Endlife Notebook

Il nichilismo perfetto

(e l'Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)

di Fabio Farotti

PADOVA UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Prima edizione 2023, Padova University Press

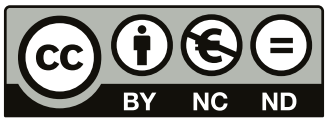
Titolo originale
Il Nichilismo Perfetto. (e l'Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)

Di Fabio Farotti

ISBN 9788869383373

© 2023 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

IL NICHILISMO PERFETTO

(e l'Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)

A un fisico (ma è anche un metafisico) che mi porto nel cuore

(A tre anni dalla morte del Maestro)

INDICE

Avvertenza…….. 4

Implicatio……. 8

Capitolo I: Nell'orizzonte del nichilismo

1. L'Assoluto è il Divenire…… 31
   NOTA 1: Sul problema della coerenza del nichilismo che trapela dalla polemica fra Croce e Gentile…….. 36
   NOTA 2: *Ex falso quodlibet*……. 40
2. Sul fondamento del nichilismo…….. 42
3. Il nichilismo in lotta per sopravvivere…….. 48

Capitolo II: Sul "nichilismo perfetto" di G. Leopardi

1. Leopardi e la sua doppia negazione del "principio di non contraddizione"…… 52
   NOTA: Sulla contraddittorietà del diventar altro e dell'essere in potenza…… 61
2. Leopardi: l'Assoluto è il Nulla (o il Divenire?)…… 66

Capitolo III: Sul "nichilismo perfetto" di F. Nietzsche

1. L'"idealismo dionisiaco" di Nietzsche…….. 71
   NOTA: Sulla natura dialettica della "verità" e sulla necessità del nichilismo "perfetto"….. 75
2. L'"eterno ritorno dell'uguale" di Nietzsche nell'interpretazione di E. Severino……. 79
3. Eterno ritorno dell'uguale e "storia ideal eterna"……. 83

Capitolo IV: Sul "nichilismo perfetto" di G. Gentile

1. L'idealismo attuale come forma di antiassolutismo……. 87
   NOTA: Sul divenire: lo stare il variare……. 92
2. Il problema del "definitivo" in Gentile (sue sintomatiche oscillazioni)…… 96
3. L'insostenibile leggerezza dell'attualismo……. 102

Capitolo V: Il nesso necessario della parte e del tutto nel nichilismo

1. Sull'unità degli opposti. Un tentativo (fallito) di difesa di Hegel…… 109
   NOTA: Sulla contrapposizione fra logica dialettica e logica analitica (Apollo e Dioniso)... 114
2. Hegel colpito al cuore (da se stesso)…… 118
3. Necessità e impossibilità della "storia ideal eterna"…… 122
   NOTA 1: Sviluppo della verità o sviluppo del linguaggio?..... 125
   NOTA 2: Come può il nulla essere unito all'essere?..... 127

Capitolo VI: Storia ideal eterna del Divenire (un abbozzo)

1. Per una nichilistica deduzione delle categorie…… 128
2. Il problema dell'Assoluto come linguaggio…… 135

3. Il problema della deduzione del corpo e degli altri io…….. 139
4. L'inconcepibile salto…… 141
NOTA 1: Il problema dell'"inizio" in fisica"…… 143
NOTA 2: Il "diallelo" hegeliano, la verità/forza (e il cristianesimo, presagio del destino).146
5. La grande antitesi…… 149

Capitolo VII: Il nichilismo perfetto o dionisismo

1. Il ritorno del Vignaiuolo…… 151
2. Tecnica umana e tecnica dionisiaca…….. 152
NOTA: Sulla "giustizia" come «aspirazione al ripugnante»…… 157
3. Nietzsche, il nazifascismo e il dionisismo…… 160
4. La noia di Dioniso…… 164
5. Dioniso nella preistoria e i due "timbri"…….. 167

Capitolo VIII: Oltre il nichilismo

1. Sul senso autentico dell'amore (un passo fuori dal nichilismo)…….. 172
2. Solo la verità può conoscere e amare la verità (e la "salvezza")…… 175
NOTA: Sull'"apocatastasi" in quanto salvezza universale (un'"aporia")…… 179
3. *Omne datum optimum*: nel cristianesimo e nel destino…… 181
4. Oltre il nichilismo: L'apparire (Io) finito e infinito, la Gloria e la Gioia……. 184
5. La Gloria, la Gioia (l'inesauribile)…… 193
NOTA: Gloria e Gioia: la domanda e la risposta. Una perplessità…… 197

AVVERTENZA

Il nichilismo è molto più compatto di quanto tendenzialmente si sia disposti a riconoscere, anche e soprattutto perché se ne ha in genere una cognizione vaga se non del tutto inadeguata. E in effetti di concetti di "nichilismo" – da Jacobi a Nietzsche a Heidegger – ne sono succeduti diversi.

Si parla di "frammentazione", di perdita cioè dell'"unità" (=di Senso, di Scopo, di Verità); ma anche la mancanza di Senso è pur un "senso" e anzi intende proprio essere, se ben si pensa, non diversamente dalla tradizione metafisica criticata, il "senso ultimo". Dunque, appunto, la compattezza della stessa frammentazione: il Frammento come unità trascendentale e anzi "sistema" della *radice* di ogni frammentazione: il diventar nulla e da nulla (=l'"evidenza" d'esperienza che le cose escano dal nulla, cioè dal loro non essere, e vi ritornino). Mediatamente inferito, sulla base immediata di tale presunta evidenza, come riguardante l'*ente in quanto ente*. Che perciò, quando non è (=ancor nulla, ormai nulla), non è. L'ente, il non-niente, è così indirettamente pensato, sotto la maschera dell'ovvietà – il diventar altro "evidente" –, identico al niente. Ecco il nichilismo. Pensare (dunque vivere) l'ente come niente. Nell'atto stesso in cui, esplicitamente e intenzionalmente, lo si oppone al suo opposto: opposizione *temporanea*. Come se il "pari" fosse solo temporaneamente opposto al "dispari", giacché *quando* (prima o poi) è "dispari", allora – il "pari"! – è "dispari". E si badi che la differenza fra i due è "finita", *essendo entrambi qualcosa*; pure la loro identità la si aborre, ritenendola senz'altro impossibile e inesistente; mentre fra l'ente e il niente è *infinita*. E tuttavia non si trasecola a pensarli identici, credendo di essere i testimoni neutrali della loro incessante identificazione reciproca: da parte degli infinitamente opposti. ("Diventar altro" – che c'è di più "ovvio"? – significa infatti diventar *identico* all'altro – da parte del primo, sì che nel risultato non c'è *solo* l'altro, altrimenti non ci sarebbe divenire giacché l'altro non sarebbe "altro", ma *anche* il primo, che dunque è sé nell'esser altro da sé, è sé e non è sé; lo stesso vale per l'altro: che c'è allora di più assurdo e impossibile?).

Assunto – in genere implicitamente (ma il nichilismo è in grado di conseguire livelli sempre più coerenti ed espliciti, implicanti tuttavia *un limite* inoltrepassabile oltre il quale, riconoscendosi come impossibile, necessariamente tramonterebbe) – come "verità prima" (basica, elementare, immediatamente nota: è la "vita", si dice; la riflessione arriva dopo e ha il compito di ragionare su tale base *naturale* pre-filosofica), l'imprevedibile diventar altro (che si può sapere infatti dell'*ancor nulla* del futuro?), in quanto "verità" non può evitare di costituirsi, paradossalmente, come "sistema". Giacché anche l'anti-sistema è un modo – l'ultimo – della "storia" del "sistema". L'ultimo *e il più coerente*, se l'idea di "sistema" nasce – com'è infatti nata (nella Grecia dei filosofi) – come sistema *del divenire* (cioè della negazione di ogni sistema); se cioè la meta-fisica consiste anzitutto nel riconoscimento dell'esistenza della "fisica", cioè del nascere e del morire come incominciare e cessare di essere: diventar essere da nulla che si era e nulla da essere. (Il "sistema" dell'odio, della violenza e dell'orrore; che tuttavia, in quanto "verità" non possono non presentarsi – benché non all'"uomo", ma al *superuomo* – come il "vero" amore, giustizia, splendore: si veda in ciò la necessità, per una *Díkē* nata malata, di passare in quello che nascostamente a se stessa essa è già fin da principio: *Hýbris*).

Ora, che altro è la Follia se non la convinzione che i diversi – in questo caso gli infinitamente diversi – sono identici? Eppure Platone dice (*Teeteto*, 190 b-c) che nemmeno nel sogno *e nella stessa follia* può presentarsi che di due cose, ognuna delle quali è altro dell'altra, una sia l'altra. Platone esemplifica sul pari e il dispari, sul bove e il cavallo, sul bello e il brutto, sul giusto e l'ingiusto, sull'uno e il due (e certo anche il folle non dice di essere Napoleone in quanto è il signor Rossi, ma in quanto è l'imperatore di Francia), sostenendo che è impossibile provare «a persuadere se stesso che assolutamente la tal cosa è l'altra»; lasciando dunque intendere, a maggior ragione, che è del tutto

escluso che l'ente sia niente. Purtuttavia – una volta salvato il mondo dalla mancata distinzione parmenidea dei due sensi del non-essere (nulla assoluto ed esser-diverso) – egli abbandona le cose del mondo all'"evidente" diventar nulla dal loro essere e diventar essere dal loro nulla. Una persuasione (di superficie, cosciente: quella che afferma la differenza dei differenti *insieme* al loro "evidente" diventar altro) che necessariamente implica un'altra persuasione (più profonda, inconscia) e cioè che l'ente (il non-niente), così inteso, è niente. La cosa, dice la metafisica (a partire da Platone), non è di certo un niente, *tuttavia* – essa, in quanto non-niente – può essere (identica a) niente – ché, se non potesse essere (identica a) niente, allora *tutto* sarebbe eterno. «Ma da quale pensiero l'Occidente si è tenuto più lontano che da questo, che pensa l'eternità del Tutto?»[1] – e cioè dal pensiero inaudito che, sul fondamento della necessità dell'esser sé (impossibilità dell'esser altro) – inclusiva dell'immediata auto-negazione della sua negazione (sia dell'esser sé, sia dell'*apparire* dell'esser sé) –, mostra la necessità dell'eternità dell'ente in quanto ente, l'esatto opposto del nichilismo (più o meno rigoroso), onde poterne avere *eo ipso* l'autentico concetto: il concetto *concreto* del nichilismo.

Il che significa: *concetto concreto dell'astratto* (= del "nichilismo", come contenuto *distinto* dalla decifrazione del suo significato), *astrattamente inteso* (= "divenire" isolatamente – *nichilisticamente* appunto – assunto rispetto al destino e perciò inteso, in quanto esito di tale "astrazione", come diventar altro/nulla e da altro/da nulla, ancora connesso agli immutabili della tradizione, oppure coerentemente assolutizzato; in quanto tale, *distinto* dalla consapevolezza che tale intendimento implica: anzitutto – inconscio del nichilismo incoerente – la "morte di Dio" ma poi, alla radice inconscia del nichilismo coerente – inconscio dell'inconscio – , *la persuasione che l'ente è niente*: la Follia). Che è dire: *l'errore* (concetto astratto dell'astratto, in cui il nichilismo consiste) *nella luce della verità* (=concetto concreto di esso, in cui l'errore – il nichilismo – si presenta e appare *come* errore, dunque come negato). (Ove è chiaro che l'"errore" esiste solo in quanto è un *pensare* il nulla: pensare che *è* in quanto *errare*, mentre l'errore, come tale, non è. Pensare il nulla infatti è ben diverso da – e non significa – non pensare nulla. La pensabilità del quale – l'errare – essendo possibile in quanto il *positivo significato* di "nulla" non è un nulla: cfr. *Implicatio*, nota 4).

(Altro infatti l'errore – concetto astratto della "parte", in questo caso il "nichilismo": concetto astratto dell'astratto – *come se* fosse verità, perciò inconsapevolmente affermato; altro l'errore *alla luce* della verità, perciò negato: rispettivamente: *concetto astratto del concetto astratto dell'astratto*, che è dire concetto *astratto* dell'errore e concetto *concreto* dell'errore o *concetto concreto del concetto astratto dell'astratto.* Infatti, non la parte o l'astratto – il nichilismo, in questo caso – è l'errore ma il suo concetto astratto. Che può essere inteso a sua volta *astrattamente*, nel qual caso l'"errore" è *inconsapevolmente* assunto come verità – come già vedono Platone e Aristotele, nessuna "coscienza" può esser convinta dell'errore *come* errore: sarebbe un essente cui ineriscono *sub eodem* determinazioni opposte: un impossibile essente contraddittorio –, oppure *concretamente*, nel qual caso esso appare *come* errore, dunque come negato. Ove è chiaro in ultimo che l'astratto – la parte – nemmeno esiste se non in quanto (=non separatamente da) astrattamente o concretamente intesa e, se astrattamente, se non in quanto (=non separatamente da) tale astrattezza sia a sua volta, *eo ipso*, astrattamente o concretamente intesa – onde l'errore (= l'*errare*), rispettivamente, si presenti *come verità*, dunque inconsciamente affermato; oppure *in verità*, dunque negato. Ed è parimenti chiaro, si ripeta, che se l'*errare* è, l'*errore*, cioè il contenuto dell'errare, non è, è nulla: nel senso che il nulla è nulla).

La convinzione che le cose escano e tornino nel loro nulla, dicevamo, implica con necessità che le cose in quanto cose siano non-cose (nulla). Questo significa appunto e in concreto "nichilismo",

[1] E. Severino, *Destino della necessità,* Adelphi, Milano 1980, p. 24,

come poderosamente si mostra nell'*Opera omnia* di Emanuele Severino (un'impressionante mole di volumi, costituenti *un unico* Libro – "unico", diremmo, anche rispetto al misero panorama filosofico dei nostri giorni, in genere senz'altro al di sotto delle possibilità speculative che la stessa *potenza dell'errare* mette a disposizione). Ogni altra definizione gli soggiace, essendone piuttosto inconsapevole espressione – mantenendo dunque in ottima salute la mal diagnosticata malattia (che proprio perciò, rimanendo del tutto fuori controllo, può dominare senza limiti).

Che il non-niente possa essere niente e dunque *lo sia* (prima di essere e dopo essere stato) non è avvertito come l'assolutamente impossibile. Qui, la radice del nichilismo: la sua avvelenata radice nascosta, il motivo del suo segreto dominio e dunque il germe sotterraneo del sempre più rigoroso progredire della "malattia" (di tutte le nostre malattie), sgretolando tutto ciò che – gli Immutabili della tradizione (i quali si ritiene possano coesistere col divenire, anzi signoreggiandolo, anche se poi è inevitabile che il servo prenda il posto del falso signore) – ne limita contraddittoriamente il raggio di azione.

La Follia dunque, presentandosi rovesciata (dunque del tutto inavvertita) – l'ente non è il niente (*quando* è ente) –, in tale forma mascherata va cercando la *propria* coerenza ultima.

Sin dove può spingersi senza dover necessariamente riconoscersi come tale e cioè come impossibile – in tal guisa tramontando? Essa che cerca il proprio esser sé – della cui irresistibile ascesa la Filosofia è il sismografo più acuto (segnatamente in Leopardi, Nietzsche e Gentile) –, proprio e inevitabilmente come *sistema del diventar altro* e dunque, ma inconsapevolmente, *della necessità impossibile dell'esser sé del non esser sé*. Ove l'esser sé *autentico* (=l'esser sé nello sguardo del *destino*, nel senso che Severino attribuisce al termine, dunque non coesistente col diventar altro, ma con *l'apparire e lo scomparire degli eterni*), che essa stessa, così scaravoltata, inconsciamente richiede, è la "mano invisibile" che, nell'atto medesimo in cui la conduce necessariamente al tramonto, dapprima si presenta incluso nel *linguaggio* che ne dà testimonianza (per conseguenza – poiché il linguaggio è una forma della volontà, e la volontà è sempre voler far diventar altro, dunque nichilismo – sul confine fra alienazione e suo oltrepassamento), cui è destinato a succedere (detto in parole semplici e perciò del tutto inadeguate) il pieno e concreto splendore che gli conviene in quanto negazione e oltrepassamento della totalità compiuta ("perfetta") dell'Errare – eternamente conservato in carne ed ossa in tutti i suoi tratti. È, si può dire (sempre in parole povere), l'Apocalisse del *destino della verità/necessità* (che il cristianesimo grandiosamente, sia pur immerso nella follia, presagisce).

Questo scritto intende dunque presentare la "necessità" della tensione alla propria *perfezione* (sempre imperfetta, giacché perfetto è solo il destino: solo Dio è buono dice, grandiosamente immerso nella follia, il presago Gesù) da parte del nichilismo, incontrandola veramente solo nel proprio stesso esser *concretamente* oltrepassato dalla *Gloria dell'autentico Esser sé del destino* (e non semplicemente *testimoniato* – ancorché in questa forma il "senso dell'essere" mostri un volto del tutto inaudito a fronte del quale il non-tramontante nichilismo dei popoli e delle loro "opere" già appare come il temporaneo permanere dell'Errare). Che non è *totaliter alter,* ma l'Onniavvolgente che il nichilismo – del quale il destino è il fondamento nascosto (stante che la sua stessa negazione richiede di *esser sé*) – stravolge e sfigura e di cui quello, al momento opportuno, si libera. E dunque, per ogni "uomo", dal manifestarsi, in successione dopo il "tempo" dell'errare, del dolore e della morte, dell'apparire del suo eterno, inesauribile cammino glorioso in seno al Tutto infinito e concreto della Gioia.

(Affermazioni del tutto arbitrarie e "mitologiche", sinché non se ne vedono i fondamenti autentici e autenticamente innegabili, inclusivi cioè della negazione della loro negazione, unitamente alla determinatezza specifica che compete loro).

Questa, la cornice.

Il testo che segue – l'*Implicatio* – abbozza il quadro.

IMPLICATIO

In questo scritto si parte dal "risultato": non come di ciò che già *è*, ma che *necessariamente sarà*. Dall'indagine delle sue "ragioni" (analitico-dialettiche o dialettico-analitiche). Sì che non si tratta di "previsione" ad arbitrio o su basi statistiche (secondo la logica probabilistica della scienza), ma di previsione *filosofica*, fondata – l'avevano a loro modo intuito Hegel e Marx – sulla *contraddizione* e perciò sulla necessità del suo oltrepassamento. Per la precisione dal definitivo *esito* – in linea di principio più coerente e rigoroso –, di ciò in cui il nichilismo consiste, in quanto inteso dalla *testimonianza del destino* (il riferimento di fondo è dunque l'Opera di Emanuele Severino). Per la quale una *contraddizione inoltrepassabile* è un impossibile essente contraddittorio, come tale sottratto alla necessità dell'esser sé (per ciò nullo, inesistente), in quanto *sub eodem* verità (in quanto inoltrepassabile) ed errore (in quanto contraddizione).

Laddove è impossibile che un essente non sia se stesso[1].

Il nichilismo: la *fede* innanzitutto – che si autointerpreta come *evidenza indiscutibile*, dunque come il primo momento (l'"esperienza") del sapere "incontrovertibile" – che gli essenti incominciano ad essere e cessano di essere; e perciò *sono niente* (almeno in qualche loro tratto), prima di essere e dopo essere stati. Nel suo inconscio, il nichilismo è cioè la persuasione nascosta che *qualcosa* e dunque l'ente, intenzionalmente assunto e vissuto come non-niente, è niente. «L'essenza del nichilismo […]: la cosa non è un niente, e *tuttavia* può non essere, ossia essere un niente»[2]. Laddove tale orrenda convinzione (orrore estremo che, nello sguardo del destino, è errore estremo[3]) può restare essenzialmente velata, presentandosi anzi alla coscienza nichilista – che è dire, ormai, all'uomo

---

[1] Ove è chiaro, nell'occhio del destino, che non si tratta di un'astratta assolutizzazione di quel che è stato chiamato "principio di identità/non contraddizione" come ciò che *non si deve negare* (presupponendone così il valore), ma di rendersi conto che «l'esser sé del destino [e, insieme, il non essere l'altro da sé] è l'innegabile perché la negazione di esso non riesce ad esserne la negazione, la *pura* negazione che non ha bisogno di ciò che essa nega: l'esser sé è ciò senza di cui la negazione di esso non sarebbe, ossia è il fondamento della propria negazione» (E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 54). La negazione dell'*esser sé/non esser l'altro da sé* non nega dunque un principio ad essa esterno (avente un "valore" presupposto), ma si trova a negare sé stessa – in ciò essendo certo (auto)contraddizione: «non è in quanto essa è contraddizione che essa è negata dal destino, ma in quanto nega sé stessa, con ciò essendo contraddizione» (*ivi*). Si consideri ulteriormente che l'autonegazione dell'esser sé è tale «anche in quanto essa nega l'*apparire* dell'esser sé. Infatti se tale negazione non fosse l'apparire dell'esser sé, essa non potrebbe nemmeno negarlo […] L'autonegazione della negazione dell'esser sé è, insieme, autonegazione della negazione dell'apparire dell'esser sé» (E. Severino, *Testimoniando il destino,* Adelphi, Milano 2019, p. 70). (Ed è chiaro che lo stesso tradizionale "principio di identità/non contraddizione" – da Parmenide, Platone e Aristotele in poi –, paradossalmente, tradisce sé stesso, affermando ufficialmente l'esser sé/non esser l'altro da un lato, ma dall'altro considerando fuori discussione di essere la stessa espressione del ritmo del diventar nulla e da nulla – ove ciò che dovrebbe esser sé, diventando *identico* all'altro, *non è* sé e non dovendo esser altro, diventatolo, *è* invece altro).

[2] E. Severino, *Destino della necessità*, cit. p. 23.

[3] *The horror! the horror!*, scrive (due volte) J. Conrad, in *Cuore di tenebra*, all'alba del Novecento, genialmente presentendo l'avvento del nichilismo nelle sue forme più radicali, di cui è magistrale incarnazione la misteriosa figura di Kurtz, la cui grandiosa e tremenda immagine è così evocata da Marlow (il protagonista, che ne è alla ricerca): «*His was an impenetrable darkness. I looked at him as you peer down at a man who is lying at the bottom of a precipice where the sun never shines*». In merito, si può magari considerare, come è stato fatto, in qualità di matrice, la "Preghiera di un perseguitato", corrispondente al Salmo 55, 5-6: «Il mio cuore trema nel mio petto, e terrori di morte si sono abbattuti su di me. Timore e tremore vengono dentro di me e l'orrore mi sommerge». Diremmo però che è proprio il caso, come indicavamo a inizio nota, di ravvisare in questo grido (malamente tradotto in italiano con l'*empirico* "Che orrore!", anziché – e cambia tutto – con "L'orrore!") l'avvistamento di qualcosa di ben più grande e terribile, che è stato prioritariamente rilevato dalle antenne consequenziali più sensibili, acute e dolorose della nostra civiltà – Leopardi e Nietzsche su tutti.

planetario – come l'"evidenza" più plausibile e ovvia e cioè che le cose, gli essenti immediatamente manifesti, *non stanno*: variano, si trasformano incessantemente, divengono e perciò *sono e non sono* (non sono più quello che erano e non sono ancora quello che saranno). Né può dirsi infatti che *sono* (visto che anche non erano e non saranno), né che *non sono* (visto che anche sono), né che, contemporaneamente, *sono e non sono* o che *né sono né non sono* (visto che sono e non sono in tempi diversi). Una quadruplice esclusione (cfr. Platone, *La Repubblica*, finale libro V) che non esprime affatto, come potrebbe sembrare, una sorta di indovinello, sì anzi la "realtà" più comunemente condivisa e indiscussa: il variare incessante del volto del mondo o contenuto dell'"esperienza" (esterno e interno). In cui gli essenti sono e non sono bensì; non però contemporaneamente: essere e non essere sono cioè fra loro in sintesi – "insieme", dice Platone: ἅμα (*ibid.,* 478d) –, nel senso che, nel divenire, l'essere di qualcosa non è mai separato dal correlativo non-essere e viceversa; onde la cosa, oscillante fra loro, non è entrambi *contemporaneamente*. E perciò, certo che le cose *sono*, ma non tanto da slegarsi dal *niente* del loro passato e del loro futuro, sì che, così legate, più che un "questo" o un "quello", esse sono un *transito*, perennemente *indecise* tra i "due". Né eterne né nulla: a mezza via (μεταξὺ: *ibid.,* 479a). Che c'è, daccapo, di più ovvio? Ma appunto, rileva la *testimonianza del destino*: assunta la cosa come non eterna – anche se magari non (ancora) *ogni* cosa: così infatti pensa la tradizione –, è con ciò ammesso un tempo in cui era e sarà – essa che è non-niente – *niente*. L'alternativa, nello sguardo del destino, essendo invece costituita dalla Radice del grande richiamo di Parmenide (separata però dall'errata convinzione che il diventar nulla e da nulla è sì illusione, essendo però *insieme* riconosciuto come innegabilmente manifesto): *o* è *o* non è (e solo il niente non è –, mentre anche il suo positivo significare *è*[4]). Non alludendo, quanto all'"è" (=alla necessità del suo essere), all'Essere indistinto, ma – dopo il *Sofista* Platonico – a *ogni* essente. Che però, una volta "salvato", non va ricacciato nel processo del diventar altro/nulla: saremmo daccapo. Allora: se e poiché la cosa è (*ogni* ciò-che-è, nella specificità concreta e non vanificata del suo *come*: immaginaria, reale, fantastica, ideale, illusoria, verace, fattuale, necessaria…), allora non può diventar o esser stata niente (trovandosi allora, *sub eodem*, ad essere e a non esser sé, o a esser sé non essendo sé, e cioè essendo – infinitamente – altro da sé), giacché non può essere altro da ciò che essa è. Implicazione *necessaria* di essenza ed esistenza (in opposizione al concetto *sintetico* – nichilistico – del giudizio esistenziale all'interno della stessa ἐπιστήμη: Platone, Tommaso, Spinoza, Hegel, Gentile). Il che significa essenziale e necessaria connessione fra la necessità dell'*esser sé* di ogni cosa e la (propria) eternità. La chiave d'oro – «l'implicazione aurea»[5] – dell'ontologia libera dalla Follia.

(Un'"affermazione", questa, da assumersi come concretamente inclusiva *dell'autonegazione della sua negazione* e perciò concretamente *incontrovertibile*; ogni modo di negazione (esplicita o implicita, diretta o indiretta), dell'esser-sé implicando infatti immediatamente o mediatamente – come implicito dell'esplicito (qualora si neghi direttamente l'esser sé) o come implicito dell'implicito dell'esplicito (qualora non si neghi direttamente/esplicitamente l'esser sé, ma *si affermi* il diventar

[4] Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981 (Nuova edizione ampliata), cap. IV. Si veda in merito N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla,* Mimesis, Milano-Udine 2011. Gran questione quella del "nulla": «… sin dall'inizio del pensiero filosofico si sa che, proprio perché pensiero il nulla e ne parliamo, proprio per questo il nulla ci sta dinanzi, ci dà da fare, così potente da essere la fonte della nostra angoscia. Accade cioè che il nulla sia qualcosa. Ciò che non è un "qualcosa" è "qualcosa". E poiché ovunque noi abbiamo a che fare col nulla, ovunque 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 tale convinzione. L'intero universo è sbilanciato, spaesato, sfigurato e noi viviamo in esso, sbilanciati, spaesati, sfigurati, per quanto grandi e belle 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 e abbiamo» (E. Severino, *Il tramonto della politica,* Rizzoli, Milano 2017, pp. 118-9). Sullo "sbandamento" esistenziale che tale condizione genera si veda I. Testoni, *Psicologia del nichilismo, La tossicodipendenza come rimedio*, F. Angeli, Milano 2002.

[5] E. Severino, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, p. 95.

altro e cioè ciò che lo nega) – quello stesso che nega: sia essendone implicitamente un'individuazione (dell'universale esser sé), giacché anche la negazione (diretta o indiretta, esplicita o implicita) è quel che è, né intende esser altro da sé; sia, in caso di negazione diretta o esplicita, oltre ad essere individuazione implicita dell'universale negato, anche e soprattutto presupponendo *simpliciter* l'esistenza del "negato" – perciò implicitamente (inconsapevolmente) e indirettamente (mediante la sua stessa negazione) affermato – per poterlo direttamente negare, giacché se quello non fosse e non apparisse, la negazione non negherebbe *l' esser sé* (come universale o come *un certo* esser sé), laddove proprio questo essa vuol negare (la differenza dei differenti); ma allora la negazione esplicita e diretta dell'esser sé si trova (implicitamente e indirettamente) a negare il proprio stesso fondamento diretto (indirettamente e implicitamente negato, diciamo, perché l'esser sé è esplicitamente e direttamente negato non certo *come il proprio stesso fondamento*; che invece, proprio *come tale*, è al tempo stesso indirettamente e implicitamente affermato: il fondamento è dunque indirettamente (e implicitamente) negato *e* affermato: rispettivamente, non come fondamento e come fondamento del tentativo di negarlo). Mentre, s'è detto, la negazione indiretta non si rivolge, con l'intenzione di negarlo, all'esser sé, ma a ciò – il diventar altro – che funge da *medio* tra la sua stessa affermazione e la negazione dell'esser sé. Essa che non nega, *ma afferma* – anche se appunto si trova ad affermare direttamente *ciò che* direttamente, a sua volta, nega l'esser sé: perciò, dunque, negandolo indirettamente e implicitamente. Sì che, diversamente dalla (dal *tentativo* di) negazione esplicita, non si fonda *direttamente o simpliciter* su quello stesso che, esplicitamente negandolo, implicitamente afferma; ma, appunto, indirettamente. Vi si fonda indirettamente dunque, mentre la negazione esplicita, direttamente: parimenti direttamente negandolo, nell'atto stesso in cui si trova indirettamente ad affermarlo, cioè mediante la sua stessa negazione e perciò inconsapevolmente o implicitamente auto-negandosi: sia, s'è detto, nel modo dell'esplicita negazione dell'*universale* (esser sé), di cui è implicita individuazione o parte, sia nel modo dell'esplicita negazione di *quello stesso* (l'esser sé universale medesimo, come di ogni sua specificazione e perciò di *ogni* differenza fra differenti), che è implicitamente costretta a tenere *fermo* – ad af-fermare (=a riconoscerne l'*apparire*) –, proprio per poterlo negare.

Che se poi, per assurdo, apparisse l'esser altro, allora *non potrebbe*, esso, in quanto tale, *non esser altro dal suo altro* e perciò, daccapo, un esser sé; ché se ulteriormente si volesse questo esser altro (inteso allora come il *vero* altro!) essere così altro *da non esser nemmeno* altro del suo altro (l'esser altro dal suo altro competendo al falso altro) – altro dunque ma anche e in pari tempo non altro, non identico a sé neppure nel suo esser altro[6] –, allora proprio questa *esclusione* non ci riporterebbe forse in braccio al principio di non contraddizione e dunque allo stesso (intrascendibile) esser sé (=il vero altro *non è* il falso altro)? E se non apparisse nulla, allora sarebbe sufficiente non perdere di vista il pensiero che proprio questo sta pensando, per dover rilevare che tanto l'apparire, quanto il nulla *nel suo positivo significare* sono un esser sé: infatti, in questo senso, anche il nulla *è* nulla, come già Gorgia osservava. Ma poi: il destino è destino *della necessità* di ogni essente, ossia è l'apparire dell'impossibilità della contingenza e della "libertà" del decidere, dunque è l'apparire della necessità dell'apparire dell'essere – che perciò non sarebbe potuto non apparire).

Ebbene, chiusa questa lunga e impegnativa parentesi, stavamo dicendo che se la filosofia incomincia il suo viaggio primariamente *persuasa* nel rivolgere lo sguardo all'uscire dal nulla e al loro ritornarvi da parte delle cose immediatamente note (l'uomo del mito vede la "stessa" trasformazione, ma non l'intende ancora, rigorosamente, in forma ontologica, restando alla relativa indeterminatezza del "diventar altro" – laddove la filosofia chiarisce che ogni diventar altro è tale, in quanto implicante necessariamente, al tempo stesso, il diventar niente e da niente, sì che ogni

[6] Cfr. V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo,* Città Nuova, Roma 2002, p. 45.

metamorfosi è *creazione/distruzione* e viceversa), essa termina il proprio percorso, per intima necessità, con il riconoscimento che il divenire, essendo irrefutabilmente *qualcosa*, non può non essere Tutto (Leopardi per primo, poi Nietzsche e Gentile). Si può anche dire che la storia *filosofica* della filosofia – e dunque la storia dell'Occidente (cui quella è sottesa come struttura fondamentale, anziché come sovrastruttura dipendente) – sia la storia di quello "sguardo": stella fissa o convinzione preliminare e indiscussa, base e fondamento di ogni critica e discussione: dunque del nascere e del tramontare di tutte le ulteriori "verità", "valori", "ideologie": l'Atlante che regge il "mondo" (cfr. cap. I).

Si tratta allora per noi di *ripensare* tale formidabile cammino (*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*: Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*) alla luce più rigorosa possibile del *culmine* che essa implica e che, sotto i nostri occhi va, lentamente ma irresistibilmente, conseguendo. Il che significa – fuori dello "sguardo" alienato del nichilismo, entro lo sguardo verace del destino – : portare alla luce la *coerenza massima* dell'errare *in quanto* errare. La sua "verità", dunque la sua "rigorosa" filosofia. La filosofia dell'Errore. La cui "innegabilità" e "necessità" – pur nichilisticamente cogenti, ma *inautentiche* nello sguardo del destino in quanto appaiono secondo il folle paradigma del diventar altro, dunque della terra isolata dal destino della verità – conducono all'"inevitabile" tramonto della tradizione ("Dio è morto": Leopardi, Nietzsche). Laddove è solo nello sguardo del destino che la negazione della tradizione appare *autenticamente* innegabile – donde il suo necessario oltrepassamento verso più mature e coerenti forme di nichilismo: anzitutto la civiltà della Tecnica –, stante la contraddizione che la tradizione si porta in seno e che il nichilismo maturo denuncia bensì giustamente, ma senza avvedersi di parteciparne a sua volta. Di qui il carattere *inautentico* della sua pur innegabile esigenza teoretica[7] (cfr. capp. II, III, IV).

Non va infatti perso di vista che la Legge assolutamente incontrovertibile dell'essente in quanto essente – *l'esser sé/non esser l'altro da sé* (il cuore della struttura originaria del destino) – *domina nell'essere stesso del diventar altro* (e cioè in quell'essente che è la *fede* nel diventar altro) e perciò

[7] In merito a questo giro di concetti, centrato sulla differenza fra storia "inautentica" e "autentica" del mortale (di colui cioè che è persuaso di dover *morire*) – la prima, che appare all'interno della Follia della terra isolata (dalle interpretazioni più di superficie a quelle più profonde e coerentemente nichiliste); la seconda, che appare nella Non-Follia del destino e «che è la storia autentica della terra isolata e della terra non isolata che sopraggiunge col tramonto dell'isolamento» (E. Severino, *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 21) –, cfr. *ibid.,* Parte Prima. In relazione a ciò, la cogenza (sia pur inautenticamente) innegabile della negazione della tradizione, presente esplicitamente già in Leopardi, poi in Nietzsche e nell'attualismo di Gentile (il trinomio costituente il *sottosuolo* della filosofia contemporanea, come lo chiama Severino), consiste nel rilievo – tante volte valorizzato da Severino – per cui sia la verità epistemica, sia "Dio" (segnatamente il Dio cristiano, ma anche platonico-aristotelico, spinoziano, hegeliano…), anticipando e conservando in sé futuro e passato, ne annientano il nulla (=l'ancor nulla, l'ormai nulla), *eo ipso* annientando l'"evidenza" del divenire da cui pure si ritengono dedotti: "deduzione" suicida, giacché il nulla, che il divenire necessariamente implica, viene così *entificato*. D'altra parte la corretta necessità, espressa dal "sottosuolo", di tutelare la nientità del niente (del futuro e del passato) per salvare il divenire che la tradizione riconosce al tempo stesso vanificandolo, è pur distrutta dal sottosuolo medesimo, in quanto a sua volta "vede" nel divenire l'identificazione del nulla e dell'ente, non scorgendo dunque «la Follia che esso condivide con la tradizione da esso distrutta» (E. Severino, *ibid.*, p. 32). La denuncia *autentica* della contraddizione che la tradizione si porta in seno (=affermazione esplicita e negazione implicita del diventar nulla e da nulla) non può essere mostrata da un pensiero che (da doppia che è) la riduce – e così la *coerentizza* –, non già eliminandola, sì anzi "purificandola" (tolto Dio, il diventar nulla e da nulla dell'ente ha campo libero), ma dal destino. Il quale «vede la Follia del fondamento [duplice: fenomenologico e logico] della negazione inautenticamente innegabile [=l'inferenza negativa di Leopardi, Nietzsche e Gentile]» (*ibid.*, pp. 32-3): 1) la *fede* che il diventar nulla e da nulla appaia con evidenza e 2) la *fede* che il nulla del passato e del futuro non sia un ente, secondo la concezione apparentemente rigorosa – da tutti più o meno esplicitamente condivisa – del "principio di non contraddizione", onde l'ente è *quando* è e non è *quando* non è. Laddove appunto «nel destino della verità appare che, *se* si pone come fondamento quella duplice fede, *allora* è *necessario* pervenire alla negazione dalla tradizione occidentale compiuta dal sottosuolo filosofico del nostro tempo […] dove questa *necessità* [autentica] non è la necessità [inautentica] quale è intesa all'interno di tale sottosuolo, perché nel destino la negazione dell'identità di essente e nulla ha una configurazione essenzialmente diversa [=senza compromessi]» (*ibid.* p. 33).

lo "spinge", per così dire, ad esser sempre più coerentemente sé (si badi: nel suo stesso implicito affermare l'esser altro!)[8]. La stessa *concretezza* del Tramonto dell'isolamento e della Follia richiede «l'apparire concreto della terra isolata che tramonta e quest'ultimo apparire implica che l'isolamento si mostri in tutta la sua radicalità, compiutezza, le quali implicano a loro volta che la Follia dell'isolamento appaia nella sua piena *coerenza* e dunque nella sua capacità di oltrepassare, al proprio interno, le contraddizioni che essa è in grado di rilevare»[9].

In tal senso il destino non solo vede il Sogno della terra isolata *come Sogno* (come Incubo), ma vede anche «l'ordine con cui si dispiega necessariamente la storia del mortale [la storia dell'errare]»[10]e cioè la sequenza che conduce dal Mito alla Filosofia alla Tecnica. E, infine, *sempre sulla base di una contraddizione determinata* – in questo caso appartenente all'essenza della Tecnica (se ne fa cenno in nota 11) –, alla Testimonianza del destino da parte dei popoli a ciò destinati, dopo il naufragio inevitabile, in seno al nichilismo stesso (chiaroveggenza di Leopardi!), della civiltà della Tecnica[11]. (Cfr. capp. V-VII).

Se dunque il culmine dell'Errare – il cui ultimo confine segna l'identità sua più profonda, appena al di qua del suo tramonto – si costituisce in questo scritto come il "punto di vista" entro cui pensare la storia (filosofica della filosofia) dell'Occidente[12] (e in qualche misura persino la sua preistoria: cap. VII, § 5), poiché l'errare appare *come tale* solo nell'orizzonte della verità (dunque come negato), dovrà ripetersi che il fondo ultimo e supremo di questo scritto – *il destino della verità*, testimoniante l'eternità della totalità dell'ente (cap. VIII) – sta al di fuori dell'errare e proprio perciò può vederne l'intima "coerenza" e "necessità" (*sibi relictae* incoerenti o, al più, ipotetiche). Nella consapevolezza

---

[8] Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, cap. X, §§ 1-2.

[9] *Ibid.,* p. 624. «È necessario che il "negativo" appaia in tutta la sua pienezza perché il "positivo" ne sia l'oltrepassamento concreto» (*ibid.,* p. 207).

[10] E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 72.

[11] Se infatti la Tecnica, per la contraddizione che si porta in seno (=impotenza della volontà di potenza, che non può infatti avere *verità*), fosse un'epoca *inoltrepassabile*, essa (formalmente come per il Mito e la Tradizione filosofica), «sarebbe verità definitiva, in quanto l'apparire dell'evento che concretamente la supera sarebbe, appunto, *impossibile*; e insieme sarebbe errore, in quanto essa è, appunto, contraddizione. Ma è impossibile che tale situazione sia, *sub eodem*, verità ed errore (è impossibile che l'essente in cui tale situazione consiste, sia verità ed errore: verità e non verità), cioè non sia sé stesso. Dunque è necessario che nella terra isolata sopraggiunga nella sua concretezza e nei cerchi del destino destinati ad accoglierlo, l'evento [=la Testimonianza del destino] che si libera dalla contraddizione di tale situazione storica» (*Storia, gioia*, pp. 34-5. Cfr. anche *Oltrepassare*, cit., cap. X, § 1). «La terra isolata è la contraddizione estrema […], ma in quanto tale, ossia in quanto positivo significare del nulla, è un essente e come essente è impossibile che si sottragga al destino della totalità degli essenti, cioè non può essere qualcosa di contraddittorio. Ma sarebbe qualcosa di contraddittorio se la contraddizione tra la (contraddizione della) tradizione dell'Occidente e la civiltà della tecnica non fosse destinata ad essere oltrepassata dall'effettivo accadimento di tale civiltà» (*Oltrepassare*, cit. pp. 615-6).

[12] Vero è che una "filosofia della storia" e una "filosofia della storia della filosofia", «essendo entrambe degli immutabili in cui, oltre alle connessioni che sono necessarie sulla base di certi presupposti, affermano l'accadimento necessario di tali presupposti e connessioni» (E. Severino, *Intorno al senso del nulla,* Adelphi, Milano 2013, p. 34), si direbbe che *non* possano coesistere con il nichilismo coerente, *centrato* sulla più radicale *casualità* dell'accadere. D'altra parte – rileviamo – proprio in un "Centro" comunque consiste (=Divenire, Caso, Dioniso) ciò che il nichilismo più maturo non può non assumere come "verità". (Donde appunto il riconoscimento, da parte di Severino, del diritto di affermare la "necessità" sia pure – agli occhi del destino inautentica). Dunque allora perché non una filosofia della storia (della filosofia) a sua volta fondata sulla stessa "necessità/verità"? E forse che la necessità (inautentica) dell'inferenza negativa ("Dio è morto") di Leopardi, Nietzsche e Gentile non è un esempio emergente di filosofia della storia (della filosofia) – implicante, come tale, il correlativo "sistema"? (cfr. capp. V e VI). In effetti, «*prendendo coscienza* della contraddizione da cui è avvolta la *tradizione* dell'Occidente […], e prendendone coscienza come di ciò che è necessario *negare*, il sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo è *già* un *effettuale* prender le distanze e allontanarsi dalla tradizione, è *già* l'apertura a una dimensione effettuale nuova rispetto alla tradizione» (E. Severino, *Capitalismo senza futuro,* Rizzoli, Milano 2012, p. 171). È *già*, diciamo, una "filosofia della storia (della filosofia)". Il che significa – ma avremo modo di approfondire in seguito – che c'è "eterno" ed "eterno". E cioè che non *ogni* "eterno" è cattivo, ma solo quello che, anziché *fondare* l'assolutezza del divenire (mettendolo al riparo, all'interno dell'Errare, dall'essere il contenuto di una mera fede esposta perciò al ritorno di fiamma dei vecchi dèi: "Dio è morto" ridotto a "canzone di organetto", ammoniva Zarathustra), lo *affonda* senz'altro, rendendolo impossibile.

non solo che altro è la coerenza, altro la verità; ma anche e soprattutto che «il nichilismo non può raggiungere una compiuta coerenza [e dunque un'*autentica* necessità]», poiché «è impossibile che l'errore, la follia, riesca ad essere, al proprio interno, compiutamente coerente, perché la coerenza [come la necessità] è una forma dell'esser sé dell'essente, e al di fuori del destino ogni affermazione dell'esser sé è errore»[13].

La conseguenza prima di tale lavoro teoretico consiste allora nella messa in mora dello scetticismo astratto (o relativismo) così in voga nel nostro tempo, sempre attentissimo a rifiutare qualsivoglia forma di "definitività" e perciò di "fondazione" o "dimostrazione", indistintamente avvertite, facendo di tutta l'erba un fascio, come nemiche della "vita" e cioè del divenire (diventar nulla e da nulla), che è apertura indeterminata, dunque insofferenza assoluta per ogni forma di "verità", fosse pure la verità stessa del divenire. Che perciò, affermato senza tutela metafisica (ingenuamente ritenuta autocontraddittoria), non può non prestare il fianco a eventuali nostalgie per gli splendori antichi, ove il divenire non era che inessenzialità e accidentalità (ma sintomaticamente riconosciuto come *il primo innegabile livello* dell'ἐπιστήμη) a fronte dell'Eterno Divino (e ai suoi "angeli" in terra: leggi fisiche, morali, politiche, giuridiche, matematiche, estetiche, economiche...).

Come dopo una dittatura è facile scivolare, per reazione contraria, verso una tendenziale intolleranza per *ogni* forma di obbligazione, analogamente (e anzi prioritariamente), dopo secoli di "dittatura" degli Immutabili (falsi, perché) diversi e anzi opposti al divenire, assunto per conseguenza come irrilevante (ma innegabile: vero e al tempo stesso apparente), è inevitabile passare il segno sulla linea dell'astrattezza uguale e contraria, separando il divenire da ogni Immutabile (fosse pure l'immutabilità del divenire medesimo), e così, esplicitamente isolato dalla propria stessa verità, assumerlo e viverlo (altrettanto esplicitamente, *senza però teorizzarlo in quanto tale*) come l'orizzonte ultimo e insuperabile.

Al contrario, noi intendiamo esplorare i territori e i confini sino ai quali può spingersi il nichilismo in quanto ἐπιστήμη (sia pur "minima"), vacillando bensì dinanzi alle contradittorie – ma inevitabili, perché intrinsecamente necessarie – *scoperte* in cui via via si imbatte (si pensi, come esempio clamoroso, a Nietzsche dinanzi all'idea dell'*eterno ritorno dell'uguale*: apice del divenire e al tempo stesso sua inevitabile autonegazione[14]: cap. III, § 2), ma senza essere costretto senz'altro a tramontare, nella misura in cui se da un lato vede che il proprio complessivo *lógos* è contraddizione e impossibilità, dall'altro – anzitutto con Leopardi, il più grande –, non rinunciando affatto a tale "pazzia", in quanto «verissima pazzia»[15]. Giacché il divenire (= diventar nulla e da nulla) implica bensì l'assurdo per cui l'essere, in quanto divenire, porta nella propria essenza e natura il nulla[16], onde *è ciò per cui anche non è*, ma questo "impossibile", per Leopardi (per l'intero Occidente e ormai per il Pianeta) è l'irrinunciabile medesimo, perché assunto come l'innegabile evidenza stessa: «per l'eleatismo il divenire è contraddizione e quindi è inesistente; per Leopardi il divenire è esistente e dunque la contraddizione è esistente»[17].

E se dire divenire è dire *diacronia* (dunque *logica dialettica*), stiamo però anche dicendo che, in quanto "verità", il Divenire non può non essere *struttura* (metafisico-trascendentale – sia pur *inautentica*, nel senso stabilito sopra), dunque non quell'astratta "agilità" "anti-metafisicamente"

---

[13] E. Severino, *La morte e la terra,* cit., p. 218.

[14] Cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

[15] G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri,* I, Mondadori, Milano 1988, P. 104, p.93

[16] Il che, a rigore, è ben incomprensibile visto che, come lo stesso Leopardi scrive, «tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente»; ma allora «chi può comprendere queste mostruosità [=anzitutto la "mostruosità" di base, per cui il nulla appartiene all'essenza o natura del non-nulla]?» (*Ibid.,* II, P. 4100, p.1077).

[17] E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi,* Rizzoli, Milano 1997, p. 379.

richiesta dal vuoto *formalismo* gentiliano[18], in cui l'attualismo – pur preteso da Gentile come vero è perciò come definitiva *scoperta* (dall'*in sé* al *per sé*, attraverso il *fuori di sé*: intrascendibilità, contro Gentile, della lezione hegeliana[19]) – si riduce alla monotriadica unità di soggetto/oggetto. Ma, all'opposto, una strutturata complessità dialettico-onto-semantica (anticipiamo qui una questione, altamente problematica – di passata già indicata in nota 12 –, che sarà ampiamente sviluppata ai capp. V e VI: il nichilismo rigoroso come "sistema" – tanto "necessario", quanto *impossibile*), i cui plessi, nelle loro determinazioni molteplici, sono caratterizzati, per sé presi, come unità *sincroniche*, dunque indagabili *analiticamente* (benché ovviamente "partecipi", in quanto momenti astratti, del Concreto in quanto Verità che è Divenire). Laddove, se così intesa la logica analitica sembra interna alla logica dialettica (rapporto astratto-concreto), va messo in luce, come ben vide Hegel, che a sua volta la logica dialettica – la deduzione dialettica delle categorie –, procedendo dall'implicito all'esplicito (sia pur non *simpliciter*, come per i plessi interni al sistema dialettico, ma *per via di negazione*), «è del tutto analitica: come il procedere della filosofia, essendo metodico, cioè *necessario*, non è altro se non il *porre* esplicitamente ciò che è già contenuto in un concetto»[20]. Dovrà dirsi allora in ultimo che è l'Analisi la forma della dialettica e non viceversa, stante che se ogni nesso dialettico è analitico (giacché l'*a quo* iniziale è lo stesso *ad quem* terminale: *idem per idem* = analisi), non ogni nesso analitico è a sua volta dialettico – o lo è *indirettamente* in quanto partecipe del complessivo andamento diacronico. Insomma: se il nesso dialettico è sempre un modo dell'analisi (per via di negazione), un nesso analitico in senso stretto, appartenente a un certo plesso sincronico, può dirsi "dialettico" non in quanto tale, ma in quanto inscritto nella Dialettica della verità (=Divenire). In tal modo, ripetiamo, il nesso fondamentale è l'analitico, di cui il dialettico è specificazione; come a dire che ci sono nessi analitico-positivi (analisi analitica) e analitico-negativi (analisi dialettica). (Giacché non *ogni* sincronia è nemica della dialettica, ma solo quella che *non apparitene* all'essenza stessa del divenire e che questo necessariamente richiede per essere e apparire: cap. VI, § 1 e nota 3)[21].

Sì che la "necessità" – sia pur *inautentica* (v. nota 7), ma incontrovertibile sulla base "vera" del diventar altro – di riformare Hegel riscrivendo nel segno di Dioniso la *Scienza della logica* (cfr. capp. V e VI, giacché in Hegel la diacronia o il "metodo" sono concepiti in funzione di un Organicismo "teologico", come tale esorbitante rispetto al Divenire in quanto tale), è la stessa necessità di riformare Gentile (giacché in Gentile l'*eccedenza e l'esorbitanza* hegeliana o errore per eccesso metafisico, diventa, per reazione, *lacunosità e vuoto formalismo* o errore per difetto metafisico[22]).

---

[18] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Le Lettere, Firenze, 1987, Parte Terza, cap. IV, § 11.

[19] Che del resto l'attualismo, *praeter intentiones*, si porta nel sangue (e non già per ereditarietà spuria, ma per quell'intrinseca "necessità" che sfugge all'astratta antimetafisica gentiliana): «Ci vorrà tempo perché venga a maturità la coscienza che l'uomo deve avere della propria essenza come essenza del tutto» (G. Gentile, *Il pensiero italiano nel Rinascimento,* Sansoni, Firenze 1940, p. 13): *tantae molis erat*…. (Di qui l'accusa – di "hegelismo", appunto – rivoltagli dall*'astrattismo al quadrato,* nel nostro tempo in voga come non mai, del suo allievo U. Spirito, cui ben giustamente Gentile replicava con fine ironia, in una lettera di risposta alle critiche, rilevando che la "ricerca infinita" che Spirito opponeva all'attualismo in quanto novella metafisica definitiva, era pur implicitamente intesa come una «trovata», in quanto tale e a sua volta, *definitiva*: cfr. U. Spirito, *La vita come ricerca,* Luni, Milano-Trento 2000, Appendice, p. 229). Cfr. nota 50 e, soprattutto, cap. IV, § 2.

[20] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di C. Cesa (trad. it. B. Croce), Laterza, Roma-Bari 2009, § 88, p. 104

[21] Il che non toglie, sì anzi necessariamente implica – sul fondamento, nello sguardo del destino, della contraddizione originaria in cui il diventar altro consiste – che la "necessità" di tal sistema-del-divenire, si riveli al tempo stesso, *iuxta propria principia*, impossibile: v. cap. V, § 2. *Necessaria impossibilità* è la stigmata del divenire sollevato a sistema: ciò che acutissimamente Leopardi riconosce come *verissima pazzia*. Che è dire verità errata, verità non vera. Impossibile, ma irrinunciabile (e, in questo senso, "necessaria"). Sarà l'inevitabile *refrain* di questo scritto.

[22] Inclinante, inevitabilmente, all'opposto delle intenzioni di Gentile, al relativismo individualistico, atomistico, sensistico-materialistico (proprio come li intendeva Gentile, contrastandoli con tutte le forze). Di qui le critiche, segnatamente, di B. Croce (per il quale «l'atto del Pensiero» si riduce senz'altro «nel libito individuale»: *Conversazioni*

Lo stesso errore per difetto che affligge l'*ermeneutica*; pur, e anzi proprio, nella sua decisiva messa in luce dell'importanza fondamentale, quanto alla comprensione dell'essere, del linguaggio. La cui onnipresenza e intrascendibilità rilevata resta campata in aria senza un'adeguata fondazione. (Il sin troppo celebre aforisma di Gadamer – *l'essere che può venir compreso è il linguaggio*[23] –, da un lato si maschera da assioma, non essendo nulla più che un rilievo ipotetico o comunque "situazionale"; dall'altro lascia campo all'eventuale *esistenza* dell'"incomprensibile/ineffabile" e cioè a una riabilitazione della "cosa in sé", che un'inferenza adeguata sulla base dell'evidente divenire è in grado di rimuovere tassativamente, come ad esempio mostra il nostro Gentile – certo in Europa assai meno noto, ma teoreticamente ben più potente di Gadamer e del suo stesso maestro, Heidegger). Laddove è appunto sul fondamento dell'"evidenza" del divenire come diventar nulla e da nulla, da cui segue l'impossibilità di immutabili eterogenei e perciò contraddittori rispetto all'"evidenza" stessa, che si offre la condizione per *inferire* l'inaggirabilità del linguaggio, la cui *storicità*, unanimemente riconosciuta (e che si perde nella notte dei tempi), garantisce l'insuperabile e corrispondente non-immutabilità dei significati (cose o pensieri, perciò mai "definitivi"). Solo in tal modo potendo sostenere senza immediata contraddizione l'inoltrepassabilità del linguaggio e, correlativamente, il nesso "necessario" – *inautentico* – fra parola, pensiero e cosa («L'uomo è uomo in quanto parla»[24]; «nessuna cosa è dove la parola manca»[25]). Ciò che però l'ermeneutica – che tratta come premessa ciò che se mai è conseguenza (inferita sul fondamento del divenire) – nel suo astratto anti-metafisicismo, non può permettersi di affermare, trovandosi al più a *enfatizzare una situazione di fatto* (come tale inetta ad escludere il costituirsi di esperienze opposte)[26].

Di qui allora per noi, anticipavamo, la "necessità" – per coerenza nichilistica: *inautentica* nello sguardo del destino; incontrovertibile *in re* all'interno della terra isolata – di riscrivere la *Logica* hegeliana, integrando quanto già detto in chiave ermeneutica secondo una *fondazione semiotico trascendentale* dell'Assoluto in quanto Divenire (=Dioniso=Caso). Cfr. cap. VI, § 2. E, più in generale, i capp. V e VI.

(In ciò venendo in piena luce la *concreta* insostenibilità del *tentativo* da parte del nichilismo – cui in questo scritto diamo voce e il massimo vigore possibile – di resistere al divieto posto da Severino, che stiamo per esporre: cfr. prosieguo e cap. I, nota 41).

L'obiezione fondamentale che si fa innanzi a questo punto è allora la seguente: in quanto ἐπιστήμη il nichilismo nega sé stesso, nella misura in cui si trova, non diversamente dalla Tradizione, ad affermare esplicitamente il divenire nell'atto stesso in cui – in quanto sapere "incontrovertibile" e "definitivo" – implicitamente lo nega.

Infatti, scrive Severino:

Se la coerenza del nichilismo consiste nell'avvertire che gli immutabili dell'ἐπιστήμη rendono impossibile l'esser niente, perché anticipando e predeterminando il niente, lo entificano, e quindi rendono impossibile il

critiche, Laterza, Bari 1951, pp. 299-301) e di A. Del Noce (per il quale «il linguaggio teologico [gentiliano] non fa che coprire la nietzscheana volontà di potenza [individualisticamente intesa]. Si può dire che Gentile fu il notaio del nichilismo»: *Il suicidio della rivoluzione,* Rusconi, Milano 1978, p. 12). Sul gran tema della necessità di riformare l'attualismo gentiliano in base alle sue stesse ragioni, si veda F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo*, Postfazione di E. Severino, Pensa Multimedia, Lecce 2000.

[23] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, p. 954.

[24] M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979, p. 27

[25] Cfr. *ibid.,* Cap. V. Due clamorosi esempi – diciamo – di *categoricità*, notoriamente disdetta come tale ufficialmente e formalmente, ma anche, nello specifico (dunque senza controllo), esplicitamente praticata. Così la tanto magnificata ermeneutica si trova a dire quello che lei stessa proibisce. Ove tanto il dire quanto il proibire appaiono in tutta la loro nuda arbitrarietà (che è teoretica violenza, con buona pace del celebrato "dialogo" che ne dovrebbe essere l'alternativa).

[26] Cfr. E. Severino*, Oltre il linguaggio,* Adelphi, Milano 1992. Parte Terza.

divenire, giacché l'uscire dal niente (e il ritornarvi) è possibile solo se il niente è niente, *tuttavia* la coerenza del nichilismo non significa che con la distruzione dell'epistemico sia totalmente evitata l'anticipazione e quindi l'entificazione del niente.
Tale coerenza significa invece che tale anticipazione-entificazione è *ridotta al minimo*[27].

Se anche tale minimo fosse rimosso, resterebbe distrutto il senso stesso del divenire.

Nel divenire *non* contrastato dall'ἐπιστήμη, questa entificazione del niente è il minimo cui la coerenza del nichilismo può ridursi, una volta che essa si sia liberta dalla quantità di entificazione del niente costituita dalle anticipazioni epistemiche del niente. Ma che la coerenza del nichilismo *non* consista nella capacità di non contraddire, *simpliciter*, l'identità con sé che il niente deve possedere nel divenire, ma consista nella capacità di ridurre al minimo questo contraddire (cioè nella capacità di distruggere la quantità massima possibile di entificazione del niente, dovendo tuttavia rimanere all'interno del minimo di entificazione del niente che è richiesto dalla legge cui il niente, nell'apertura del senso del divenire, è inevitabilmente sottoposto), ebbene questo è daccapo un inconscio che *non può* entrare nella coscienza che il nichilismo ha di sé. L'inevitabilità della distruzione dell'ἐπιστήμη può diventare un "per sé" nella storia del nichilismo; ma alla condizione che il nichilismo non si renda conto dell'impossibilitò di liberare totalmente il niente dall'entificazione[28]

L'argomentazione di Severino è molto chiara: il nichilismo coerente *può* rendersi conto che "Dio" – e l'ἐπιστήμη che, in eventuale sintesi con la fede, lo esprime – entifica il niente violando perciò il principio dell'opposizione fra l'essere e il niente, senza il quale non c'è divenire, ma *non può* farsi consapevole che la legge stessa del divenire, inferita come verità, anticipa ed entifica a sua volta il niente, *formalmente* non differenziandosi dal pensiero della Tradizione[29]. E perché mai, se non perché si renderebbe conto che negando il principio in base al quale distrugge l'ἐπιστήμη (da Platone a Hegel e Marx), si troverebbe a negar sé stesso? (La "necessità" che, nel divenire, il niente non sia anticipato è tuttavia un modo di anticipazione del niente).

Si tratta, espresso in altro modo, dello *stesso* motivo per cui Leopardi, al culmine del suo rifiuto *filosofico* della Tradizione, *arretra spaventato*:

A un certo punto il Giocatore Nero [Leopardi] si convince che la realtà del mondo, la cui esistenza è assolutamente evidente, *smentisce* il "principio di non contraddizione". Ritiene di poter rilevare che è la realtà stessa a *mostrare* che l'essere è non essere, che lo stesso è e insieme non è. È qui che egli distrugge la propria vittoria sul Giocatore Bianco [la Tradizione]. Infatti, come può il Giocatore Nero ancora negare l'esistenza di ogni Eterno in base al rilievo che, se l'Eterno esistesse, il non essere sarebbe identico all'essere, e cioè che il "principio di non contraddizione" resterebbe violato? Negando questo principio, egli nega il fondamento della propria vittoria sull'avversario[30].

Ed è in fondo sempre questa la ragione che, sopraggiungendo in Nietzsche sotto altre spoglie – nel 1881, a Silvaplana, «a 6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo»[31] –, lo spaventa facendolo indietreggiare. Quando infatti gli appare la *necessità* dell'"eterno ritorno dell'uguale" (inferita, non

[27] *Destino della necessità*, cit., pp. 57-8.
[28] *Ibid.,* pp. 58-9.
[29] Significativamente, l'argomentazione è ripresa e ribadita tanti anni dopo (*Testimoniando il destino,* cit. pp. 334-7), per concludere che è impossibile che il nichilismo, giunto al suo culmine, «scorga che tale affermazione [=il Divenire posto come unica verità eterna] è insieme entificazione del nulla e che quindi è impossibile che essa sia una verità eterna: è impossibile che tale culmine scorga l'impossibilità di ciò che esso afferma» (*ibid.,* p. 336). Impossibile e al tempo stesso necessario! Il che «è inevitabile», trattandosi del «culmine a cui l'impossibile (ossia il contraddittorio…) [facendosi massimamente coerente con sé – e in questo senso "necessario"] può pervenire» (*ibid.*). Cfr. Cap. I, *NOTA 1*.
[30] E. Severino, *In viaggio con Leopardi,* Rizzoli, Milano 2015, p. 176.
[31] Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è,* trad. it. a cura di R. Calasso Adelphi, Milano 1969, p. 100.

diversamente dalla "morte di Dio" e dall'inesistenza dei "fatti", sull'«unico fatto fondamentale»[32] in cui consiste l'"evidenza" del diventar nulla e da nulla: cfr. cap. III), Nietzsche non può non imbattersi in questo, e cioè che la libertà in quanto tale[33], «implica necessariamente la non libertà dell'eterno ritorno; che il divenire dell'essere, in quanto tale, implica necessariamente il non divenire dell'essere. Mostra – evitando di riconoscerlo [evitando dunque di diventarne a pieno consapevole] – la contraddizione essenziale e inevitabile del divenire [non cessando infatti di affermarlo come assolutamente vero]»[34].

Ed è indubbio che il concetto (greco) del divenire come *diventar niente e da niente*, evocato da Platone e Aristotele (e anzi per primo da Parmenide) – rendendo esplicito il senso *ontologico* della "metamorfosi" (= diventar altro) presente in ogni forma di mito, dunque indirettamente già cogente in sede pre-filosofica (cfr. cap. VII, § 5) – risulta autocontraddittorio qualora appaia che il niente, predeterminato dal Divenire stesso (dalla sua legge), sia *insieme* la positività del niente in quanto destinato all'ente e perciò non-niente, ma possibilità, *esser possibile* (se il niente non fosse tale possibilità, allora il generarsi dell'essere sarebbe impossibile: il *puro* nulla cioè non ha la possibilità di esistere) e la positività del niente in quanto *essere stato* (risultato del diventar nulla da parte di qualcosa, diverso come tale, in quanto "mediato", dal niente *immediato* o "puro"). (E si badi: *possibilità di ciò che* incomincia e finisce, sul fondamento della *necessità che qualcosa* incominci e finisca: v. prosieguo e nota 45).

Il che importerebbe, per il nichilismo (autocoscienza del diventar niente e da niente), il riconoscimento del proprio errore in radice e dunque – al di qua della necessità di affermare l'eternità dell'ente in quanto tale e perciò del "divenire" come *apparire e scomparire degli eterni* – la coscienza che il *proprio stesso essere contraddizione*, ormai in piena luce, non può non essere negato (ancorché non se ne sappia ancora indicare l'alternativa). (Si pensi: non lo può, non già *perché* è contraddizione, ma *innanzitutto* perché si avvedrebbe di negare proprio quello che presuppone, di ricusare cioè quello stesso che lo costituisce e senza di cui non potrebbe esistere – e certo e perciò, scoprendosi in contraddizione. La quale infatti non è un "male" sinché non se ne vede in concreto la *ragione* per cui lo è: v. nota 1).

Ecco perché, dice Severino, il nichilismo, per restare in "buona salute", non può aver coscienza della *propria* malattia.

Per esemplificare il concetto ontologico-nichilistico del divenire entro la filosofia greca – una "dottrina": ché di questo, come mostra la testimonianza del destino, si tratta; per nulla affatto un'immediata "evidenza" e per di più non solo *una* teoria errata, sì anzi *la* radice di ogni errore, implicante cioè l'estrema *follia* e cioè la persuasione (inconscia) che l'ente è niente[35]; una *fede,* per

---

[32] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, trad. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2000, n. 708, p. 387.

[33] «La pura essenza della libertà è l'ἐπαμφοτερίζειν [=l'"oscillazione", il divenire: Platone, *Repubblica*, 479c] della cosa, la sua disponibilità all'essere e al niente. La libertà della volontà – ciò che è stato chiamato *liberum arbitrium*, ossia la "contingenza della decisione – si fonda [non essendo per sé un'evidenza d'esperienza: Kant lo sapeva] sulla pura essenza della libertà [cioè sul diventar nulla e da nulla – che, in quanto si ritiene che *appaia*, esige, per inferenza, che non esista alcuna forma di "determinismo" o "fato", la quale, daccapo, entificherebbe il niente dell'ormai e dell'ancor niente]» (E. Severino, *Destino della necessità,* cit., p. 412).

[34] E. Severino, *L'anello del ritorno,* Adelphi, Milano 1999, p. 369. Fondamentale, l'aggiunta: «Quei suoi critici – che non possono non muoversi all'interno della fede nel divenire [la stessa di Platone e di Nietzsche!] – si illudono invece di poter liberare il divenire e la libera volontà dell'uomo dalla contraddizione in cui questi due concetti si troverebbero per il fallimento del tentativo di Nietzsche di affermare l'eterno ritorno. Non possono vedere che non si tratta del fallimento di Nietzsche, ma del fallimento del senso stesso che l'Occidente ha attribuito al divenire. Il pensiero di Nietzsche non fallisce – in modo analogo a Leopardi, porta verso la luce la catastrofe dell'intero pensiero occidentale, e dunque anche del proprio» (*ibid.*).

[35] Due dunque le persuasioni fondamentali del nichilismo, l'una opposta all'altra: 1. L'ente è niente; 2. L'ente non è niente (secondo il "principio di non contraddizione", che scriviamo tra virgolette, per differenziarlo – e radicalmente – dal senso che esso assume nel destino). «Ma le due persuasioni non stanno sullo stesso piano: la prima – la persuasione che l'ente

altro, rimasta assolutamente indiscussa, alla base di ogni forma di pensiero dalla Grecia alla Tecnica, nel suo mostrarsi come una "verità" sempre più invasiva, sino a presentarsi infine come l'Unica[36] – si consideri questo testo tratto dal *Parmenide* (163 c-d) di Platone:

Quando diciamo che qualcosa non è, indichiamo l'assenza dell'essere, in ciò di cui diciamo che non è. E, dicendo che qualcosa non è, non affermiamo che tale qualcosa in certo modo non è e in cert'altro modo è: questo dire che non è significa invece assolutamente che ciò che non è non è in alcun modo e in alcun luogo e che in nessun modo partecipa dell'essere. Dunque non è possibile che ciò che non è sia, né che in qualsiasi modo partecipi dell'essere. *Ma il generarsi e il perire non sono altro che l'acquistare l'essere e il perdere l'essere* [corsivo ns.].

Il che significa, per l'ente che si genera, che "acquistare l'essere" è uscire dal proprio esser stato assolutamente niente; così come "perdere l'essere" è tornare nel proprio assoluto nulla. Ove il nulla assoluto è detto "proprio", ripetiamo, perché riguarda l'ente che si genera e si corrompe, e non, com'è chiarito definitivamente in Platone e Aristotele (contro Parmenide), la totalità dell'ente. «Si genera ciò che non è» ribadisce Aristotele (*Metafisica*, 1067 b, 31). Si tratta appunto dell'"evidenza" originaria che è *necessario affermare* (ἀνάγχη φανῆναι: Platone*, Repubblica,* 479 b) e che sarebbe "ridicolo", dice Aristotele, per la sua verità immediata, voler conseguire mediatamente (in forma dimostrativa): δῆλον δ'ἐχ τῆς ἐπαγωγῆς: Aristotele (*Fisica*, 185 a, 13-14).

E tuttavia, nonostante l'evocazione del nulla *assoluto*, stiamo mostrando con Severino che all' identificazione del nulla e dell'essere, di cui s'è detto, «non sfugge alcun modo di pensare che intende il divenire come l'uscire dell'ente dal nulla. [Infatti] Se l'ente esce dal nulla, il nulla, come possibilità, è essere»[37]

«Che il nulla sia insieme la positività dell'esser stato (e della possibilità) è una contraddizione che investe il concetto di annullamento e provenienza dal nulla – è la stessa contraddizione essenziale del divenire»[38].

A più riprese Severino ha mostrato l'impossibilità, contro la quale il nichilismo non può non scontrarsi, di pensare il nulla assoluto, che esso pur attribuisce al senso del divenire:

il nulla è la possibilità dell'essente che, nel tempo, incomincia e cessa di essere. Il nulla è la possibilità che l'essente (che ancora non è) sia; ed è anche la possibilità che l'essente (che di fatto è) non sia più: è la possibilità passata e futura dell'essente. Se il nulla non fosse la possibilità (passata e futura) dell'essente, nessun essente potrebbe incominciare ad essere e potrebbe cessare di essere (…) Ma la possibilità non può essere il nulla (…) è l'*essente* come possibile (…) è una forma dell'esser essente[39].

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, la

sia niente – è l'inconscio dell'Occidente, che l'Occidente (in quanto luogo del tramonto della verità dell'essere) *non può* raggiungere (o non può raggiungere senza che esso tramonti); la seconda – la persuasione che l'ente *non* sia niente, in quanto legata all'avvertimento che l'esistenza dell'ἐπιστήμη implica che il niente (del non ancora e del non più esistente) sia ente – è l'inconscio che l'Occidente *può* raggiungere» (*Destino della necessità,* cit., p. 54).

[36] «La qualità del divenire richiede che gli enti divenienti siano una quantità totale» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 224).

[37] *L'anello del ritorno*, cit., p. 337.

[38] *Ivi*, p. 401.

[39] *Oltrepassare,* cit., p. 103.

possibilità dell'essere (…) non è un nulla (…) È necessario che anche questo secondo nulla [in cui l'ente ritorna dopo esser stato] sia la possibilità di ricevere l'essere. Altrimenti l'essere non potrebbe mai annientarsi[40].

E in un suo studio su Leopardi ribadisce:

rimane tuttavia fermo, nel pensiero di Leopardi e in tutto il pensiero occidentale, che il nulla è la *possibilità* dell'essere (e dunque che il nulla è non-nulla). Per la tradizione filosofica, la possibilità di ciò che incomincerà ad essere *include*, insieme all'Essere necessario, il nulla in cui consiste ciò che è ancora nulla e che peraltro è la stessa possibilità di essere, di ciò che incomincerà ad essere; per il pensiero contemporaneo, a partire da Leopardi, che riflette esplicitamente su questo tema [l'allusione è al Pensiero 1645-6 del cosiddetto *Zibaldone*], la possibilità di ciò che incomincia ad essere *coincide* col nulla[41].

Questione decisiva quest'ultima, in cui si mostra che

quest'antinomia, cioè l'identità di nulla e di possibilità – ossia di *nulla* e di *non-nulla*, stante che la possibilità non è un puro e assoluto nulla, *nihil absolutum* –, 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, 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[42].

È cioè così chiarito che il "nulla" «è o appartiene alla possibilità dell'ente reale»[43]: nel secondo caso esso è in sintesi con Dio, e cioè con la forza infinita ed eterna che ha la potenza di trasformare il possibile in *realtà* (ove Dio non è Dio-creatore senza il nulla-possibilità; né il nulla è possibilità senza la forza di Dio); nel primo invece (quello in cui il nulla è, senza residui, possibilità), allora il nulla è *da solo* "onnipotenza": infinita possibilità che è infinita onnipotenza: «Ecco Dio», dice Leopardi (*Zibaldone*, P. 1646), cioè il «perpetuo circuito di produzione e distruzione» (*Dialogo della natura e di un islandese*) in cui consiste il Caso (o Divenire). Dioniso, direbbe Nietzsche.

Ma, diciamo allora, rispondendo all'obiezione: una volta appunto chiarito ciò, una volta chiarito cioè che «l'ente che esce dal nulla non è l'ente in quanto ente, ma l'ente in quanto ente reale»[44], non appare forse in modo altrettanto chiaro che l'entificazione del niente riguarda, correlativamente, *non* il niente in quanto "niente" (=esser possibile), ma il niente in quanto niente *di realtà*? Che è bensì *nihil absolutum*, ma, appunto, di "realtà" (così l'atto, come tale, è assoluto nulla nel corrispondente *essere* in potenza).

Stante quanto detto, *sembrerebbe* allora (se le conseguenze *necessarie* di questo tentativo non ne mostrassero sempre più profondamente l'*impossibilità*: si vedano in particolare i capp. V e VI) che il nichilismo coerente, assolutizzando il divenire, possa farsi consapevole, senza vacillare (dunque restando tale), *proprio di ciò* che Severino *gli vieta* (vedine il passo corrispondente a nota 28).

Si tratterebbe infatti di diventar consapevoli che il diventar nulla e da nulla, mantenuto come "evidente", va inteso come diventar nulla e da nulla *di reale*. E che non c'è alcun niente che, reso ente, *è e non è niente*: e cioè è niente e al tempo stesso ente. Quell'*impossibile* (stante che il divenire richiede l'opposizione dell'ente e del niente) dinanzi a cui il nichilismo arretrerebbe spaventato,

[40] *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 237-8.
[41] *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi,* Rizzoli, Milano1997, p. 53.
[42] E. Severino, *La buona fede,* Rizzoli, Milano1999, p. 39.
[43] *L'anello del ritorno*, cit., p. 336.
[44] *Ivi*, p. 337.

perché costretto a riconoscere che la distruzione della Tradizione importa *la propria stessa distruzione*.

Infatti, se è vero che *ogni* forma di verità – vigente, nella sua eternità attuale, non solo sul presente, ma anche sulla totalità del passato e del futuro – si impone sul divenire del mondo con la propria Legge, *sono però solo gli Immutabili della Tradizione* (greca, cristiana, scientifica, illuminista, idealista, comunista…) che entificano *il vero e proprio niente* (l'unico niente-niente), sovradeterminandolo (e così rendendo apparente il divenire), e cioè quell'ancor niente e quell'ormai niente che è niente *di realtà*. Non già cioè il "niente" in quanto possibile: non si entifica infatti …l'ente! Si tratta solo di comprendere che il diventar nulla e da nulla (contraddittorio naturalmente nello sguardo del destino, ma non per il nichilismo, che maschera l'identità dell'ente e del niente mediante il "quando": *quando* è, è; *quando* non è, non è: che c'è di più innocuo?) riguarda la *realtà* dell'ente, non l'ente in quanto tale (eterno come *possibilità*). E perciò, il nichilismo rigoroso che pone il divenire come l'unico eterno, non rende essente il niente, ma lascia che il possibile (ente) sia il possibile (ente) e il niente (di realtà) niente (di realtà). Non predeterminandolo, in quanto non lo sovradetermina rispetto alla propria stessa essenza.

E tuttavia – stante che il divenire come Assoluto (e cioè come "verità") non consiste *solo* nel Possibile, *ma anche nella sua esistenza necessaria* – va subito precisato, riducendo le pretese, che la predeterminazione/anticipazione (così come la conservazione) del nulla di *realtà* è comunque inevitabilmente implicata *proprio* dal nichilismo rigoroso, *ancorché*, daccapo, secondo quel livello *minimo* imprescindibile *onde, all'opposto della tradizione metafisica, il divenire è tutelato anziché distrutto*. Sulla base dell'"evidenza" irrinunciabile e suprema, questa – si potrebbe sostenere – è l'autocoscienza più rigorosa che il nichilismo può esibire: posta la Legge (unica) del divenire, necessariamente *qualcosa* accadrà, diventando *reale* (=realtà diveniente, divenire). La realtà storica essendo così anticipata (ed eternamente conservata) semplicemente come Divenire (=il divenire storico, cioè, come Divenire: eterna forma di tutti gli infiniti, non eterni contenuti), non *anche* secondo *ulteriori* e perciò contraddittorie "verità" (greca, cristiana, illuminista, idealista, comunista…), che rendono apparente e illusoria l'"evidenza" di base. In guisa, si diceva, che il divenire non si trova, come per la tradizione, affermato (esplicitamente: l'"evidenza" fenomenologica irrinunciabile di base) e negato (implicitamente: dalle strutture metafisiche incoerenti rispetto alla base). In tal modo, il divenire, all'opposto della tradizione, *proprio in quanto anticipato e conservato*, proprio perciò *non* è vanificato, ma *fondato*! In tal cornice *metafisico-antimetafisica*, l'"entificazione del nulla", ridotta al minimo, garantisce il massimo di differenza fra essere e nulla – che è dire la struttura stessa del divenire.

Ancora: nel Divenire come unico assoluto *coerente* rispetto all'"evidenza" d'esperienza, consiste infatti la Legge – la Verità, l'Assoluto, la Realtà –, che necessariamente regola *a priori* il divenire storico degli infiniti contenuti possibili: assolutamente nulla di realtà *come tali* (nella specificità loro cioè, prima di essere e dopo essere stati), essendo tuttavia eterni nella loro essenza trascendentale. Ove il nulla come possibilità – in contrasto con la metafisica della tradizione – è in sintesi con il *minimo* di necessità, che è sì Possibilità, ma in quanto *esistenza eterna e necessaria* del Possibile: *Necessità dell'esser possibile in quanto Divenire*[45]. Possibilità assolutamente posta. Che è dire:

[45] Si deve dire che se in cornice di trascendentismo (teologico) il "nulla" è *solo* possibilità (di essere), stante il carattere di mera accidentalità del mondo (=del divenire), che ci sarebbe potuto non essere, rispetto all'assoluta necessità dell'Ordinamento divino (così il cristianesimo – Agostino, Tommaso – rispetto all'incoerente "trascendentismo" greco); in cornice di immanentismo (teologico) il "nulla" incomincia tuttavia a rubare la necessità alla dimensione oltremondana di Dio, ed è possibilità solo per gli aspetti accidentali dell'essere (del resto a loro volta *aporeticamente* necessari come "accidentali", anche se non come *questo* o *quello*), essendo inteso anche come essenziale necessità di (eterno) divenire da parte del "sistema" della verità (si tratti dell*'ordo geometricus* spinoziano o, soprattutto e come inveramento del primo,

Necessità della contingenza. Ove il "nulla" è *sia* esser possibile (i contenuti), *sia* esser necessario (la forma) come per la tradizione; *ma* nel secondo caso *solo per quel tanto* che conferma, garantisce e fonda il divenire. E dunque sì, precisiamo (rispetto a quanto detto sopra): *come* la metafisica della tradizione, *anche* la metafisica nichilistica, *in quanto metafisica*, entifica il nulla *di realtà* (ἐπιστήμη del divenire: genitivo *soggettivo*!), ma, entificandolo – ecco la differenza sostanziale –, non anticipa gli eventi se non come "divenire" e perciò come assoluta imprevedibilità; o la realtà è cioè assolutamente predeterminata – e il nulla entificato – come massima imprevedibilità: innegabilmente previsto è l'assolutamente imprevisto: *il Divenire – l'autentica metafisica del divenire – non nega il divenire, lo fonda*.

Sin qui, *sembra che si potrebbe ancora tentare* (se le conseguenze necessarie di questo tentativo non ne mostrassero l'insostenibilità: già vi si allude in parentesi in questo stesso capoverso) *di sostenere* la tesi per cui il nichilismo, *precisando la propria identità metafisica*, può farsi consapevole, senza vacillare, di ciò che Severino *senz'altro* gli nega. (Restando naturalmente coperto che il concetto di diventar niente e da niente – sia pur in quanto niente *di realtà* – importa necessariamente l'affermazione che l'ente (reale) è niente: questo è ciò che il nichilismo, come tale, *non può* vedere senza tramontare). (Per chiarezza, è forse anche il caso di aggiungere qui, in breve parentesi, che se già all'inizio di questa sezione, sia pur solo formalmente, è stata avvistata la "necessità" di sollevare il divenire in quanto "verità" a "sistema" – si veda il richiamo a Hegel di nota 20 –, il prosieguo dello scritto, confermando l'anticipazione, mostrerà nel modo più concreto il carattere illusorio del tentativo, espresso in queste pagine e oltre, di ridurre al "minimo" l'entificazione del niente: si vadano in particolare i capp. V e VI, in cui il nichilismo rigoroso, eretto – secondo una "necessità" per altro *impossibile* – a "struttura categoriale" *determinata*, e cioè appunto a "sistema", si trova ad anticipare il nulla *di realtà* ben al di là della necessità, intrinseca al divenire *astrattamente* inteso, di diventar, genericamente e minimalmente, "qualcosa").

Torniamo al tema in questione.

In questo *euristico* tentativo di conseguire speculativamente il confine ultimo cui il nichilismo può (e anzi *deve*, nel senso che è *necessità* che accada, oltrepassando in sé le *proprie* contraddizioni) spingersi senza vedersi allo specchio come Errore e Follia e perciò tramontare, *si potrebbe cioè insistere*, obiettando a Severino che *altro* è la salvaguardia del nulla – esplicitamente pensato in connessione necessaria con l'essere nel divenire, *ma anche, insieme e al tempo stesso, implicitamente isolato* – in quanto astrattamente inteso (ciò che la metafisica *del* divenire: genitivo *soggettivo*, inevitabilmente altera *entificandolo*), *altro* la salvaguardia del nulla mantenuto in concreta connessione con l'essere (ente) nel divenire, onde la metafisica (coerente) *del* (=in cui consiste il)

---

della struttura *dialettica* dell'*Idea* hegeliana); laddove in cornice (conclusiva) di immanentismo ateo (nichilismo rigoroso), la necessità del vecchio Dio e del "sistema" (deterministico/dialettico) è tutta trapassata al Divenire, onde il "nulla" è possibilità per la totalità (specifica) dell'ente *tranne quel minimo* (che è però un massimo in quanto Essenza universale e Verità), in cui consiste il Divenire stesso: o tutto è contingente tranne il diventar ente (=ciò che nell'immanentismo teologico era una parte – l'"ombra" del Sistema dialettico –, diventa così l'Intero, assolutamente posto nella sua Radice, non più contraddittoriamente eterogenea). Se dunque nel primo caso la possibilità (= il nulla-possibile) è dominata da una necessità che le è totalmente altra, mentre nel secondo le è parzialmente altra, nel terzo (coerenza del secondo che è coerenza del primo) è la stessa della possibilità medesima. Il che significa: *necessità* che, senza soluzione di continuità e dunque incessantemente, il niente diventi essente (=necessità che il divenire sia) e, al tempo stesso, assoluta e libera *possibilità* che diventi *questo* o *quell*'essente specifico (= possibilità che il divenire sia in un certo modo) e, correlativamente, necessità che l'essente diventi incessantemente niente come *questo* o *quello* (=necessità che tutto si annienti: si tratti di "fatti" o "interpretazioni"), ma non come "essente", che è dire come divenire: l'unico Essente essenziale (=restando eterno il divenire).(Ciò che vale – si badi – ancora a prescindere da quanto indicato nel capoverso seguente e, soprattutto, reso del tutto esplicito ai capp. V e VI. Si tratta dunque di un importante rilievo, che tuttavia ancora indugia nell'intendere il "divenire", per altro assolutamente posto, come astrattamente isolato dalla "necessità" di costituirsi a "sistema").

divenire, entificandolo non lo altera affatto (=non lo "entifica" *oltre misura*), giacché nella sua concretezza non si tratta del "nulla" isolato e immediato, ma del *divenire stesso*: ciò che la metafisica in parola tutela, garantisce e fonda. In quanto destinato, nel divenire, all'ente, il nulla *è bensì entificato*, ma – esso che in concreto non è nulla vuoto (astratto, isolato), ma il Divenire medesimo – , diversamente dalla metafisica della Tradizione, *non più che* come Divenire (onde è un esser sé – l'esser sé del divenire – non altro da sé). Sì che proprio questa (e solo questa) entificazione del nulla è quell'unica Legge in cui il divenire stesso consiste. Come riconosce lo stesso Severino «tale Legge è infatti diversa da ogni altra, perché essa è ciò per cui il divenire è divenire, mentre ogni altra (in quanto "Necessità" che entifica il nulla) impedisce al divenire di essere divenire»[46]. La quale, ripetiamo, proprio entificando il nulla – e cioè anticipandolo e conservandolo come Divenire: prevedendo il Tutto come assolutamente imprevedibile –, proprio perciò (se non vi si vede l'entificazione contraddittoria del nulla astratto, immediato e isolato) salvaguarda l'insuperabilità del Divenire (onde nella contraddizione astrattamente rilevata, andrebbe invece vista la concreta e compiuta fondazione del divenire[47]). E perciò delle previsioni *filosofiche* (=epistemiche, non statistico-probabilistiche: non più che "tendenze") che su di esso, in quanto assoluta verità (nello sguardo della Follia), trovano il proprio fondamento (come a loro modo Hegel e Marx sostengono, concependo «la storia come sviluppo della "ragione" – ossia della negazione della contraddizione»[48]).

Infatti, posto il nulla del futuro è bensì vero che nulla è prevedibile, ma proprio perciò – incontrovertibilmente (l'"incontrovertibilità" del nichilismo, è chiaro, non del destino: *inautentica*) – *tutto* è formalmente prevedibile e previsto *come assolutamente imprevisto*. A suo modo Gentile, il cui «antiassolutismo non va concepito astrattamente»[49] o anche non va preso alla lettera, se non altro perché nella sua Opera è disseminata anche l'altra "lettera", quella della definitività "hegeliana"

---

[46] *Storia, gioia,* cit., p. 42.

[47] La contraddizione – seguita la nostra *euristica* obiezione al divieto severiniano (v. cap. I, nota 41) – colpisce il nulla astratto (implicitamente reso avulso dalla concretezza sua come nulla destinato all'ente in quanto divenire), non il divenire. Ma è questo, non quello che il nichilismo coerente proclama (del tutto esplicitamente in Nietzsche e Gentile – mentre Leopardi *tende*, non senza oscillare (cfr. Cap. II, § 2), a tributare la palma dell'eterno solo al nulla assoluto: «il principio delle cose […] è il nulla»: *Zibaldone di pensieri,* I, cit., P. 1341, p. 484»). In relazione a cui l'inevitabile entificazione del nulla, stiamo sostenendo, è il suo stesso concreto porsi come nulla-destinato-all'ente = Divenire. Tolta quella è tolto questo, il nichilismo stesso e, ovviamente, il problema della sua coerenza. (L'*eccesso per astrattezza* di Leopardi mina la stessa verità del Divenire, da un lato, facendola *derivare* da altro e cioè dal nulla e perciò guardando, dall'altro lato, al nulla nullo come forza originante – dunque, daccapo e inevitabilmente, come Possibilità. In tal guisa preesistendo «alla produzione della possibilità […] la possibilità della possibilità prodotta (*et sic in indefinitum*)»: E. Severino, *Cosa arcana e stupenda,* cit., p. 246. Un "eccesso" *ante litteram* (di astratta salvaguardia del divenire) rispetto a tutte le successive negazioni indiscriminate di *ogni* immutabile sino ai giorni nostri. La "perpetuità" ("eternità") del «circuito di produzione e distruzione» (*Dialogo della natura e di un islandese*) andando intesa come tale, in Leopardi, non già *di diritto* (o assolutamente parlando), ma solo *di fatto*: «da che le cose esistono»: *Zibaldone,* II, cit., P. 1623, p. 581. Un tratto di questo errore (detto in breve, ma ci torneremo: cap. II, § 3) consiste nel non vedere che "Dio" – comunque lo si intenda – muore *sull'evidenza del divenire*: 1) inferito perciò come eterno, dunque come eterna Legge e Regola che 2) contraddirebbe sé stessa rimanendo una astratta possibilità senza attuazione: Regola… di nulla. (Una possibilità che non sia "essere in potenza" non potendo significare altro «che una possibilità in relazione alla quale non si siano ancora realizzate le condizioni che fanno della pura possibilità una potenza reale a essere e non essere. Quel loro non essersi ancora realizzate implica cioè che il puro possibile abbia già, come tale, la *potenza reale* di trasformarsi nelle condizioni che ne farebbero una potenza reale. Se infatti il puro possibile non avesse quella potenza reale – se cioè non fosse già esso qualcosa che non è un puro possibile, ma una potenza reale [potenza di esser potenza] –, esso (…) sarebbe un impossibile»: E. Severino, *Fondamento della contraddizione,* Adelphi, Milano 2005, pp. 109-10).

[48] E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p. 155. Salvo dover (=*Müssen*: non dando ascolto a me, ma al *Lógos*) riformare la "ragione" hegelo-marxiana in chiave di *assoluto* dialettismo: non già *senza* "sistema" (è l'astrattezza di Gentile e del suo attualismo), ma in relazione *al divenire* come "sistema". Non metafisica "sul" divenire, ma *del* divenire: genitivo soggettivo. Con tutte le inevitabili conseguenze auto-distruttive che ne scaturiscono (capp. V e VI).

[49] F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano,* cit., p. 148 (se ne veda per intero il Cap. II): «Orbene, così stando le cose [in chiave attualistica] (e non c'è dubbio che così stieno) […] questa è la verità» (G. Gentile, *Introduzione alla filosofia,* Sansoni, Firenze 1981, pp. 174 e 178).

(ufficialmente rinnegata): «… e il mondo tutto [una volta che la "verità" attualista è giunta definitivamente – "hegelianamente" – a sé] ci si svela come *soggetto* [=Divenire!][50]». (Con buona pace, naturalmente, del suo credersi, proprio in quanto attualista, «cristiano, anzi cattolico»[51]; non essendo del resto necessario, come acutamente rileva Aristotele, esser per davvero convinti di tutto ciò che si dice). Cfr. cap. IV, § 2.

In guisa che tale *filosofica* (non scientifica) previsione non è «un tentativo di orientarsi nell'accadimento casuale del mondo, anticipandolo in condizioni di insuperabile incertezza»[52], ma, all'interno della Follia (dunque, certo, inautenticamente), ha valore *assoluto* (ciò che poi il destino autentifica, non già confermando la *verità* della Follia, ma la sua *coerenza*: l'autentica necessità di spingersi verso la propria più rigorosa identità). Chiediamo infatti: forse che – sull'"evidenza" del diventar nulla e da nulla – gli dèi possono ritornare (Hölderlin)? No certo (Leopardi). Dunque formalmente il futuro è prevedibile (ancorché, *materialiter,* solo come imprevedibile), dunque si tratta di una "destinazione", non di una mera "tendenza". E di essa deve dirsi che la contraddizione ravvisata dal sottosuolo della filosofia del nostro tempo (Leopardi, Nietzsche, Gentile: all'unisono, ancorché ciascuno a suo modo) a carico della Tradizione è condizione *inautenticamente* necessaria *e sufficiente* per prevedere l'accadimento del suo necessario oltrepassamento (la civiltà della Tecnica, in quanto illimitata – "Dio è morto" – volontà di potenza)[53].

Ulteriore obiezione: anche ammesso ciò, si dirà allora che si tratta di una "necessità ipotetica" «che cioè riguarda il rapporto tra i contenuti dell'interpretazione [nulla di categorico cioè]; e dunque in assoluto è qualcosa che rimane un problema, ossia non è una necessità del destino della verità»[54].

---

[50] G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica,* II, Sansoni, Firenze 1982, p. 5. Per tornare un istante all'"hegelismo" gentiliano (come di *ogni* filosofia! – che non può non presentarsi come "verità", fosse pure espressione del problematicismo più radicale), si considerino passi come questo (non c'è che l'imbarazzo della scelta: v. cap. IV, § 2): «L'uomo? Si può dire che sia l'uomo se ben si rammenta che ogni uomo è più che uomo, almeno virtualmente, e destinato perciò a montare sopra sé stesso» (*Filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze, 1950, p. 60), «per cui arriverà, prima o poi [non già per caso o avventura!], alla più perfetta coscienza di sé [=avvento dell'attualismo: da *in sé* a *per sé*] …» (*ibid*., p. 269).

[51] Il riferimento è all'esordio della sua celebre conferenza, tenuta il 9 febbraio 1943 all'Università di Firenze, *La mia religione* (Le Lettere, Firenze 1992). Cfr. nota 19 e, soprattutto, cap. IV, § 2.

[52] E. Severino*, Intorno al senso del nulla,* cit., p. 65.

[53] Come più volte Severino ha rilevato (*La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, II, 4; *La Gloria,* Adelphi, Milano 2001, pp. 46-7; *Oltrepassare*, cit., p. 617, *Capitalismo senza futuro*, cit., cap. 24, *Storia, gioia,* cit. p. 40), Hegel e Marx considerano il rilevamento della contraddizione di una situazione storica come condizione *necessaria e sufficiente* per dedurre l'accadimento di uno stato del mondo in cui tale contraddizione è tolta. Severino ha mostrato (nei luoghi citati) che tale rilevamento non è sufficiente per sé, ma in quanto – nello sguardo del destino (che contrariamente al nichilismo non partecipa della contraddizione) – quella situazione storica, se intesa come inoltrepassabile, si troverebbe ad essere *sub eodem* verità ed errore (in merito si veda soprattutto *Oltrepassare*, cit. cap. X, § 2 e *Storia, gioia,* cit. Parte prima). D'altra parte – diciamo – gli *aristotelici* Hegel e Marx, *inautenticamente* certo (nel loro essere inconsapevolmente immersi nel nichilismo del diventar altro), proprio questo presuppongono *implicitamente*: la contraddizione non può essere verità. (Anche nella terra isolata la contraddizione appare infatti come negata, ancorché questa negazione sia «solo la volontà di negare la contraddizione, ossia non è la negazione [da parte del destino] senza il cui apparire l'apparire della contraddizione è impossibile» (*Oltrepassare,* cit., pp. 600-1); come a dire che nella terra isolata un errore è negato da un altro errore «a cui compete peraltro una *coerenza* maggiore [rispetto alla pura essenza del divenire] dell'errore oltrepassato»: *ibid.* p. 606). Giustificati per di più dal loro comune *immanentismo,* che, come tale, esclude la possibilità che la (totalità della) contraddizione sia bensì tolta, ma in una dimensione trascendente (così ad esempio per l'hegelismo scettico di F. Bradley, in cui le contraddizioni del divenire – considerate insuperabili nel "mondo" – sono tolte, non si sa come, nella Realtà spirituale assoluta e cioè in Dio).

[54] E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 48. V. anche *Oltrepassare*, cit., p. 604. Tutti i contenuti appartenenti alla terra isolata – enti empirici, concetti filosofici, teorie – non sono che interpretazioni, ipotesi, contenuti di fede. Ciò di cui la stessa terra isolata, ormai epistemologicamente avveduta e raffinata, è ben consapevole. Si tratta del resto della conseguenza della convinzione circa l'inesistenza di una "Verità" assolutamente incontrovertibile. Nonostante ciò, particolarmente rimarchevole è che l'*esistenza della storia* (dell'universo e dell'uomo), *non è a sua volta trattata come ipotesi*: «…l'*unica*

Questione ripresa in *Intorno al senso del nulla* (I, 10) (se ne faceva in qualche modo cenno in nota 12).

Un'obiezione che non aggiunge però nulla a quanto già detto: "necessità ipotetica", in fondo, significando la necessità *inautentica* che è in grado di conseguire (nello sguardo del destino) la terra isolata e cioè tutt'altro dall'autentica necessità del destino; e tuttavia, al proprio interno, cogente e assolutamente imprescindibile, perciò irresistibilmente trascinante verso il proprio stesso coerente completamento: 1. sia perché la contraddizione è esplicitamente negata anche dalla Follia (che non sa di esser tale, ma che pur vuole esser sé e non altro – dunque non: sé e *insieme* ciò che impedisce tale esser sé); 2. sia e soprattutto perché – *praeter intentiones* – una "mano invisibile" guida *il destino del diventar altro verso il compimento perfetto del proprio "esser sé"*, altrimenti essendo oltrepassabile solo relativamente o in parte e perciò, in qualche misura, *inoltrepassabile* (=negazione dell'esser sé del destino).

Si tratta allora di tener ben fermi i due piani: l'inconsapevole isolamento dal destino (la Follia) da un lato e il destino dall'altro, inclusivo come tale dello stesso isolamento errante e dunque dell'errore in verità (=dell'errore nello sguardo della verità: concetto concreto del concetto astratto dell'astratto).

Per il nichilismo coerente, che ci sia qualcosa piuttosto che il nulla – che cioè qualcosa esca dall'esser stato nulla – è casuale. Come è casuale che accada il pensiero in cui viene affermata questa casualità […]
È con queste precisazioni [intimamente leopardiane: il Caso stesso è casuale: v. nota 47] che il nichilismo coerente non può essere una "filosofia della storia né "filosofia della storia della filosofia", essendo entrambe degli immutabili in cui, oltre alle connessioni che sono necessarie sulla base di certi presupposti [come tali, ipotetici], affermano l'accadimento necessario di tali presupposti [non più dunque assunti come tali] e di tali connessioni. Ad esempio, presupposto l'Atto puro aristotelico, il nichilismo coerente può riconoscere la necessità (secondo il senso che ad essa compete all'interno del nichilismo) che il dualismo di Atto puro e materia prima eterna sia superato nella concezione emanazionistica di tipo neoplatonico e nel creazionismo di gran parte della filosofia medioevale e moderna; ma che Aristotele abbia pensato l'Atto puro e che il neoplatonismo abbia pensato l'emanazionismo e il creazionismo, sono, per il nichilismo coerente, accadimenti casuali. O anche: presupposta l'indipendenza della realtà rispetto al pensiero, il nichilismo coerente può sì riconoscere che essa sia superata dal dubbio cartesiano che il contenuto "oggettivo" del pensiero corrisponda alla realtà da esso indipendente; ma insieme afferma la casualità dell'accadimento del realismo naturalistico e del suo superamento da parte della filosofia cartesiana. Analoghe considerazioni si possono fare relativamente alla storia della scienza[55]

Come a dire, con Leopardi, *nulla* è eterno (eterno è solo il nulla: «Sola nel mondo eterna…», cantano le mummie di Ruysch, evocando la morte come annientamento). Dunque nemmeno il Caso (=Divenire= perpetuo circolo di creazione/distruzione=Natura matrigna). (Cfr. nota 47 e cap. II, § 2).

Meditando criticamente anche sulla legittimità teoretica di questa esigenza leopardiana di sostenere *ante litteram* la negazione di *qualsivoglia* forma di eternità, come tale ritenuta, senza distinzioni di sorta, contraddittoria (sulla base del diventar altro "evidente": v. intanto finale di nota 12), ci preme innanzitutto sottolineare che se *e poiché* il Caso è inferito (sia pur inautenticamente) come "verità", allora esso – *all'interno della terra isolata dal destino* (in cui i contenuti sono ormai sì riconosciuti tutti, sulla linea più avanzata, come "interpretazioni", *ma non il loro diventar nulla e da nulla*!) – non

dimensione che lungo l'intera storia dell'Occidente non è stata ancora considerata come interpretazione, ma come verità originariamente e assolutamente evidente» (E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, p. 193). «Questa incoerenza, troppo vistosa per non essere notata dalla cultura che la produce, è un sintomo di grande rilievo. Il sintomo che trapela dal *sottosuolo* di tale cultura» (E. Severino, *Storia, gioia,* cit., p. 16). (Ed è chiaro che la negazione della "verità" non è espressione di astratto scetticismo, giacché è un'inferenza (inautenticamente) necessaria compiuta sulla base della verità inconcussa (creduta tale) del diventar nulla e da nulla. Sì che non c'è alcun assoluto *tranne* il divenire).

[55] E. Severino, *Intorno al senso del nulla,* cit., pp. 33-4.

può avere necessità *ipotetica*. Proprio per *coerenza* teoretica. Non può cioè essere inteso (così in Leopardi) come una Necessità *di fatto* (non eterna), avente alle proprie spalle il nulla: se infatti il Divenire stesso si generasse, esso, come *risultato* di un processo, *esisterebbe prima* di generarsi. Sì che il divenire generatosi sarebbe sempre *un certo* divenire (empirico, parziale), non *il* Divenire (trascendentale, totale nella forma). Ma ciò che non può incominciare (che è contraddittorio che incominci) non può che essere *necessario ed eterno di diritto*[56]. (Ciò che vale, diremmo, anche per l'"essere-evento" di Heidegger, pure per il quale il Divenire può divenire e anzi originariamente diviene, "accade"[57]). Generandosi poi *da niente*, bisognerebbe ammettere che il niente (vuoto, *absolutm*) generi e dunque sia *forza generante*, dunque essere, non niente. E perciò, non: niente immediato o astratto (vuoto, assoluto: *ex nihilo nihil fit*), ma niente concreto: niente-destinato-all'ente (=Divenire). (Cfr. Cap. II).

All'interno dunque del nichilismo la "necessità" dell'esistenza del Divenire (dedotta dal divenire fenomenologicamente manifesto) non può essere un'ipotesi (v. nota 53). Non: *se* c'è il divenire, allora…; ma: *poiché* c'è divenire, *poiché* cioè il divenire innegabilmente – secondo il senso che all'"innegabile" compete in seno al nichilismo – appare, allora il Divenire – non il niente nullo – è l'unico assoluto coerente con l'"evidenza" d'esperienza, non contraddicendola. (Né può essere un'ipotesi al di fuori del nichilismo, giacché nello sguardo del destino è anzi errore, e anzi l'Errore). Di modo che, all'interno della Follia, non può apparire casuale (se non per eccesso di scetticismo, astrattamente negativo di *ogni* forma di immutabilità) il pensiero che afferma la casualità del tutto. Esigente dunque, come tale, di esprimersi compiutamente come "filosofia della storia (della filosofia)": un'immutabile, daccapo, certamente (un "sistema": capp. V e VI), ma inevitabile, perché del tutto congruente e conforme all'immutabilità del Divenire (l'unica coerente con l'"evidenza" di base). (Un'immutabile implicante come tale, dal suo punto di vista, la totalità "sistematica" dell'errare

---

[56] Il che non importa, si badi, l'esistenza di un divenire *infinito* alle nostre spalle: contraddittorio anch'esso, giacché sarebbe impossibile il presente; ma che il Divenire in quanto "verità" – non diversamente dall'Idea hegeliana (con tutte le inevitabili conseguenze *auto-distruttive che esso comporta*: capp. V e VI) – è eterno ed eternamente incomincia in quanto autoproduzione logica ("storia ideal eterna") e, in successione e a quella conforme, come storia effettuale. La quale dunque ha inizio (il suo passato non è infinito) sul fondamento di sé come Divenire trascendentale eterno. Sì che il divenire storico incomincia e dunque risulta non da un processo storico a sua volta (*et sic indefinitum*), ma dal Processo in quanto tale (risultato eterno di un eterno svolgimento). (Così, il cristianesimo, con Agostino, pensa che Dio non crea *nel* tempo, creando, nell'eternità, *il* tempo. Salvo che in questo caso il tempo/divenire si trova creato – immaginosamente – dal proprio contraddittorio, mentre in quello, nel linguaggio identico e differente, di Spinoza e Gentile, entrambi grandiosi riformatori del cristianesimo tradizionale è *causa sui* o *autoctisi* – almeno nelle intenzioni, più coerenti in Gentile, meno in Spinoza).

[57] Vorremmo di passata contestare l'interpretazione comune secondo cui l'"essere" di Heidegger vale senz'altro come "apparire" (l'analogo 'debole' cioè dell'Io trascendentale eterno del suo maestro Husserl). È Heidegger stesso a precisare infatti che se l'"essere" vale come *Lichtung* (=radura), il termine *Lichtung*, nonostante le apparenze contrarie, non ha nulla a che vedere con *Licht* (=Luce e cioè, fuor di metafora, "apparire", "coscienza, "pensiero"). *Lichtung* non deriva da *Licht*, ma dal verbo *lichten*, "diradare". «Questo è da tener presente per la differenza tra *Lichtung,* radura e *Licht*, luce». Resta la possibilità di una connessione tra di esse, «ma giammai è la luce che crea [idealisticamente] la radura […] La *Lichtung* [=l'"essere"], la radura, è l'Aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente» (M. Heidegger, *Tempo ed essere,* trad. it., Guida, Napoli 1980, p. 173). Di cui la "luce" – l'apparire – è momento: momento della *Lichtung des Seins*: l'Apertura stessa in quanto accadere – libero, casuale, accidentale – *dell'apparire di qualcosa*. Non più Io che non-Io, ma – vien da pensare all'Assoluto di Schelling (depotenziato nichilisticamente) – la Radice (il Fondamento-senza-fondamento) di entrambi. L'"essere" dunque – con Leopardi – come l'originario e sempre attuale diradarsi del Niente; l'aprirsi stesso del Niente: evento casuale, fattuale, ognora flagrante e attuale, senza "ragione", «onde tale originario Gesto si accampa nel Nulla e non è più che un casuale, indefinito prolungarsi, potendo interrompersi fra un istante. Sì che in tanto è Qualcosa e però "essere" – l'*Aprirsi stesso del Niente* – in quanto è divenire» (F. Farotti, *Per una riforma del pensiero di Heidegger,* in *Il concetto dionisiaco della vita. Uno studio sul nichilismo,* Mimesis, Milano-Udine 2009, pp 33 e 28). (Si badi: non Radice trascendentale eterna; né mero contenuto empirico: l'"essere" di Heidegger, come il "Dio" di Leopardi – la possibilità onnipotente (il Caso) – non è inteso né come infinito ed eterno né come mera finitezza: esso vale di fatto (*tenta* di valere) solo come più-che-finito; per di più inteso come non *tetico*: esso "lascia essere" gli enti, non li produce. Del tutto inspiegabilmente del resto, visto che Heidegger è lontano anni luce dal pensarli come *eterni*!).

categoriale – la storia della onto-teologia metafisica come affermazione e *insieme* negazione del divenire – non consistente in concetti ipotetici, ma a loro volta "categoricamente" *derivati* dalla categoria prima: il Divenire: cap. VI).

E in ogni caso: se il niente nullo fosse la "Verità", sarebbe pur *qualcosa* nel suo esserlo – e, inevitabilmente, qualcosa di *eterno*:

> La suprema verità eterna del nichilismo, il quale vorrebbe tener ferma – nell'ultimo passato e nell'ultimo futuro del tutto – l'assoluta negatività del nulla, è invece quell'Essente eterno che è appunto il positivo significato di tale assoluta negatività. *L'esser nulla, da parte del tutto, nel suo più lontano passato e nel suo ultimo futuro*[58] – il significato di questa sequenza –, pertanto, non è un nulla, non è l'assoluta negatività del nulla: la suprema verità eterna del nichilismo afferma *qualcosa*, non è un nulla, un non dire; ma, proprio perché vuol dire qualcosa, il nichilismo, nonostante ogni intenzione contraria, vuole l'eternità di questo qualcosa, *è* cioè (credendo di essere l'opposto di ciò che esso *è*) la volontà che tale qualcosa sia il supremo Essente eterno[59]

Cioè a dire: la contraddizione del "nulla che è"[60], onde il nulla è una contraddizione tra l'assoluta negatività del nulla e il positivo significare che compete all'"assoluta negatività del nulla" (quest'ultima essendo un significato – l'"assolutamente insignificante" – avente fuori di sé la positività del proprio significare) può dirsi che si presenti, *in chiave metafisica*, nel nichilismo coerente (qui, ancora una volta, prescindendo dalla "necessità" interna di doversi sollevare a "sistema", poco più avanti invece, proprio così intendendolo), come Radice logico-ontologica della totalità dell'ente. Ove il positivo significato di nulla (il nulla-essere), assurto metafisicamente ad *Arché*, vale come "esser possibile": nulla come "infinita (morto Dio) possibilità d'essere" (e perciò anche come infinita onnipotenza: «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, possiamo dire, la stessa cosa»[61]). «Un Dio tenebroso, ma pur sempre appartenente alla schiera degli dèi della tradizione metafisica»[62]. «Ecco Dio», scrive Leopardi[63] (anticipando il Dioniso nietzscheano di 60 anni). Per le ragioni (nichilistiche, inautentiche) dette, non potendo però, al tempo stesso sostenere, per astratta purezza negativa e cioè senza distinguere fra eternità "cattiva" (contraddittoria del divenire) e "buona" (fondativa del divenire), che «il principio delle cose, e di Dio stesso [il Dio leopardiano: l'infinità possibilità che è infinita onnipotenza=Dioniso], è il nulla [=niente nullo]»[64].

La "morte di Dio" – la morte di *ogni* eterno diverso da Dioniso – non è canzone d'organetto, si diceva, solo in quanto incontrovertibilmente inferita (secondo il senso che avverbio e verbo possiedono nella terra isolata) sulla base fenomenologicamente (creduta) manifesta del diventar nulla e da nulla. Ciò che – anche questo si diceva – il destino "conferma", non già avallandone il retroscena ontologico (che anzi smaschera come estrema follia), ma mostrando che, all'interno della persuasione del diventar altro, l'*insuperabilità* della non-morte di Dio (quale che ne sia la forma di sopravvivenza, incluso il "cattolicesimo" del tutto *sui generis* di Gentile) – dunque la contraddizione fra Tradizione (essa stessa autocontraddittoria) e la civiltà della Tecnica – si costituirebbe come errore e verità *sub eodem*, dunque come esistenza impossibile di un non-esser sé. (Il che varrebbe anche nel caso in cui

---

[58] «Pare [= appare] che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obietto il morire. Non potendo morir quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono» (G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre,* in *Operette morali*, Garzanti, Milano 1982, p. 287).

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

[60] Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. IV. Cfr. nota 4.

[61] G. Leopardi, *Zibaldone…*, cit., II, cit. P. 1645-6, p. 591.

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

[63] G. Leopardi, *Zibaldone…*, cit., II, cit., P 1646, p. 593.

[64] *Ibid.,* I, P. 1341, p. 484. V. note 46 e 54.

la Tradizione, smascherata nella sua contraddizione, fosse bensì formalmente e ufficialmente negata, ma non concretamente superata da una nuova, concreta situazione storica – ciò che significherebbe: solo *astrattamente* negata, dunque negata e non negata). Il volto complementare di tale (inautentica) incontrovertibilità negativa è la positività eterna di Dioniso. Se e poiché il diventar altro appare (all'interno di tale fede non riconosciuta come tale, ma assunta come verità immediatamente nota), allora il suo "destino" consiste nella posizione del Caso come la stessa verità ultima ed eterna; non più concepita dunque come un che di eterogeneo rispetto al divenire d'esperienza (in linea con la metafisica tradizionale), ma come *questo stesso assolutamente pensato*. Due battute estremamente coerenti di Gentile: «Il trascendentale è lo stesso mondo empirico assolutamente pensato»[65]; «L'esperienza storica è sempre la stessa esperienza pura»[66].

Com'è noto, Nietzsche afferma che «i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni»[67] –, una tesi questa, circa l'intrascendibilità del linguaggio, su cui è ampiamente cresciuta l'ermeneutica heideggeriano-gadameriana (limpidamente anticipata in tante pagine gentiliane[68]) senza davvero mai darne ragione, sempre sull'astratto presupposto che ogni "ragione" è nemica del divenire della vita, fosse pure la ragione stessa del divenire (di cui il carattere *storico* delle parole sarebbe la garanzia ultima). Perdendo anzitutto di vista che Nietzsche nega il "fatto" – le *verità* di fatto cioè, ove i fatti si creano e si annientano bensì, ma se "veri" (in quanto fatti *di diritto* o verità di fatto), essi resterebbero eternamente tali, conservandosi come passato e anticipando il futuro – sulla base, assunta come innegabile, che il divenire è «l'unico fatto fondamentale»[69]. Da cui l'*inferenza negativa* come di "Dio", così dei "fatti" (che, si diceva, in quanto eternamente "veri", orienterebbero, annientandolo, l'ormai nulla e l'ancor nulla, in tal modo vanificando il divenire ritenuto innegabile), in cui *eo ipso* consiste la fondazione del Divenire come unico assoluto, «nulla potendo essere storico se non è tutto storico»[70].

Sul cui "fondamento" – se certamente non ogni determinazione può assurgere allo stesso grado di necessità (così le determinazioni empiriche, non essendo altro che contenuti ipotetici di interpretazioni storiche) – si deduce, si diceva poco sopra, la necessità dell'esistenza della totalità del *negativo* "categoriale" della Verità-Divenire (cfr. cap. VI, §§ 1-2). La quale implica, per la natura

---

[65] *Sistema di logica come teoria del conoscere,* II, cit. p. 138.

[66] *Genesi e struttura della società,* Le Lettere. Firenze 1994, p. 185.

[67] *La volontà di potenza*, cit., n. 481, p. 271.

[68] Qualche esempio fra i molti possibili: «l'idea e la parola non sono due termini da accoppiare, bensì una cosa sola, un solo atto»; «…la parola non è veste dell'atto psichico che esprime, ma lo stesso atto psichico»; «La lingua non è veste del pensiero: è il suo corpo stesso» (*Sommario di pedagogia come scienza filosofica,* I, Sansoni, Firenze 1982, rispettivamente pp. 60 e 62-3); «Pensare è impossibile senza parole» (*Filosofia dell'arte,* cit., p. 195; «Pensiero e parole, perché nelle parole è il pensiero» (*ibid.,* p. 209); «la lingua nel suo complesso e in ciascuno dei suoi elementi» non può intendersi che «come una formazione *storica* sempre aperta» (*ibid.,* p. 210). Ma è sorprendente rilevare che anche in questo è Leopardi che apre la via: nel suo "materialismo" (che nulla ha a che vedere col materialismo settecentesco: si veda ad es. l'*"*operetta morale" *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* e il relativo commento di E. Severino ne *Il nulla e la poesia,* ci., pp.33-6), Leopardi guarda alla "materia" come eterna *hýle,* in quanto eterno divenire (v. *ibid.* cap. II). Sì che esser "materialisti" significa negare lo "spirito" in quanto appartenente a una sfera *diversa* ("divina") di eternità. Ebbene, è su questa "base" che Leopardi afferma che «tutto è materiale nella nostra mente e favella. L'intelletto non potrebbe niente senza la favella, perché la parola è quasi [=come] il corpo dell'idea la più astratta» (*Zibaldone*, II, P. 1656, p. 596). Chiosa Severino: «Il pensiero è legato al linguaggio *perché è legato al divenire* […] Non solo è qui anticipata la sostanza della "svolta linguistica" del pensiero contemporaneo, ma è anticipata in quella sua *inevitabilità* che è quasi sempre lasciata sullo sfondo dalle diverse forme di filosofia del linguaggio del nostro tempo. Questa inevitabilità è assente sino a che non ci si rende conto che il legame e l'"immedesimazione" di pensiero e linguaggio è *conseguenza necessaria* [corsivo ns.] della distruzione di ogni eterno e di ogni immutabile [escluso il divenire stesso]» (*Cosa arcana e stupenda*, cit. p. 96).

[69] *Ibid.,* n. 708, p. 387. (Sia pur di passata ricordiamo che lo stesso concetto nietzscheano dell'"eterno ritorno dell'uguale" – in genere così ermeneuticamente imbarazzante – è dedotto sull'evidenza del divenire, al fine di negare che qualcosa – il "così fu" – sfugga, costituendosi *eo ipso* come un immutabile, al divenire della volontà di potenza. In merito abbiamo già citato varie volte il formidabile studio di E. Severino, *L'anello del ritorno*. Cfr. cap. III, § 2).

[70] G, Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* II, cit., p. 296.

dialettica della verità (che è tale in quanto *negazione della negazione*, altrimenti limitandosi a un dogmatico asserire; ciò che vale *formaliter* anche per il *destino*), l'oggettività delle eterne "categorie" corrispondenti alla "storia ideal eterna" (dell'"Idea" sì, ma in quanto Caso!): Radice *eternamente* – ma anche antinomicamente: cap. V, § 2 – autoprodottasi come "storia ideal eterna" della "storia che corre nel tempo". Onde, per quanto possa apparire paradossale e anacronistico, «la successione dei sistemi di filosofia, registrati nella *storia*, è la *medesima* della *successione* delle determinazioni concettuali proprie dell'idea [riformata in quanto Caso], *rispetto alla deduzione* logica»[71]. (Come già accennato nell'*Implicatio* e come sarà ribadito più avanti – cap. I, § 2 –, *il tentativo* di difesa del nichilismo – consistente bensì nell'ammissione dell'anticipazione del nulla-di-realtà, ridotto tuttavia al minimo indispensabile –, a fronte della "necessità" di tale "sistema", inevitabilmente naufraga. Per la "costruzione" del "sistema" in forma "necessaria e concreta", ma, insieme, antinomica, ancora una volta rinviamo ai capp. V e VI).

Qui l'ermeneutica – nel suo *fondamento*, cioè, cui sdegnata volge le spalle – trova la propria più autentica (*inautentica* rispetto al destino) "ragion d'essere". L'intrascendibilità del linguaggio non potendo valere, già si diceva, come punto di partenza (premessa: immediata, dogmatica), sì come risultato (conseguenza: mediata, dedotta): *ogni* cosa è storica *perché* non c'è cosa là dove la parola – che è essenzialmente storica (garanzia di storicità) – manca. *E cioè perché* non c'è cosa *extra interpretationes*, che è dire al di fuori del divenire attualistico/ermeneuticamente inteso. (Le "cose in sé" costituendosi immediatamente come un immutabile vanificante l'evidenza innegabile). Non c'è cosa senza parola non "perché" di fatto le cose, ora, stanno così (che sarebbe un'acquisizione ben misera), ma *perché* c'è il divenire, che è (inferito come) il Tutto.

Donde, dicevamo sopra, la necessità di riscrivere la *Scienza della logica* nel segno della semiotizzazione trascendentale del Divenire (cap. VI, § 2), unica categoria positiva (nelle sue immediate e analitiche implicazioni, delle quali è l'unità trascendentale). Necessità della Forma, dunque, in quanto struttura – nella sua inautenticità, comunque assoluta. (L'opposto contraddittorio – unitamente alla Tradizione e anzitutto alla posizione preliminare del diventar nulla/da nulla: *gigantesca forma del positivo significato di nulla allargato perciò a "sistema"* – della struttura originaria del destino; laddove, rispetto alla *pura* categoria-Divenire, la Tradizione vale come il suo interno e opposto contrario-dialettico).

(E "inautentica", s'è detto, perché la sua "incontrovertibilità" nega quell'entificazione del nulla operata dalla Tradizione, che l'assolutizzazione del divenire, di cui l'inferenza leopardiano-nietzscheana è la corretta autocoscienza, *comunque* ripropone, nella misura in cui il nulla, diventato (nel divenire) identico all'ente, è perciò stesso "entificato" (ancor prima che in concreto lo diventi) – onde si trova a negare quel che condivide. Il passo innanzi consistendo tuttavia nel *tentativo* di ridurre la contraddizione per quantità: da doppia a singola. La Tradizione infatti tien sì fermo il divenire in cui il niente, diventando ente, si trova entificato, ma anche anticipando e conservando nell'Ordinamento eterno l'ancor nulla e l'ormai nulla, *passa il segno* (del divenire), entificando *ulteriormente* il niente, attribuendogli un volto diverso – platonico, cristiano, idealista, comunista, capitalista… – dal *puro caso*. La coerenza nichilistica per la tutela del divenire esige (nell'*illusione* di non aver a che fare, di contro alla tradizione, con alcun "sistema") l'annullamento di quest'ultima forma di entificazione, non potendo venir meno alla prima, senza cancellare senz'altro il divenire stesso).

Ove invece che eliminare astrattamente il "sistema della verità" – ché significherebbe eliminare assurdamente la "verità" (ma con che pretesa di verità?), dunque anche la verità dello stesso divenire –, lasciandone l'ingombrante incombenza alla Tradizione, bisognerà invece far fronte, per coerenza

[71] G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia,* in *Lezioni sulla storia della filosofia,* trad. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 568.

interna (non per critiche dal di fuori), a una *dilatazione a ritroso* dell'Idea riformata nichilisticamente. Nel senso che anche il Mito come rileva Aristotele (*Metafisica*, I) è, in qualche modo, espressione "filosofica". E cioè relativa all'apparire di Dioniso – del divenire –, ancorché non in forma ontologica, bensì secondo l'immediatezza di una coscienza ancora filosoficamente "ingenua", come indeterminato "diventar altro" (=metamorfosi, trasformazione). Rispetto alla cui minaccia, il Mito costituisce, per millenni e in ogni luogo della terra in cui si è manifestato, il primo Riparo. Sino all'esplicarsi dell'ontologia implicata nel concetto di "trasformazione"; in guisa che, dinanzi alla durezza del *diventar nulla* (anziché del meno straziante "andar altrove", dove comunque si continua a *essere*) è richiesto un Riparo più affidabile, in cui riporre la vera salvezza. La nascita della filosofia è appunto la *sintesi* dell'apparire come "evidenza" del diventar nulla e da nulla e della ricerca, con sbocco ritenuto positivo, del Rimedio metafisico (cap. VII, § 5).

Restando fermo che la "filosofia della storia (della filosofia)", all'interno della terra isolata, è "necessaria", nel senso che *l'esser sé del diventare/essere altro* tende a quella coerenza che non solo *può* conseguire, ma anzi *deve* – cioè è necessità che consegua. E cioè *necessario* – autenticamente, nello sguardo del destino – che la terra isolata,

> prima del proprio tramonto, la accresca [la coerenza] fino al livello massimo consentito. Infatti una coerenza limitata è contraddizione, ed è necessario che la situazione storica avvolta da questa contraddizione sia oltrepassata dall'accadimento della situazione storica in cui tale contraddizione è tolta – e, questo, sino a che la terra isolata abbia raggiunto, prima del proprio tramonto, il massimo livello di coerenza possibile[72].

Giacché,

> la concretezza di tale tramonto implica l'apparire concreto della terra isolata che tramonta e quest'ultimo apparire implica che l'isolamento si mostri in tutta la sua radicalità, compiutezza, le quali implicano a loro volta che la Follia dell'isolamento appaia nella sua piena coerenza e dunque nella sua capacitò di oltrepassare, al proprio interno, le contraddizioni che essa è in grado di rilevare[73]

D'altra parte l'orizzonte "severiniano" di questo scritto guarda al nichilismo – all'isolamento della terra dal destino della verità – come a ciò che è destinato a tramontare definitivamente e ad essere oltrepassato (e conservato "in carne ed ossa") dalla terra che salva. Così, anzitutto (ma non esclusivamente), la trilogia *La Gloria, Oltrepassare* e *La morte e la terra* – migliaia di indimenticabili pagine, in fondo, di un *unico* formidabile Libro (come del resto, s'é già detto, l'intera Opera di E. Severino) –, che conducono oltre *Destino della necessità*, in cui il tramonto dell'isolamento resta ancora un problema.

Laddove appunto, si stava dicendo, la concretezza del tramonto implica la più piena coerenza e concretezza dell'oltrepassato. Intesa, tale coerenza, in quanto «fede [avvertita come innegabile verità] nel diventar altro [che] non vuol essere ostacolata, ma vuol essere senza limiti sé stessa […] vuole avere quella assoluta coerenza con se stessa, che è anche la sua concretezza e radicalità»[74].

Di qui l'esigenza teoretico-speculativa di una filosofica ricostruzione del passato nichilistico e di una parimenti filosofica previsione del futuro – fondate sul senso della contraddizione nello sguardo del destino (alla cui base sta il "fondamento della contraddizione", in quanto necessità che essa appaia «*come negata*, e come negata *dal destino della verità*»[75]; e insieme, ma in forma inautentica, entro lo stesso nichilismo (negata da una "volontà" che è a sua volta contraddizione) – circa i tratti

[72] E. Severino, *Storia, gioia,* cit., pp. 61-2.
[73] E. Severino, *Oltrepassare,* cit., p. 624.
[74] *Ibid.,* p. 594.
[75] *Ibid.,* p. 600.

fondamentali dell'*ordine* in cui si dispone la diacronia della terra isolata (anzitutto come Mito, Filosofia, Tecno-scienza[76]), per presentarsi *in tutta compattezza* all'appuntamento col suo tramonto.

Che è tramonto del sistema dell'*odio* – e dell'"amore" stesso, se questo è inteso come *dare l'essere* all'amato, presupposto dunque come nulla. In tal guisa mostrandosi identico all'odio, in quanto volontà che l'odiato sia (restando o diventando) nulla. (Il fondamento dell'odio consistendo nella separazione; dunque, ontologicamente e preliminarmente, nella separazione dell'ente dal proprio essere – gli essenti non potendo perciò essere davvero "uniti" se non come assolutamente separati fra loro. Donde guerra di ciascuno nei confronti di ciascun altro. Laddove l'"amore" consiste nell'illusione – nell'essenziale incoerenza, *pendant* della metafisica della tradizione – di costruire unità sul fondamento della separazione: fantasticando come nessi necessari quelli che non sono altro che nessi accidentali).

Il *vero amore* consistendo nell' «apparire della necessità dell'essere degli "amati": qualcosa è "amato" in quanto appare, nel destino, la necessità del suo essere»[77]. Dunque la necessità che il vero Io – l'Io del destino, fondamento e retroscena inconscio dell'io empirico della volontà – scorga in tutto ciò che via via gli accade «ciò che egli è eternamente»[78]. Dunque il tramonto definitivo del nichilismo e il "primo" mostrarsi della Gioia, in cui incomincia ad apparire l'eterno e inesauribile cammino della libertà della Gloria dalla terra isolata del nichilismo (cap. VIII).

[76] Cfr. E. Severino, *Storia, gioia,* Parte prima. Cui, per la medesima necessità (autentica), va aggiunta l'epoca della *testimonianza del destino* da parte dei popoli destinati a ciò. Il tratto ultimo della "storia" dell'isolamento, in cui appare la Prima Luce del Giorno, ma ancora avvolta dal linguaggio (che è una forma della volontà, dunque dell'errare), sia pur nominante Ciò che sta oltre ogni linguaggio (ed errore). Laddove questo ultimo tratto non può che apparire nel destino: «non può avere cioè alcuna corrispondenza nella storia inautentica [rispetto alla quale non può dunque non restare invisibile], ossia nella storia del mortale in quanto appare nella terra isolata» (*ibid.*, p. 66). (Si vedrà però, nel prosieguo, che fra l'epoca della Tecnica e l'epoca di tale Testimonianza, lo scrivente ritiene debba necessariamente trovar posto (categoriale, anzitutto) il *concetto dionisiaco della vita* – e della tecnica: cap. VII).

[77] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 166.

[78] E. Severino, *La Gloria,* p. 527.

I

NELL'ORIZZONTE DEL NICHILISMO

1. L'ASSOLUTO È IL DIVENIRE

Una volta giunto (in linea di principio) al culmine di sé, il nichilismo non può non scoprire di avere nelle proprie ossa Hegel (in genere malamente accantonato, sia pur, inconsapevolmente, non per caso), il quale a sua volta ha nelle proprie ossa la Grecia (la nascita stessa della filosofia: Hegel non nomina mai Anassimandro, ma la sua filosofia ne è il commento più alto e profondo), che è dire l'idea (inaudita rispetto al Mito) di *verità incontrovertibile* e perciò di un correlativo, innegabile sapere: l'ἐπιστήμη, innanzitutto inteso come evidenza fenomenologica del divenire in quanto "oscillazione" – ἐπαμφοτερίζειν (Platone, *Repubblica*, 479 c) –: irrequieto dibattersi (ἐρίζειν) dell'ente fra l'uno e l'altro (ἐπί τὰ ἀμφότερα) degli opposti: l'essere e il nulla. Ma anche, al tempo stesso, delle condizioni logico-metafisiche del divenire stesso riguardanti un eterno, assoluto Principio (*Arché,* "Dio") in cui, *in qualche modo*, ogni cosa necessariamente preesiste prima di generarsi e continua ad esistere dopo essersi corrotta. "In qualche modo": se infatti vi preesistesse e vi si conservasse in *ogni* modo, allora tutto sarebbe eterno sì che il diventar nulla e da nulla (l'ἐπαμφοτερίζειν), assunto come evidenza indiscutibile, sarebbe ridotto a mera apparenza ed errore; se invece in *nessun* modo, allora il nulla genererebbe, sì che sarebbe essere, non nulla (donde il teorema *ex nihilo nihil fit*, dedotto dal "principio di non contraddizione": βεβαιοτάτη ἀρχή, dice Aristotele nel IV libro della *Metafisica*). La grandezza di Hegel consiste anzitutto nell'assumere questa eredità innalzandola a "sistema", onde la filosofia si presenti come un'*unica* scienza (in svolgimento: eterno e temporale) e non come la commistione casuale di contrapposte e autonome visioni del mondo (oggetto, ciascuna, di eventuale preferenza: *davvero nulla di meno filosofico* – va ribadito oggi anche più di ieri).

(La filosofia di Hegel come il commento "più profondo" del frammento di Anassimandro? Certamente. D'altra parte l'idealismo hegeliano, *iuxta propria principia*, è stato "riformato" e portato in sé dal neoidealismo di Croce e, soprattutto, Gentile: non un'operazione estrinseca, ma un'immanente, indispensabile esigenza teoretica, onde rimuovere la contraddizione che in Hegel – in cui sulla potenza dell'inquietudine dialettica grava l'ombra del Sistema – impedisce al divenire di esser compiutamente sé stesso: v. *NOTA 1*).

Secondo la grande lezione di E. Severino, il "nichilismo" è la storia stessa dell'ἐπιστήμη in quanto configurazione – in coerente, irresistibile progresso – *del divenire*. Come a dire, contro ogni apparenza, che è la storia (della liberazione) *del divenire*: il vero e unico protagonista. La "storia", cioè, come lo sviluppo della "ragione-del-divenire", ossia della negazione della contraddizione in quanto negazione di tutto ciò che – evocato intenzionalmente come condizione di possibilità del diventar nulla e da nulla – si rivela, se mai, a un'indagine più critica, condizione *di impossibilità e annientamento* dell'"evidenza" e dunque del piano-base dell'ἐπιστήμη stessa (che in tal guisa si scopre autocontraddittoria: per sé presa e in tutti i suoi derivati socio-politico-esistenziali: si tratta dell'essenziale *contrasto* che l'ἐπιστήμη si porta in seno in quanto, *insieme*, persuasione dell'esistenza del diventar nulla e da nulla e volontà di anticipare tale diventare, sopprimendolo).

In genere non ci si avvede che "Dio" – platonico-aristotelico, cristiano, spinoziano, hegeliano e persino marxiano e marxista (ma anche il capitalismo ha i suoi "assoluti", come tali differenti dal

divenire, che tuttavia non osiamo chiamare "Dio") – non è posto in *prima* battuta, ma *sulla base* (angosciante), considerata fuori discussione, del diventar nulla/da nulla, onde quella che ne dovrebbe essere la *ratio essendi* – rispetto alla *ratio cognoscendi* – ne è invece la tomba. Giacché la potenza creativo-annientante in cui consiste il divenire non può non apparire *impossibile* (dunque mera illusione, apparenza) a fronte della potenza *infinita* (della verità), in cui consiste "Dio"[1]. Come dire che *al Monte di Dio si sale col cuore già pieno del diventar nulla*. Ora, se la distinzione tradizionale fra *primum per se* (Dio: *ratio essendi*) e *primum quoad nos* (diventar altro/nulla e da altro/nulla: *ratio cognoscendi*) non si presenta affatto come assurda, in realtà (e senza uscire dalla propria stessa logica) essa importa l'esistenza di due dimensioni fra loro *contraddittorie*, come tali escludentisi reciprocamente. Né può dirsi che tale reciproca negazione valga *alla pari*, stante che se il divenire è inteso come immediata, innegabile autoevidenza, "Dio", immediatamente, si presenta invece come "problema". Sarà dunque necessario rilevare che la *ratio cognoscendi* – l'esperienza evidente del divenire – non può trovare la propria *ratio essendi* in un'*Alterità* del tutto eterogenea e anzi contraddittoria, non potendo non essere la stessa *ratio* di base assolutamente posta e teoreticamente fondata: due modalità di *una stessa ratio*, non "due" *rationes*!

Così dunque in Grecia il divenire – il diventar (*identico* all') altro (un altro ente o l'assolutamente altro: niente) –, primo incontrovertibile, mostrandosi come l'innegabile scambio dell'essere col nulla e viceversa (anche in Parmenide, che per negarlo lo deve pur, necessariamente, avvistare e riconoscere), ecco che, in quanto sotterraneo protagonista, già nega (dialetticamente: cfr. cap. VI, § 5) sé medesimo, conservandosi tuttavia un ruolo, sia pur di cenerentolesca marginalità (=il divenire, riconosciuto come innegabilmente manifesto, per "ragioni metafisiche" finisce tuttavia per riguardare solo l'ente *derivato*, *accidentale*; così il *dolore*, che non toccherebbe la sostanza dell'uomo sempre salva nell'*Arché*). A partire da tale inessenzialità, andrà riappropriandosi irresistibilmente di sé – il dolore ampliando i propri spazi in proporzione – lungo un tormentato cammino (si tratta del "ritmo" speculativo della "storia dell'Occidente" in quanto storia della *libertà*[2]), in cui, se continuamente si trova, anche parimenti incessantemente si perde (proprio in quello in cui si trova) – si trova perdendosi, si perde trovandosi –; non mai rinunciando a sé; sino al punto, non trovandosi da presso (in se stesso cioè), e pur di non rinunziare all'assolutezza sua, di proiettarla fuori di sé nel "cielo" del Dio cristiano (Dio onnipotente/onnisciente, assoluto signore del divenire –, di contro a sé come "coscienza infelice") e cioè *nel proprio assoluto opposto*[3]; per poi, si diceva, lentamente svoltare, e così "felicemente" recuperandosi – *liberazione della libertà* (v. nota 2) –, sino a sapersi

[1] Come tale (precisando): 1) nella sua trascendenza, già da sempre compiuta e perciò non mancante di nulla: il divenire non solo è superfluo, ma non può proprio esistere; 2) nella sua immanenza (statica o dialettica che sia), già da sempre formalmente realizzatasi (si pensi ad es. all'Idea hegeliana di partenza; ma anche il Comunismo è fuori discussione che si presenti come *la* "verità"), in tal guisa assoluta dominatrice del divenire empirico-storico, riconosciuto tale solo entro gli argini inviolabili di quella, onde il suo rapporto col nulla è in verità rapporto con l'eterna Legge (sì che, come diventar nulla e da nulla – come concreto divenire imprevedibile: l'evidenza fenomenologica riconosciuta per prima dalla stessa tradizione –, si risolve in mera apparenza).

[2] Altamente significativo in merito l'*incipit* di *Destino della necessità*: «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, 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» (*op. cit.,* p. 19). La libertà infatti non ha un significato soltanto etico (come si crede), ma innanzitutto ontologico. «Nel suo significato ontologico la libertà è la situazione in cui gli essenti non sono legati indissolubilmente né al loro essere e nemmeno al loro esser nulla» (E. Severino, *Oltre l'uomo e oltre Dio,* Il Melangolo, Genova 2002, p. 51). "Libertà" è anzitutto *libertà dall'essere e dal nulla* – perciò negazione dell'eternità dell'ente, dunque alienazione estrema (sia che sia intesa come liberazione *necessaria* e cioè come *determinismo*, sia come liberazione *libera* e cioè come *contingenza e libero arbitrio*). Cfr. *Implicatio*, nota 33.

[3] Si rilevi: "assoluto opposto" che, in quanto assunto come *vero*, ne sarebbe il *contraddittorio* (*aut-aut*), in quanto invece il Divenire è (coerentemente) posto come l'*unico* vero, ne è il (necessario) momento dialettico negativo: l'opposto *contrario.*

speculativamente come l'*unico* attore ("Dio è morto": è l'annunzio della *gaia scienza* nietzcheana – "gaia" solo per il "superuomo", tremenda per l'"uomo") e per conseguenza a "vedere" la storia (filosofica) del mondo come la *sua* storia (in cui ogni "altro da sé" non è che ombra ed erramento: necessario contraddirsi del "Vero", per essere compiutamente sé come altro dal suo altro. (E del resto: forse che il Divenire non è Divenire? E perciò quell'Unico Immutabile includente, come negata – e dunque come sua *storia ideal eterna* –, ogni altra forma di immutabilità).

Tutto ciò, si diceva, a partire dall'auto-avvistamento pristino (in Anassimandro, Parmenide, Eraclito e lo stesso Eschilo: ma solo nei versi che ci restano di Parmenide ne è resa per la prima volta esplicita la forma ontologica[4]), che nell'atto stesso del suo apparire, già declina da sé, suscitando "orrore" (*thaûma*) a sé (nella figura dell'"uomo": cfr. cap. VI, § 5), perciò in forma auto-negativa: come trovandosi dinanzi a uno specchio, ma avendo smarrito la propria più profonda identità. Se dunque la filosofia nasce da *thaûma* (Aristotele, *Metafisica,* I, 2)*,* allora vuol dire che, come la nottola, si leva a cose fatte: con l'"uomo-filosofo", il quale dunque (avendo ormai soppiantato l'uomo «che ama mito», e che è, a sua volta, «in certo qual modo, filosofo»[5]: *ibid.*), tien sì fermo (e una volta per tutte!) *sé* nella veste autentica del divenire (l'*evidenza suprema*, come tale innegabile, che perciò è *necessario affermare*: ἀνάγχη φανῆναι: Platone*, Repubblica,* 479 b; oppure che sarebbe "ridicolo", per la sua verità immediata, voler conseguire mediatamente, dunque in forma dimostrativa: δῆλον δ'ἐχ τῆς ἐπαγωγῆς: Aristotele, *Fisica*, 185 a, 13-14), ma anche e al tempo stesso, andando alla ricerca di un Riparo più sicuro di quello promesso dal Mito (nel quale, come a prefigurare in forma pre-ontologica la storia dell'ontologia, l'auto-negarsi del Divenire, nei millenni, è oscuramente già attivo: cfr. cap. VII, § 5): il riparo costituito dalla verità incontrovertibile, Fondamento e insuperabile Regola di ogni divenire, svelata dall'ἐπιστήμη. L'innegabile Difesa rispetto alla Minaccia. Così, stiamo dicendo, l'Aurora fulgente e tremenda del divenire ontologico è fin da subito diventata la grigia sera della metafisica. «Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è

[4] Si rilevi che «Parmenide è anche il primo (l'unico) pensatore ad affermare nel modo più esplicito che le cose sono niente» (E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p. 193), in tal modo aderendo nella forma più radicalmente coerente e inconsapevole – *nello sguardo del destino* – all'essenza del divenire: affermare che l'essente esce e torna nel niente significa infatti affermare che l'essente è niente. Così, nell'atto stesso in cui presagisce con potenza ineguagliata l'essenza del destino – *l'essere è eterno* –, in quello stesso atto porta inconsapevolmente allo scoperto l'essenza esplicita del nichilismo. Seminatore di entrambi i sentieri. Onde Leopardi, per interna coerenza (Parmenide dichiara eterno l'essere, ma riconosce l'*evidenza* del diventar nulla, tentando vanamente di dichiararla al tempo stesso *irreale*), porterà a compimento l'intuizione del Greco, rilevando che l'impossibilità «che le cose sieno cose» (*Zibaldone…*, cit., I, P. 411, p. 261) – la necessità cioè che siano nulla – è il fondamento dell'impossibilità di qualsivoglia eterno, incluso l'"essere" indeterminato parmenideo. (Un velo di carta separa Parmenide e l'Oriente da Leopardi e cioè dal nichilismo "perfetto").

[5] Perché e in che senso? Nel senso che il mito (l'epoca millenaria del mito, accertata secondo i criteri della terra isolata) sopraggiunge necessariamente (nello sguardo del destino), come oltrepassamento della contraddizione dell'esistenza umana che precede l'avvento del mito. Nel senso che, sin da principio, l'"uomo" *vuole* e volendo è assolutamente certo di quel che accadrà (se non altro di ottenere *il provare* a ottenere). «Sennonché la certezza, essenzialmente presente nel decidere, è spesso delusa. Il prevedere fallisce (nemmeno il tentare riesce). Il futuro torna a essere una notte profonda. Ogni passo è un'insidia. La volontà è risospinta nell'incertezza, cioè nel non decidere, nella morte […] La volontà deve essere certa del futuro [se non altro come certezza di tentare], ma la certezza non riesce a tenersi ferma. Questa è la *contraddizione* dell'esistenza umana che precede l'avvento del mito» (E. Severino*, Storia, gioia,* cit., pp. 47-8). (Formalmente è la contraddizione che avvolge *per intero* la storia dell'isolamento: *l'impotenza della volontà di potenza*: v. *ibid.,* p. 64). Ebbene, «il mito è il modo originario in cui questa contraddizione è oltrepassata. Per vivere, la volontà incomincia a *volere,* oltre ad aria, sole, cibo, riparo, piacere, *la conoscenza del Senso del mondo*. Tale Senso illumina ogni futuro perché ogni futuro dovrà sottostare a quel Senso» (*ibid.,* p. 48). Qui, tutta la grandezza, ma anche il limite del Mito – denunciato dalla Filosofia come verità meramente creduta e perciò come verità non vera. Una contraddizione che l'epoca della Filosofia oltrepassa necessariamente, mediante la contraddizione in cui essa pur consiste (più coerente però di quella smascherata), a sua volta necessariamente aperta ad essere a tempo debito oltrepassata. *Così l'esser sé del diventar altro cerca sé come sé e non altro.* Così il destino dell'esser sé "spinge" la sua stessa negazione ad esser sé: *destino del diventar altro.*

invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo»[6].

Traduciamo nel differente contesto: non "*una* figura della vita", ma *la* Vita stessa – il divenire – è così resa "vecchia". Nel senso che l'ἐπιστήμη, anticipando, coi suoi "schemi" supposti immutabili, il futuro (e dunque ciò che essa stessa riconosce come l'ancor *nulla*), conculca e soffoca l'evidenza imprevedibile e sempreverde dell'«infinita empiria»[7], rendendo "vecchio" (perciò meno angosciante) ciò che, nell' autocreazione del divenire, è invece sempre nuovo («*appare sempre qualcosa di nuovo*»[8]), e, al tempo stesso, "uguale" quello che è invece sempre differente («L'organo più grossolano vede molta uguaglianza apparente»[9]). Conoscenza? Solo «un'utile [all'"uomo"] *falsificazione*»[10]. «Non "conoscere", ma schematizzare, imporre al caos tanta regolarità e tante forme, quanto basta per soddisfare il nostro bisogno pratico»[11].

Di contro a ciò, direbbe Dioniso (con il Mefistofele di Goethe): «Grigia, amico mio, è la teoria, e d'un bel verde aureo l'albero della vita» (*Faust*, I).

Gli infiniti colori della vita! (Si pensi alle Avanguardie pittoriche novecentesche e in particolare all'Espressionismo, esplicitamente ispirato da Nietzsche). Non già un'*inessenziale* aureola fantasmagorica, vanamente cangiante, che, come pulviscolo *hegeliano*, ruota attorno al sistema immobile dell'eterna Essenza (*nihil sub sole novi*); ché anzi è proprio questa – il cosiddetto "mondo vero" della metafisica, di contro al mondo "apparente" del divenire (Nietzsche) – ad essere un fantasma: esangue e irreale e anzi nullo (se non in quanto *errare*), a fronte dell'"evidenza" conclamata di quello. Che *se e poiché* c'è, non può non esser l'Intero. Così il servo hegeliano, rovesciando il proprio ruolo, cessa perciò d'esser tale e diventa esso il "signore": *dominus sui*. Infatti, tolto di mezzo il mondo vero (l'essere eterno divino), forse che ci rimane quello apparente (il divenire)? «Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente*!»[12]: «*imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza* [del divenire coerente con sé]»[13]. Di cui il "superuomo" – tramontato col "mondo" vero" il suo correlativo e cioè l'"uomo" – è l'"idealistica" autocoscienza (cfr. cap. IV, § 1).

L'"uomo": il *mortale*. Quale è già e così si avverte l'"uomo" prefilosofico o arcaico: *in qualche modo*. E cioè più indeterminato e sfumato, perciò meno doloroso e straziante nel suo esser ancora sottratto alla terribile esplicitezza (filosofica) del diventar *nulla e da nulla* che cova nell'"evidenza" delle *metamorfosi* mitologiche.

("Trasformazione" implica necessariamente infatti – in relazione a un "sostrato" che permane – uscire e tornare nel nulla e, in questo senso, "creazione/distruzione": posto X come sostrato, se Xa non si annientasse come tale e cioè *come* la sintesi Xa, non diventerebbe mai la nuova sintesi Xb, a sua volta, come tale, *inesistente* quando c'è ancora Xa – o il suo essere in potenza in Xa è il suo stesso esser *niente* in atto. E in ogni caso: che le cose vengano *dal nulla* (Platone) e, insieme, *da qualcosa* (Aristotele), solo apparentemente sono due affermazioni incompatibili. Infatti l'una implica l'altra, perché all'inizio del divenire non c'è il nulla assoluto (Parmenide), ma il nulla del qualcosa che

[6] G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999.
[7] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 516, p. 284. (Hegel nomina il medesimo – la miriade di accidenti che circondano il nucleo delle eterne categorie –, parlando similmente di «un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni […] scorza variopinta»: *Lineamenti di filosofia del diritto,* cit., Prefazione, p. 14).
[8] *Ibid.,* n. 521, p. 287.
[9] *Ibid.,* n. 511, p. 281.
[10] *Ibid.,* n. 584, p. 322.
[11] *Ibid.,* n. 515, p. 283.
[12] F. Nietzsche, *Come il "mondo vero" finì per diventare favola,* in *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1981, p. 64.
[13] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 617, p. 337.

diviene. Platone e Aristotele dicono il medesimo nei suoi due aspetti complementari. Ove il molteplice è salvato, e così il divenire – implicante già di suo molteplicità (stante la differenza di *a quo* e *ad quem*) – portando alla luce (Platone nel *Sofista*) il doppio significato di non-essere, contro l'univocismo parmenideo).

Ma è con la nascita della filosofia (in quanto esplicitazione del nichilismo mitologicamente incubato: cfr. cap. VII, § 5) che l'"uomo" consegue la propria più vera identità *di "mortale"* (nell'atto stesso in cui, *entro il nichilismo*, perde la propria più "vera" – coerente – identità in quanto autocoscienza eterna del Divenire – del resto *in continuità* con l'"umanità" mitologica). *Chi deve morire è già morto e un morto non è più niente*, scrive Euripide (*Alcesti*, v. 527), anticipando, in questa potentissima sintesi, tutto il pensiero tragico – "esistenzialistico" – a venire (a partire, su tutti, da Leopardi).

Ove per noi, alla luce della *testimonianza del destino* – che vede nella persuasione del diventar nulla e da nulla *dell'essente* la Follia estrema: l'Errore, il cui contenuto (l'ente è niente) è necessariamente *impossibile* e perciò *nullo* –, il *che cos'è* dell'"uomo" si complica stratificandosi ulteriormente, mostrando che l'intero "destino" del diventar altro – della volontà, del dolore e della morte –, così aggrovigliato e apparentemente insondabile, non è che un "punto" in seno all'infinito apparire della Gloria della Gioia (E. Severino, *La Gloria,* cit., *Oltrepassare*, cit., *La morte e la terra, cit.*): cfr. cap. VIII.

L'"uomo", che dunque 1) *Nella terra isolata dal destino* (=nichilismo), è: A. Forma incoerente, auto-negantesi nella propria stessa essenza: il mortale, e anzi il morto stesso nella misura in cui, dovendo diventar nulla, lo è perciò fin da principio; alla ricerca angosciata di eventuali Rimedi che, filosoficamente, non si presentino come "favole": è l'aspetto "immediato" e cosciente di "superficie" (Leopardi: «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»[14]); B. Forma coerente, in progressiva autoaffermazione nel sottosuolo o alle spalle dell'"uomo" (intrecciantesi perciò con la forma A, da cui anche irresistibilmente va liberandosi) e del suo stesso radicalizzarsi immanentisticamente, soprattutto attraverso l'idealismo come Io trascendentale divino: "morte di Dio" e cioè autocoscienza compiuta del Divenire (Dioniso) stesso: potremmo definirlo con Nietzsche "*übermensch*"[15], che dal modo dell'*in sé* – attraversando il medio dell'immanentismo teologico (Spinoza, Hegel) fra trascendentismo teologico (greco e incoerente: Platone, Aristotele e cristiano coerente: Agostino, Tommaso) e immanentismo ateo speculativo: Leopardi, il battistrada anticipatore di Nietzsche) – viene via via a *sé*: è l'aspetto inconscio della forma incoerente dell'"uomo" (=il "destino" del diventar altro: il rigore in seno alla Follia), il quale, "troppo umano", vede con angoscia il divenire come il massimamente ostile, anziché *il proprio stesso sé*, metafisico-trascendentale,

[14] G. Leopardi, *Zibaldone*…, cit., I, P. 85. p. 79. (Ancorché in questo passo formidabile, scritto appena ventenne, Leopardi già mostri di riferire il (diventar) nulla alla *totalità* dell'ente, mentre il mortale *filosofo* – unitamente al rilievo dato al diventar nulla e da nulla, per altro ciecamente retrodatato al Mito come *evidenza naturale* indiscussa –, esordisce convinto di aver scoperto un Riparo – eterno e divino –, nella misura in cui l'ἐπιστήμη, in quanto sapere innegabile (non mitologico-narrativo), lo disvela: se e poiché c'è divenire, allora c'è l'Immobile divino. Onde l'angoscia riguardante il diventar nulla di ciò che ci è caro *dovrebbe ridursi*, in linea di principio, a mera psicologia: momento marginale dell'"uomo", corrispondente soggettivo dell'ente derivato o accidentale *a parte obiecti*: dal *thaûma* all'*a-thaûmia*, come dice Aristotele: *Metafisica*, I, 2.

[15] Che poi lo *übermensch* coincida, come appare nei testi di Severino, con la stessa "civiltà della Tecnica", non già "tecnicisticamente" – scientisticamente (=ingenuamente) – intesa, ma sul fondamento *filosofico* della "morte di Dio" (sulla dottrina di Zarathustra, cioè), in quanto *illimitata* volontà di potenza, *è ciò che con forza neghiamo* (e che abbiamo da tempo negato: dall'ultimo capitolo di *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, op. cit. del 2000, all'articolo *Sul concetto dionisiaco della tecnica (in dialogo con E. Severino)*, apparso su "La filosofia futura, n. 10/2018, pp. 35-57), come sarà ribadito più avanti. (Il che non significa negare alla tecnica *filosoficamente fondata sul pensiero di Zarathustra* un livello altissimo di coerenza nichilistica; significa negare che sia l'*estremo* – essa che, non diversamente dalla tradizione, si pone ancora *contro* il divenire!).

temporaneamente fuori di sé; 2) *Al di fuori dell'alienazione isolante del diventar nulla e da nulla* (al di fuori della Follia e dell'Errore), in cui il "mortale" già da sempre tramonta, essendone eternamente conservato in tutta la sua "storia": si tratta – scrive Severino – della stessa «necessità che l'"uomo" scopra all'infinito l'infinito che esso già da sempre e per sempre, eternamente, è» e perciò sappia sé come *cerchio dell'apparire del destino*, «in cui si inoltra la terra, la quale è lo stesso scoprimento, all'infinito, dell'infinito che è 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»[16]: cfr. cap. VIII. Si tratta dell'abissale, inaudito Inconscio dell'inconscio o della liberazione, già da sempre avvenuta dalla Follia (ma nascosta rispetto all'apparire attuale finito), che il punto B, all'interno dell'errare, esprime in modo sempre più rigoroso rispetto all'incoerenza del punto A. (Ove A e B possono anche essere sinteticamente connotati, rispettivamente, come: fede in un Assoluto *diverso* dal diventar altro e fede in progressiva liberazione dalla prima fede, verso il riconoscimento – pur sempre fede, anzi follia estrema, ma più coerente della prima, sulla base delle identiche premesse – che l'unico assoluto è lo stesso diventar altro).

Giacché il "superuomo" (l'"uomo" *fattosi identico a Dioniso*: da Parmenide a Nietzsche: *tantae molis erat...*) – e prima di esso l'Io trascendentale kantiano e poi idealistico (forme radicali, ma non estreme dell'"uomo" dell'alienazione) – oltrepassa bensì l'"uomo", ma all'interno della Follia (del divenire inteso inconsapevolmente *come implicante con necessità la persuasione che l'ente è niente*), costituendosi perciò come il *contrario* di quello all'interno del medesimo genere (l'"umanità" della terra isolata dal destino della verità); e perciò entrambi come il *contraddittorio* del vero *oltreuomo*: non il culmine della Follia (Nietzsche, o il "genio" di Leopardi), ma l'apparire – all'infinito – dell'infinita non-Follia e cioè dell'eternità della totalità dell'ente (cap. VIII).

Ecco, appunto: noi ci muoviamo teoreticamente *post festum*, a bilancio nichilistico concluso (nelle cose ne siamo ancora assai lontani). Innanzitutto con Leopardi, Nietzsche e Gentile: il Divenire è l'Assoluto (ma per Leopardi va chiarito il nodo citato in *Implicatio,* nota 47 e ripreso al cap. II, § 2).

NOTA 1: Sul problema della coerenza del nichilismo che trapela dalla polemica fra Croce e Gentile

È ben noto, in sede filosofica, che l'amicizia fra Croce e Gentile s'infranse non solo per ragioni politiche, ma anzitutto e fondamentalmente teoretiche. Centrata sul rifiuto da parte del Gentile della teoria crociana dei distinti (con cui Croce intendeva riformare il dialettismo "esagerato" di Hegel, ravvisante come tale solo opposizioni e non anche distinzioni): anzitutto della distinzione fra spirito teoretico e spirito pratico (conoscenza e volontà; pensiero e azione) e, in relazione a tale distinzione principiale, la distinzione fra le quattro forme dello spirito, le eterne categorie del bello (Arte) e del vero (Filosofia) – in seno allo spirito teoretico –, e dell'utile (Economia) e del bene (Etica) – in seno allo spirito pratico. (Ove il nesso di opposizione sarebbe da ravvisare secondo Croce all'interno di ciascuna delle quattro radici: fra bello e brutto, vero e falso, utile e dannoso, bene e male).

Laddove Gentile – per andare al sodo – ravvisa nella distinzione di base fra Teoria e Prassi (Pensiero e Volontà) un'ennesima forma di "metafisica", per cui la concretezza dello spirito – che è pensiero attuale: atto in atto, che in tanto pensa in quanto produce, nella trascendentalità del suo orizzonte intrascendibile, che perciò contiene lo spazio e il tempo e ogni individuo empirico – viene ancora una

[16] E. Severino*, Oltrepassare*, cit., p. 265.

volta mistificata. Che è dire – poiché il Pensiero per Gentile è l'*evidenza* stessa del divenire attualmente manifesto (il "luogo" stesso dello squadernarsi dell'evidenza d'esperienza) – un'ulteriore forma di incoerenza rispetto a quella "storicità" totale che proprio Croce, riformando Hegel, intendeva salvaguardare. Trascendere il pensiero attuale (e, in quanto ad esso distinta, la volontà gli è appunto esterna) significa trascendere il divenire.

Una distinzione che, com'è noto, Gentile sempre avversò, ravvisando in essa la traccia più cospicua del nemico principale: il dualismo. Che risorgerebbe, *praeter intentiones*, in Croce, laddove il pensiero (teoria) sia inteso appunto come altro dalla volontà (prassi) e perciò come *passivo* – a fronte di un essere ad esso *presupposto.*

Questa, diciamo, la ragione fondamentale per cui Gentile – negando qualsivoglia realtà presupposta al divenire attualmente manifesto, rispetto alla quale questo, che con evidenza è divenire, *non* sarebbe divenire – rileva la necessità di intendere il pensiero (attuale, trascendentale: non più mio che tuo, perciò sia mio che tuo) *come prassi*: «…l'agire è conoscere, e il conoscere è agire, e ogni pratica è teoria, perché la teoria, in quanto tale, è essenzialmente pratica»[17].

Indubbiamente buona e anzi ottima la ragione di Gentile: quale tutela migliore del carattere *storico* dell'essere se non il "pensiero attuale" (Croce stesso ribadiva che "storia" è sempre storia *contemporanea*), che in tanto pensa in quanto crea? (Porre infatti alcunché di esterno al divenire manifesto e perciò attualmente pensato – natura, inconscio, Dio – significa con ciò stesso assolutizzarlo, giacché l'evidente divenire del pensiero non potrà incrementarlo in alcun modo e dunque, almeno rispetto a tale realtà presupposta, sarà un divenire impotente, dunque *apparente*. Ma è certissimo ed evidentissimo. *Ergo*).

Ma buona anzi ottima anche la ragione di Croce, giacché l'identificazione di teoria e prassi – siano d'ora in poi T e P – *presuppone inevitabilmente la loro differenza*. Infatti Gentile non è impegnato a identificare T con T, o P con P, ma T con P (e viceversa), il che implica che la differenza fra i due sia la premessa indispensabile (ma in Gentile sottaciuta) per porre la loro identità. Che risulta dunque contraddittoria.

In guisa che, se con Croce, a quanto pare, per non identificare i diversi, ci si trova di fatto a uscire dall'idealismo (e dalle sue buone ragioni a difesa dell'evidenza del divenire), ridando fiato, *obtorto collo*, al vecchio dualismo metafisico; con Gentile, per non uscire dall'idealismo, e anzi proprio per affermarlo, ci si trova di fatto a negare il principio di identità/non contraddizione (che non è affatto mero "logo astratto" , come Gentile vorrebbe, di contro alla concretezza del diventar altro, almeno nella misura in cui questo, in quanto affermato, sarà pur identico a sé e altro dal suo altro[18]). Come ai tempi di Parmenide e dei Sofisti sembra che Logo ed Esperienza – entrambi incontrovertibili – risultino fra loro incompatibili, onde la "scelta" (come tale arbitraria) dell'uno implichi la negazione dell'altro. Sia Croce sia Gentile si trovano così, nelle cose, a negare l'innegabile.

È però anche vero che Croce – incalzato da Gentile – viene progressivamente assumendo, quanto alla distinzione T/P una posizione sempre meno rigida[19], sollevandosi in ultimo al concetto dello spirito come *circolarità*, onde «se il conoscere [T] è necessario alla praxis [=P], altrettanto la praxis

---

[17] G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica,* I, Sansoni, Firenze, p. 84.

[18] Del tutto inconsistente il tentativo di declassare il principio di identità/non contraddizione, riducendolo a mero logo astratto (A=A: divenire divenuto) rispetto alla concretezza di A=non-A o, meglio, Io=non-Io (divenire diveniente). Infatti questa "concretezza", innanzitutto, in tanto è *formalmente* posta, in quanto *non è non* posta. Ma poi, in quanto è affermata *contenutisticamente* come la contraddizione stessa, ebbene questa è pur incontraddittoriamente affermata. In tal guisa il diventar altro è celebrato attraverso un *doppio* modo (forma e contenuto) dell'esser sé. In guisa che il presunto "concreto", per esser tale, necessita a quanto pare, come suo fondamento, del presunto "astratto" – il che è assurdo.

[19] È ciò che con efficace lucidità espositiva mostra U. Spirito, rilevando come l'accentuato distinzionismo crociano «dell'*Estetica* è via via attenuato nella *Logica* e più ancora nella *Pratica*» (*L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930, p. 23).

[…] è necessaria al conoscere, che senz'essa non sorgerebbe. Circolarità spirituale, che rende vana la domanda del primo assoluto e del secondo dipendente [alla "scala" dell'*Estetica* subentra così la metafora del "circolo"] col far del primo perpetuamente un secondo, e del secondo un primo. Questa circolarità è la vera unità e identità dello spirito con se stesso, dello spirito che di se stesso si nutre e cresce su se stesso»[20].

Ove, si badi, la distinzione resta comunque e nonostante tutto esplicitamente *confermata*, comparendo tuttavia entro un quadro – di notevole rilievo speculativo – *che oggettivamente anche la oltrepassa, conservandola, in funzione dell'identità.* Se infatti, da un lato, la metafora del "circolo" non si risolve senz'altro in un circolo *vizioso* – insuperabile, ci pare, laddove si ammetta *stricto sensu* che T in tanto presuppone (o dipende da) P, in quanto questo presuppone (o dipende da) quello –, è perché i "due" sono il *medesimo* che si distingue in sé[21]; se poi, dall'altro lato, "distinguere" non è in nessun modo *separare* (così appunto l'intende Croce[22]), onde il nesso *necessario* T/P, proprio perché tale, implica in concreto che *l'un dei due sia l'unità di tutt'e due*[23], ciò significa che il concetto concreto della differenza T/P importa la loro *assoluta* identità (o la differenza/distinzione è *interna* all'identità dei distinti/differenti). Come a dire che la concretezza ultima dell'*unità* crociana (unità dei distinti, implicante come tale la differenza) è l'*identità*.

Dal canto suo, Gentile, nel prender drasticamente le distanze da ogni distinzione T/P – nessuna differenza tra lo spirito (T) e il suo divenire (P) –, *non può non* riconoscere che, in quanto spettatore di sé come attore, lo "spettatore" non è e non significa "attore" e viceversa. Giacché se è vero che «l'agire dello spirito […] non si accompagna col pensiero; è pensare», onde «*il pensare* […] *è lo stesso agire»*, «movimento veggente»[24]; è però anche e inevitabilmente vero, *stricto sensu*, daccapo, che "movimento" non significa "veggente", onde l'*accompagnarsi* dell'uno con l'altro sarà da escludersi nel suo significato estrinseco, empirico, non *simpliciter*. Nella misura in cui cioè, con Gentile (emendatore di Gioberti), *Io sono l'eterno spettatore del mio stesso autoprodurmi,* in questa medesima misura va riconosciuto che il "vedere" *non* è il "produrre"[25]. E anzi in senso stretto il "vedere", proprio in quanto è il vedere il mio stesso fare, *non è a sua volta un fare*, e dunque, in questo senso assoluta "passività"![26] Ma appunto, solo in quanto assunto come distinto da sé in quanto

---

[20] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione,* Laterza, Bari 1965, p. 28,

[21] Analogamente, la *circolarità* di filosofia e storia – autentico cavallo di battaglia sia di Gentile, sia di Croce – si basa, se ben si pensa, sulla loro *identità*, solo sul fondamento della quale la storia (della filosofia) può darsi come *ratio propter quid* (o *ratio essendi*) della filosofia, e questa come *ratio quia* (o *ratio cognoscendi*) di quella.

[22] «Le forme dello spirito [dunque anzitutto T e P] sono distinte e non separate» (*Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1953, p. 23).

[23] «La dualità […] intesa come relazione e circolo, è già da sé unità» (B. Croce, *Postilla,* in M. Lancellotti, *Croce e Gentile,* Studium, Roma 1988. P. 155). «Relazione assoluta» (*Fil. della pratica*, cit., p. 205), ove è chiaro che il carattere superfluo di un "terzo", come unità dei "due", sta appunto in ciò: che ognuno dei "due" è appunto, in concreto, l'unità di sé e dell'altro, «ciascun termine di essa [l'unità dello spirito] riassumendo a sua guisa l'altro» (B. Croce, *Ultimi saggi,* Laterza, Bari 1963, p. 233).

[24] G. Gentile, *La riforma dell'educazione,* Sansoni, Firenze 1955, p. 97.

[25] Lo riconosce in fondo Gentile stesso: «Ma se l'esperienza prescinde da questi presupposti realistici, e s'intende come l'autocoscienza del reale, che si realizza appunto nell'acquisto di questa consapevolezza, l'esperienza allora non è più sola contemplazione della realtà, ma contemplazione *insieme* [corsivo ns.] e creazione»; onde «nell'intimo nostro, ci è dato sorprendere lo stesso processo autocreativo della realtà» (*L'esperienza pura e la realtà storica*, in *La riforma della dialettica hegeliana,* Le Lettere, Firenze 1956, p. 255), contemplando (T) così noi stessi in flagrante autoproduzione (P). Anche: «L'idealismo invita gli uomini a rientrare in se stessi, a non preoccuparsi della propria apparente miseria e piccolezza, che c'è pure, ma non è tutto; a cercare in se stessi quel principio, da cui tutte le cose, piccole e grandi scaturiscono; e in quel principio *vedere, scoprire, sorprendere in atto* [=T: corsivo ns.] la divina energia [=P], che è loro pensiero, sempre sperimentabile [=T] come attività creatrice [=P]…» (*Sistema di logica…,* II, cit., pp. 289-90).

[26] T, come distinto da P, non è attivo in nessun modo: non solo dunque differisce dalla *praxis* nel senso da sempre rivendicato da Croce, ma non è attivo *neppure in senso stretto*, non essendo che puro (e perciò immobile) apparire (di sé come P: sia esso creazione incessante del mondo "esterno" o "interiore"). O l'Apparire (=T) del Fare – di sé come Fare – non è a sua volta un *Fare.*

fare. Giacché in concreto, s'è detto sopra, l'uno dei due è la *sintesi* di entrambi, sì che posto in concreto uno, *son posti tutt'e due*: T in quanto TP è *identico* a P in quanto PT.

Che è ci pare la concretezza *in re* sia di Croce sia di Gentile. Come a dire che entrambi – l'uno su un versante, l'altro sull'altro – dicono in fondo lo stesso. E cioè che T in concreto è TP e P in concreto è PT, sì che porre l'identità loro non significa identificare i diversi (Croce è soddisfatto), né separare gli identici (Gentile è soddisfatto); e la distinzione resta conservata come articolazione/mediazione interna dell'immediatezza concreta consistente nell'identità speculativa T/P.

Risultato: il divenire *diveniente* (=il pensiero *pensante*) non è trasceso da nulla (perciò non è vanificato e la lezione attualista si presenta come acquisizione definitiva di salvaguardia del diventar altro), al tempo stesso il principio di identità/non contraddizione che il diventar altro pur richiede di necessità (essendo anzitutto sé e non altro, ma anche importando la differenza fra inizio e fine di un processo, tolta la quale è tolto il processo stesso e anzi ogni processo) è senz'altro rispettato. Come il primo lato non annulla il secondo, ma lo implica di necessità, così il secondo non vanifica il primo, bensì anzi lo richiede.

Tutto a posto allora?

No, mancano ancora implicazioni necessarie (all'esistenza e al pensiero coerenti del diventar altro), le quali se non sono certamente quelle poste dalla Tradizione (si pensi ad esempio al gigantesco contributo dato in merito da Aristotele), neppure possono ridursi a nulla, come esige l'*astratta agilità assoluta* del dialettismo attualista. O dello stesso "storicismo" crociano, tuttavia già invischiato in una moltiplicazione categoriale (le quattro radici: arte, filosofia, economia, etica), inaccettabili dal Gentile, che non vi vede altro se non *contenuti* dell'atto del pensiero – che non sono "quattro", se mai infiniti: «come infinite sono le determinazioni che vanno via via creandosi nel divenire della realtà spirituale» e cioè del pensiero attuale, «che è "trascendentale", perché è l'orizzonte che non si può assolutamente trascendere e che ha in se stesso, come suo contenuto, ogni oggetto, ogni forma, ogni determinazione della realtà»[27].

Tali implicazioni saranno via via rese (problematicamente) esplicite nello sviluppo di questo lavoro (in una progressione direttamente proporzionale, diciamo così, rispetto all'apparire dell'insostenibilità del nichilismo *iuxta propria principia* prima ancora che dinanzi al destino). La loro esposizione (cfr, cap. VI) costituisce anzi lo scopo fondamentale dello scritto (si tratta appunto delle "ragioni" di Dioniso in cui consiste l'"identità" e il "destino" del diventar altro), onde mostrare da un lato la coerenza necessariamente esigita dall'essenza del diventar altro e, *insieme*, dall'altro, come sia proprio questa coerenza (rigore, radicalità, compattezza) l'espressione esplicita della coperta falla originaria – sul fondamento inconscio del destino – per cui la gigantesca nave nichilista non può, di suo, non affondare, predisponendosi al tramonto. (In quanto negazione estrema dell'esser sé del destino – in quanto radicale contraddizione (=persuasione inconscia che l'ente è niente) –, il diventar altro, condotto sino ai *suoi* confini ultimi e dunque al *suo* "esser sé" più compiuto, si scopre esplicitamente come autonegazione – in ciò venendo alla luce la natura mascherata e implicita del punto stesso di partenza. E dunque facendo naufragio il senso stesso che l'Occidente – e l'Oriente, ma implicitamente – ha attribuito al "divenire": l'Atlante che regge il mondo).

Qualcosa in merito è già stato anticipato, anzitutto rispetto alla necessità della costruzione di una nuova *Scienza della logica*, in cui all'Idea di hegeliana memoria subentri, come suo sviluppo intrinseco, il Caso (Dioniso): cfr. capp. VI e VII. Giacché la pur suggestiva tesi gentiliana per cui fuori della coscienza attuale non c'è nulla, non regge. «Sarebbe come voler sostenere la solidità di un albero *proprio perché* non ha radici! Laddove eternamente Aristotele avrà ragione in ciò: che la verità [dunque la stessa verità in cui consisterebbe l'idealismo attuale], in tutti i suoi tratti, esiste, *poiché*

[27] E. Severino, *La filosofia contemporanea,* Rizzoli, Milano 1986, p. 158.

eterna, anche se attualmente non la pensiamo […] Vale a dire [con Hegel] che attuale, *in primis*, è la verità, non la coscienza; ancorché quella, idealisticamente, non possa non venire a coscienza di sé, essendo la coscienza stessa ma fuori di sé, antecedente a sé, nella forma dell'*in sé*. E dunque attuale, *in primis*, è sì la coscienza della verità, non però *simpliciter*, ma inconsapevolmente e perciò già da sempre (=non c'è mai stato un "tempo" in cui non si realizzasse) in via di farsi autoconsapevole»[28].

In tal senso, si dovrà riconoscere che, «stando alla coerenza dell'attualismo [del nichilismo], la storia della metafisica è la storia stessa del "logo astratto" e dunque appartiene alla struttura stessa dell'"atto", cioè del "logo concreto". Il "logo astratto" deve avere una concretezza categoriale superiore a quella che Gentile gli assegna»[29].

Ma poi anche (e qui ci fermiamo): l'importanza e anzi la decisività del ruolo assunto dal linguaggio (a garanzia – dice l'ermeneutica, coinvolta a suo modo nello stesso astrattismo gentiliano – della inesistenza di cose e pensieri definitivi, astorici, immutabili; in tal modo però scivolando inconsapevolmente nell'autocontraddizione dello scettico di vecchia memoria) richiede – lo si anticipa nella *Implicatio* – un'*adeguata* "semiotizzazione" della struttura della "verità" dionisiaca. ("Adeguata", cioè anzitutto libera dal dogmatismo caratteristico dell'ermeneutica, in flagrante violazione del suo stesso assunto di base). (Cfr. cap. VI, § 2).

NOTA 2: Ex falso quodlibet

Nello sguardo del destino il diventar altro/nulla è un concetto autocontraddittorio (consistente nella persuasione – mascherata dall'"ovvietà" dell'"è quando è e non è quando non è" – che l'ente è identico al niente). Ora il sottosuolo filosofico del nostro tempo (anzitutto Leopardi, Nietzsche, Gentile) lo assume come base per inferire l'inesistenza di qualsivoglia forma di immutabilità esterna e, se interna, comunque *estranea* al divenire. Che dunque si costituisce come implicante incontraddittoriamente/necessariamente la "morte di Dio".

Si chiede: come è possibile che un concetto *autocontraddittorio* implichi *necessariamente*, dunque *incontraddittoriamente*, un certo, determinato contenuto, come tale negativo della propria negazione? Non è forse noto da tempo che da un asserto falso è derivabile *qualsiasi* altro asserto?

Un'aporia di grande portata (anche per il pensiero scientifico, se è vero che K. Gödel ha mostrato che un sistema assiomatico formalizzato non è mai garantito *a priori* da sviluppi o esiti contraddittori – non essendone perciò garantita la sua stessa base, ancorché assunta come immediatamente innegabile), che Severino determinatamente affronta (*L'anello del ritorno*, op. cit., cap. XII, § 2), riferendolo in particolare all'"enigma" nietzscheano dell'"eterno ritorno dell'uguale" (in quanto sviluppo necessario ed estremo del concetto del diventar altro, *che proprio in quello, in quanto suo compimento, trova la sua stessa sorprendente smentita*). (Cfr. cap. II, § 5).

[28] F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., pp. 232-3.

[29] E. Severino, *Postfazione* a F. Farotti, *Senso e destino…,* cit., p. 511. Mostrando al tempo stesso quello che in genere si perde di vista e che invece Severino, a più riprese, ha con forza sottolineato, e cioè l'essenziale solidarietà fra attualismo (non dunque reliquato del tempo che fu, mera "acqua passata") e civiltà della Tecnoscienza, nella misura in cui quello si è posto a garanzia filosofica dell'*apertura senza limiti del divenire*, onde offrire *in re* alla volontà di potenza in quanto Tecnica il fondamento trascendentale per operare, scevra da vincoli di sorta, sulla totalità dell'ente, insignorendosene. (Ciò rispetto a cui l'*intenzionale* eticismo cattolico di Gentile porta senz'altro fuori strada). Fra i tanti possibili luoghi: *Gli abitatori del tempo,* cit., cap. III; *La follia dell'angelo,* Rizzoli, Milano 1997, Cap. XVII, pp. 218 sgg.; *Attualismo e storia dell'Occidente*, Introduzione a G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2017. E anche, *si parva licet*: F. Farotti, *Senso e destino*…, cit., capp. IV e V.

Mostrandone la soluzione secondo una duplice scansione: anzitutto chiarendo che un concetto autocontraddittorio è *positivamente significante*, dunque *incontraddittoriamente* significante: ciò per cui esso (il cui contenuto è assolutamente nullo) è un essente, sta nell'essere. «E, come ogni essere, anche l'essere in cui consiste il positivo significare dell'autocontraddittorio *è sé stesso*. Implica cioè necessariamente sé stesso […] L'esser sé e l'implicar sé compete al positivo significare dell'autocontraddittorio, non all'autocontraddittorio in quanto tale»[30], il quale non è e dunque non implica nulla. Questa, la prima battuta, onde è rilevata la condizione necessaria (ma non sufficiente) della soluzione: qualcosa di determinato può essere necessariamente implicato non già dal non essere (il contenuto dell'autocontraddizione), ma dal *positivo significato* dell'autocontraddittorio.

In tal guisa, non ancora risolto, il problema è però «messo in condizione di costituirsi autenticamente e di mostrare la propria autentica portata»[31].

Ecco dunque allora l'aporia posta del tutto in chiaro: com'è possibile che un'*autocontraddizione*, sia pur intesa come positività significante (e non certo come nulla) possa essere fonte di implicazioni *necessarie/incontraddittorie* (perciò necessariamente negative del loro negativo)?

Seconda scansione: oltre la distinzione di base per cui altro è il contraddittorio in quanto nulla (altro il significato "nulla"), altro il positivo significare di tale significato (altro il positivo significare del significato "nulla"), va posta la distinzione – «che cade tutta all'interno del positivo significare dell'autocontraddittorio»[32] – fra il contenuto (il concetto di diventar altro/nulla) *in quanto autocontraddittorio* e quello stesso contenuto *in quanto significato*. E cioè, in poche parole, fra il suo essere autocontraddittorio e il suo non esser riconosciuto come tale: il suo apparire *anzi* come autoevidente verità.

Ebbene, un contenuto autocontraddittorio (il "diventar nulla e da nulla") può implicare necessariamente, e dunque incontraddittoriamente, un cert'altro contenuto determinato (la "morte di Dio"), che dunque si presenta come necessario/incontraddittorio, *non solo se* quello non è assunto come non-essere, ma come positività significante (=positivo significato determinato dell'autocontraddittorio: alla radice di ogni contraddizione il concetto di "nulla": che non significa "essere": non è questa la sua contraddittorietà; l'aporia che ne segna il concetto sta in ciò: che *significa* "nulla" e dunque *è* – e *appare* come – positivamente significante), *ma anche e solo se* (si tratta della seconda battuta, a costituire la condizione necessaria e sufficiente della soluzione) «l'autocontraddittorietà di quel contenuto è mascherata, ossia isolata, separata dal contenuto a cui essa compete. Il divenire, quindi, può implicare necessariamente-incontraddittoriamente l'inesistenza di ogni immutabile […], solo se, innanzitutto il divenire non appare nella sua autocontraddittorietà, cioè solo se quest'ultima viene isolata, separata da esso»[33]. (Oppure è sì smascherata – nello sguardo del destino –, ma considerata nello sviluppo inautenticamente *necessario* delle *sue* implicazioni: cfr. *Oltrepassare,* cit., Cap. XII e *Storia, gioia,* cit. Parte Prima).

Di grande interesse l'aggiunta (che nel testo in questione è riferita all'"eterno ritorno dell'uguale" come implicazione ultima, necessariamente ricavata dal diventar altro, in cui questo smentisce radicalmente se stesso; come a dire che, proprio al culmine dell'esser sé, Dioniso si rivela negativo di sé – e cioè autocontraddittorio: come lo "era", ma in forma nascosta, sin da principio[34]) secondo la quale un concetto autocontraddittorio, per mascherato che sia, non cessa tuttavia d'esser qualcosa di

[30] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 419.
[31] *Ibid.,* p. 420.
[32] *Ivi*.
[33] *Ibid.,* p. 421.
[34] Fondamentale, in merito, il seguente rilievo di Severino: «Il tentativo del pensiero contemporaneo di emarginare la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno può essere considerato come il presentimento del pericolo estremo, il venire a trovarsi cioè in una situazione in cui, da un lato, il divenire è vissuto come l'evidenza suprema, dall'altro è in qualche modo sentito come qualcosa di autocontraddittorio, e dunque di impossibile» (*op. cit.,* p. 429).

autocontraddittorio. Sì che nello sviluppo delle sue implicazioni necessarie *non è impossibile* (e anzi, diremmo, se condotte all'ultimo confine, *è necessario*) che il nascosto riaffiori, onde la contraddizione (mascherata) di base appaia come tale. In guisa che «il divenire, che appare come incontraddittorio [e anzi come la stessa verità innegabile], a un certo punto può implicare necessariamente-incontraddittoriamente la propria essenza nascosta, la propria nascosta autocontraddittorietà»[35].

Giacché se è impossibile che qualcosa possa implicare necessariamente la propria negazione, non è affatto impossibile – sì anzi in ultimo necessario – che ciò avvenga se il "qualcosa" di partenza è autocontraddittorio, onde appaia la necessaria implicazione fra ciò che (nascostamente) si nega e il suo stesso esser ciò che (scopertamente) si nega

2. SUL FONDAMENTO DEL NICHILISMO

Abbiamo già rilevato, sia pur di sfuggita (*Implicatio,* nota 29), che Severino, quasi quarant'anni dopo aver formulato il "divieto", a carico del nichilismo (per poter restar sé e non tramontare), di farsi consapevole dell'impossibilità di liberare totalmente il niente dall'entificazione (*Destino della necessità*, cit., Cap. II), ritorna sul tema in *Testimoniando il destino* (op. cit., Postilla ai capp. VIII e IX).

In *Destino*, Severino aveva scritto:

> Nella coerenza del nichilismo, dove è distrutta ogni anticipazione epistemica del niente, il niente è anticipato nel suo semplice dover diventare, nel divenire, un non-niente. Se ciò che esce dal niente non è, nella coerenza del nichilismo, in alcun modo predeterminato – non ha "ragioni", "senso", "scopi", "leggi" che l'ἐπιστήμη gli imponga e a cui debba adeguarsi –, tuttavia esso deve adeguarsi alla necessità, stabilita dal senso stesso del divenire, di diventare un ente (e un esser stato niente)[36]

Si tratta di una "necessità" *minima*, ma pur sempre inevitabile, in cui è coerentemente ridotta la "quantità" di entificazione (tipica della Tradizione), non però la *qualità*. Da cui la contraddizione, rileva Severino, che il nichilismo si porta in seno e che non può guardare in faccia senza dover *eo ipso* rinunciare a sé stesso: la carta con cui distrugge la Tradizione è la stessa, se ne prendesse coscienza, con cui distruggerebbe sé.

> Nel divenire *non* contrastato dall'ἐπιστήμη, questa entificazione è il minimo cui la coerenza del nichilismo può ridursi, una volta che essa si sia liberata dalle quantità di entificazione del niente costituite dalle anticipazioni epistemiche del niente. Ma che la coerenza del nichilismo *non* consista nella capacità di non contraddire, *simpliciter*, l'identità con sé che il niente deve possedere nel divenire, ma consista nella capacità di ridurre al minimo questo contraddire (cioè nella capacità di distruggere la quantità massima possibile di entificazione del niente, dovendo tuttavia rimanere all'interno del minimo di entificazione del niente che è richiesta dalla legge in cui il niente, nell'apertura del senso del divenire, è inevitabilmente sottoposto), ebbene, questo è daccapo un inconscio che *non può* entrare nella coscienza che il nichilismo ha di sé. L'inevitabilità della distruzione dell'ἐπιστήμη può diventare un "per sé" nella storia del nichilismo; ma alla condizione che il nichilismo non si renda conto dell'impossibilità di liberare totalmente il niente dall'entificazione[37]

[35] *Ibid.,* p. 425.
[36] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 59.
[37] *Ibid.,* pp. 58-9.

In *Testimoniando il destino,* s'è appena detto, la tesi è ribadita e ulteriormente radicalizzata.

Da un lato è messo in luce il fondamento (inautentico) del nichilismo (il fondamento dell'isolamento *in quanto isolamento*), consistente sia nel *pháinestai* (apparente, nello sguardo del destino) dell'esistenza del diventar altro, sia nell'"opposizione" (temporanea) fra l'ente – che è tale *quando* esso è – e il nulla. Su questa duplice base (in cui per altro consiste l'essenza stessa della Follia) il sottosuolo nichilistico-filosofico del nostro tempo mostra l'implicazione necessaria circa l'impossibilità di ogni eterno che sovrasti il diventar altro, giacché il nulla del passato e del futuro degli enti divenienti dovrebbe sottostare all'Ordinamento che l'esistenza dell'eterno inevitabilmente produce – laddove, in quanto così sottostante, non sarebbe un nulla ma un ente (in tal guisa contraddicendo entrambi i lati: il fenomenologico e il logico).

All'interno del culmine del nichilismo il *fondamento* qui sopra indicato [il fenomenologico e il logico, appunto] e tutto ciò che esso implica […] si presentano come *la* verità indubitabile, innegabile. Il culmine del nichilismo non ha cioè nulla a che vedere con lo scetticismo […] l'unico eterno è la negazione che esista ogni altro eterno oltre a questa fondazione (e tutto ciò che è implicato dal fondamento che costituisce questa fondazione[38]). […] Per il culmine del nichilismo l'eternità autentica è la non eternità di tutto ciò che differisce dal mostrarsi dell'eternità [nichilisticamente] autentica. In modi diversi – riconducibili per altro a quello ora indicato –, nel sottosuolo filosofico del nostro tempo Leopardi, Nietzsche e Gentile hanno mostrato che il senso radicale del diventar altro implica l'eternità di tale senso (Leopardi: la morte, cioè la non eternità, è "sola nel mondo eterna"; Nietzsche: il diventar altro è "eterno ritorno"; Gentile: eterno è l'atto puro del pensare il diventar altro)[39]

Dall'altro lato si mostra che, all'interno della stessa fede nel diventar altro, questa medesima necessità – cioè che il senso radicale del diventar altro sia (l'unico) eterno, dunque l'unica verità – *è impossibile* (ciò che il nichilismo non può scorgere, scorgendovi altrimenti la propria stessa impossibilità).

Nello sguardo del destino appare infatti che ciò che per il culmine del nichilismo è l'unica verità autenticamente eterna *si impone* a sua volta al nulla in cui il futuro consiste e gli impone di diventare *in parte* ente e di restare *in parte* nulla: diventare *in parte* ente, perché altrimenti non sarebbe esistito e non esisterebbe alcun diventar altro; restare *in parte* nulla perché, se il nulla del futuro fosse totalmente diventato ente, anche in questo caso non sarebbe esistito e non esisterebbe alcun diventar altro. E l'*imporsi* di tale verità sul nulla del futuro è daccapo una entificazione del nulla […] Il culmine del nichilismo implica quindi, nello sguardo del destino, la necessità che esso sia, insieme, il proprio essere e il proprio non essere verità eterna. Il che è inevitabile, essendo esso il culmine a cui l'impossibile (ossia il contraddittorio, la negazione dell'esser sé che appare nella struttura originaria del destino) può pervenire. […] Tale culmine, inoltre, è sì giunto nel sottosuolo filosofico del nostro tempo, a scorgere la necessità che l'affermazione del divenire di ogni ente sia verità eterna, l'unico eterno, ma è impossibile che scorga che tale affermazione è insieme entificazione del nulla e che quindi è impossibile che essa sia una verità eterna: è impossibile che tale culmine scorga l'impossibilità di ciò che esso afferma[40].

È così confermata la tesi di *Destino della necessità*: se mai il sottosuolo nichilistico del nostro tempo scorgesse che ciò in base a cui la Tradizione è distrutta lo riguarda direttamente ed è perciò lo

[38] Un tema, questo, particolarmente prezioso per noi, che vi vediamo un'allusione alla "verità" della Follia (=al Divenire), come struttura originaria analitico-dialettica e perciò, si diceva nell'*Implicatio*, come esigenza di riformare alla radice e perciò di riscrivere una nuova *Scienza della logica* (una nuova "storia ideal eterna"): cfr. cap. VI.

[39] E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., pp. 334-5.

[40] *Ibid.,* pp. 335-6.

stesso per cui si autodistrugge chi la distrugge, allora il nichilismo tramonterebbe dinanzi ai propri stessi occhi.

E tuttavia – come nell'*Implicatio* – noi insistiamo (euristicamente – al fine di conseguire il massimo della tensione: v. anche nota 41) nel difendere la posizione del nichilismo più teoreticamente avveduto, dunque consapevole anche della propria entificazione del nulla.

A nostra volta infatti ribadiamo che il nichilismo potrebbe difendersi sostenendo che la Legge (eterna e unica) che entifica il nulla del futuro e del passato non è altro dal divenire, ma è la Legge in cui in divenire stesso consiste. Sì che gli essenti, da essa "costretti", proprio perciò sono *liberi.* L'imposizione anticipa il futuro, ma secondo il modo – unico – per cui (all'opposto della Tradizione) è garantita la sua inanticipabilità. Rimossa tale "entificazione" è rimosso il diventar altro stesso e dunque il problema della sua coerenza possibile (laddove è chiaro che Severino intende mostrare che proprio il massimo di coerenza conseguita implica necessariamente la propria stessa autonegazione[41]). Il nichilismo può dunque insistere sulle proprie posizioni, giacché l'eterna verità inferita entifica bensì il nulla del divenire, ma *non fa male,* perché non stravolge, negandolo, ciò che è al tempo stesso afferma. (Anche: proprio "negandolo", in quanto lo anticipa sì, ma come null'altro che come divenire, proprio perciò lo af-ferma: lo tiene fermo).

Non si tratta infatti di un Immutabile fa gli altri (tradizionali), giacché, riconosce lo stesso Severino, «è quell'*unico* immutabile che consente al divenire di mantenersi aperto come divenire»; infatti il contenuto di questa "Verità" anticipa, predetermina e rende prevedibile il divenire, ma è insieme tale, «che, di tutto ciò che sopraggiunge, anticipa e prevede che esso esce dal niente, ossia anticipa e prevede il suo non essere anticipabile e prevedibile»[42].

Il sottosuolo nichilistico, restando anni luce distante dal metter in discussione il *pháinestai* del diventar altro/nulla, riteniamo che potrebbe cioè *tentare* di rinchiudersi nella roccaforte costituita dalla accettazione che l'ente che esce dal nulla non è e non può essere l'ente *in quanto ente* (in tal modo il puro nulla da un lato, assurdamente inteso come generante, sarebbe *qualcosa*, dall'altro non essendo nemmeno "possibilità" – essendo cioè "puro nulla" – sarebbe allora *impossibilità*, onde anche per questo verso, non sarebbe fonte di alcunché), ma l'ente in quanto *ente reale*. O, ma è lo stesso, non l'ente in quanto Essenza (eterna, trascendentale: Dioniso), ma in quanto sua individuazione/specificità. In tal modo, come si diceva nell'*Implicatio* (p. 16)*,* la contraddizione che il sottosuolo nichilistico può ben imputare alla Tradizione (da Platone a Marx e oltre) – che coi suoi "immutabili" (diversi dal diventar altro) annienta il diventar altro, che pur pone alla base, innegabile, degli stessi immutabili evocati –, riguarda e, correlativamente investe, *non* il niente in quanto "niente" (=esser possibile; in cui non può non consistere, per lo stesso teologo, la nullità della creatura in Dio), ma il niente in quanto niente di *realtà*.

Il che non significa – anche questo si diceva nell'*Implicatio* (pp. 16-7) – che il nichilismo *perfetto* non lo entifichi a sua volta (qui, il rilievo di Severino) in alcun modo (secondo un'astratta "purezza"

---

[41] *Che è esattamente quello che in ultimo intendiamo mostrare anche noi* (sì che proprio il nichilismo "perfetto" si svela assolutamente imperfetto – e tramonta), ma prolungando più concretamente il discorso e cioè mostrando che il divieto severiniano, che lo chiude, ha un esclusivo valore *formale* (=come la tradizionale metafisica, anche il Divenire, *in quanto tale*, entifica il nulla del futuro e del passato). Che, ci pare, da solo non concluda se non parzialmente (v. finale paragrafo): il nichilista filosoficamente avvertito potrebbe insistere, lo dicevamo, rilevando che è proprio questa "entificazione" che lascia libero il nulla-del-divenire (non l'astratto nulla isolato: cfr. *Implicatio*, p. 18). E che perciò, proprio *fondando* il Divenire, solo apparentemente lo si nega (giacché qui "fondazione" vale *autoctisi*). Ma appunto: il prosieguo del testo mostrerà in concreto il fallimento inevitabile – cui già nell'*Implicatio* si allude più volte – di tale tentativo di sopravvivenza (un doppio richiamo a ciò è espresso nella pagina seguente).

[42] E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 115. «Tutto ciò che sopraggiunge deve certamente adeguarsi a questa anticipazione. Ma che cosa anticipa questa anticipazione? Di tutto ciò che sopraggiunge anticipa che esso esce dal niente [di realtà, di specificità], ossia anticipa il suo non essere anticipabile [se non nell'Essenza e cioè in quanto "inanticipabile"]» (E. Severino, *Gli abitatori del tempo,* Armando, Roma 1978, pp. 123-4)

che renderebbe impossibile il divenire, visto che è pur sempre una Legge quella in cui consiste), stante che il divenire come Assoluto non consiste solo nel Possibile, ma anche e insieme *nella sua esistenza necessaria*. Sì che l'anticipazione del nulla-di-realtà (così la conservazione) è comunque inevitabilmente implicata, *ma* – di contro alla Tradizione – *al livello minimo*. Quello cioè, daccapo, in cui consiste la *destinazione del niente all'ente e dell'ente al niente*: il divenire è anticipato *non altro* che come divenire (o l'unico nesso necessario «è il nesso "diacronico" della parte al tutto, ossia unisce la parte al "prima" e al "poi" in cui il divenire si articola […] ogni ente è necessariamente in relazione a un passato e a un futuro dove esso non è reale, ossia è niente»[43]). (Ma nell'*Implicatio* già si segnalava la ragione – ribadita in questa stessa pagina – dell'inevitabile naufragio di tale tentativo di autodifesa del nichilismo, mediante l'auto-attribuzione di un'identità metafisicamente tanto "leggera", "debole" e del tutto a-sistematica – così, alla lettera, l'"agilità" dell'attualismo gentiliano –, da non potersi perciò permettere di essere, al tempo stesso – come, sia pur implicitamente ma inevitabilmente, anche si vuole – *verità*).

Viceversa, sono solo gli immutabili della tradizione (l'idea, l'atto puro, il Dio trascendente, il *mos geometricus*, l'imperativo categorico, il comunismo, le presunte leggi di natura, dell'arte, della matematica, della politica, dell'economia, della scienza…) che, in forma clamorosa, entificano *oltre misura* il vero e proprio niente (il niente-niente), sovradeterminandolo indebitamente (e così vanificando il divenire), e cioè quell'ancor niente che è il niente di *realtà* rispetto all'eterno-Possibile. (Il quale è poi necessità – inautentica, nichilistica: come tale tuttavia *perfetta* – che consista, come genialmente si avvede Leopardi, nell' esistenza necessaria *della sua stessa infinita onnipotenza*[44]. Passando il segno però, ci pare – cfr. *Implicatio*, nota 47 e cap. II, § 2 –, nell'intendere che anche quest'ultimo, coerentissimo "Dio" ha per principio il nulla: «il principio delle cose e di Dio stesso [il Dio di Leopardi: il Caos, Dioniso] è il nulla»[45] Giacché allora ci si trova ad ammettere che il nulla non è nulla – in quanto Principiante – e che la stessa tesi per cui tutto, senza eccezione viene dal nulla – onde, senza distinzioni, non v'è alcun eterno –, a sua volta era e tornerà nel nulla dunque non è affatto quel che pretende oggettivamente di essere e cioè un'eterna verità).

Ma poi: esce dal niente l'ente *reale* (rispetto al Possibile/Onnipotente che è eterno)? Ma, in questa situazione metafisica, *è proprio il Possibile/Onnipotente ad essere reale* – la Realtà suprema in quanto eterna –; e il cosiddetto "reale" (in quanto attuazione di una possibilità) è così poco *reale* da esser stato nulla essendo destinato al nulla. Come insegna Hegel, non merita il titolo di "realtà" l'effimero, meritandolo se mai il "sistema" del Possibile/Onnipotente=Divenire. "Sistema", giacché la "verità" – nel suo esser in concreto "negazione della negazione" – altrimenti esprimendo solo l'astrattezza arbitraria di un dogma – implica necessariamente una strutturazione dialettica; di qui l'esigenza di aggiornamento nichilistico della *Scienza della logica* hegeliana. (In tal guisa di nuovo profilandosi – lo si indicava anche poco sopra – che il nostro argomentare in difesa del tentativo del nichilismo di sopravvivere *nonostante tutto*, non fa che prolungarne euristicamente l'agonia e l'inevitabile morte –, l'intento di fondo di questo scritto essendo del tutto congruente a quello di Severino, come si dice, ad es., in nota 41. In merito – evidenziando il tema qui accennato e che si farà

[43] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 221. Laddove la Tradizione metafisica sovrappone a tale puro nesso necessario diacronico (in cui consiste il nudo divenire: l'unità di essere e nulla) totalità *organico-sincroniche* (dalle Idee platoniche al Dio cristiano all'Idea hegeliana ecc.), che lo snaturano, rendendolo mera apparenza (se non, addirittura, di diritto impossibile). Cfr. *ibid.,* Cap. VII.

[44] «Se esiste l'infinita possibilità [se *e poiché* essa esiste, stante la "morte di Dio", dunque di ogni limite – inferita sull'evidenza del divenire, «il puro fatto reale» (*Zibaldone…,* cit. I, P. 1342, p. 484) –, che Leopardi anticipa rispetto a Nietzsche (cfr *ibid.,* II, cit., P. 1616, p. 578)] – esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera. Viceversa non più stare l'infinita onnipotenza senza l'infinita possibilità. L'una e l'altra sono, possiamo dire, la stessa cosa» (*ibid,* II, PP. 1645-6, p. 591).

[45] *Zibaldone…,* cit., I, P. 1341, p. 484.

sempre più cogente –, ci pare fondamentale considerare la già più volte nominata "necessità", per il divenire in quanto "verità", di assumere i tratti – formalmente "hegeliani" – di "eterna struttura", *per altro tanto necessaria quanto impossibile* (capp. V e VI), per inferire che il divenire storico non sarebbe affatto anticipato semplicemente e "senza dolore" come realtà *minima*, secondo quanto ancora si *tenta* di sostenere qui sopra e nell'*Implicatio* (ma già lì, sia pur solo formalmente, è avvistata la necessità del "sistema" di contro a un'astratta e vacua agilità anticipante al *minimo*) –, trovandosi il nulla *di realtà* predeterminato ben ulteriormente rispetto alla ridottissima necessità *generica* di dover diventar "ente". Se possibile poi, l'aporia, già insostenibile – determinatamente concretata ai capp. V e VI –, si fa addirittura paradossale in base al rilievo avanzato nel finale del cap. II).

Del resto, restando al tentativo di autodifesa (dunque a prescindere dalle conseguenze autodistruttive inevitabili), all'interno della fede nel diventar altro, va considerata un'acquisizione definitiva la distinzione fra essere originario (eterno, essenziale) e derivato (transeunte, accidentale). Salvo che *si tratta di stabilire in che consista il primo* (e, di rimbalzo, il secondo): è il problema metafisico fondamentale. La risposta viene in concreto dalla stessa "storia del mondo" (e perciò, come sua autocoscienza) della filosofia[46]. Giacché è in sede filosofica che si assiste a un deperimento irresistibile delle pretese del primo a essere, sull'evidenza del diventar altro, quel che non può essere.

Aristotele scrive (*Metafisica*, VI, 2, 1027a): «dell'accidentale non c'è scienza». Il Filosofo non si avvede della bomba atomica che ha per le mani e dei suoi effetti distruttivi (ci vorranno più di 2000 anni per mostrarsi in concreto) circa la sua (e ogni altra) ἐπιστήμη. Giacché dell'accidentale non vi è sapere incontrovertibile, perché si intende (e si crede di vedere) che l'accidentale esce *dal niente*. *Ma allora*, in quanto si ammette che qualcosa – fosse pure un granello di polvere – esce dal niente, segue che, in quanto assolutamente imprevedibile (il nulla non essendo vincolato a nulla), *è in grado di smentire ogni presunto sapere che lo attende* (e se non lo smentisce non è che un caso!). Aristotele non si avvede che, implicitamente, sta anticipando Nietzsche e la "morte di Dio". La cui condizione necessaria e sufficiente è che (si creda che) qualcosa, con evidenza, esca dal nulla.

Eppure l'intera "storia della metafisica" sino a Hegel e oltre (v. nota 43) tradisce quel che pensa, riconducendo (=*credendo* di poter ridurre) ciò che esce dal nulla – una vera belva capace di ogni disastro – a un animaletto da cortile: l'"accidentale", appunto, che sarebbe "imprevedibile", ma senza

[46] Decisivo qui il richiamo – sia pur di passata – secondo cui l'esistenza della "storia" (d'Europa, dell'Occidente e, ormai, del Pianeta stesso), accettata nella terra isolata come "evidenza", ancorché interpretata in varie guise («tuttavia ognuna di esse non solo afferma la storicità delle cose […], ma in relazione alla storia dell'uomo riconosce l'esistenza di un'epoca del mito, di un'epoca dove il punto di riferimento che prevale è la ragione critica (innanzitutto filosofica), di un'epoca in cui la forma dominante della ragione critica è la tecno-scienza (il tempo della tecnica)»: E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 23), non è una verità del destino, dunque incontrovertibile, ma un'interpretazione (una "verità" della terra isolata cioè). (E anzi la follia stessa nella misura in cui l'*innegabile* "variazione" del contenuto d'esperienza è intesa come uscire dal nulla e rientrarvi). Come riconosce ormai da tempo il nichilismo stesso, non si dà divenire *dell'essere*, ma delle *interpretazioni* dell'essere. (Incontrovertibile, nello sguardo del destino, non è il loro contenuto, ma la loro esistenza in quanto contenuti della Follia: non essi, ma la fede in essi). E però l'isolamento in cui consiste il nichilismo (per altro necessariamente richiesto dal destino, come sua dialettica negazione – eterna ed originariamente negata) se è necessità – sull'"evidenza" del diventar nulla e da nulla – che disconosca i "fatti" a favore delle interpretazioni, non può giungere al punto di sostenere che *anche* la "storia" (il divenire) è un'interpretazione (anziché "l'unico fatto fondamentale", come lo riconosce Nietzsche). Smentirebbe sé stesso e sarebbe sostituito dal destino, che di esso, si diceva, pur necessita. *Ma allora* (diciamo): se il diventar nulla attualmente (creduto) manifesto è perciò inteso come una verità necessaria (=è necessità affermarlo), allora è parimenti necessità (non dunque una serie di interpretazioni) *dedurne la struttura categoriale* che essenzialmente gli appartiene come verità concreta (della Follia, certo; ma, all'interno di essa, assolutamente innegabile: "eternità" dell'Essenza e delle sue determinazioni essenziali –, il resto non essendo che interpretazione: individuazione accidentale e ipotetica di quella. Cfr. cap. VI). Vale a dire che il Caso (la sua assolutizzazione cioè) non è per nulla casuale. Non per sé stesso, ma nemmeno per il destino: non solo perché tutto ciò che accade, essendo eterno, accade di necessità, ma anche perché il destino, consistendo alla radice nella *onnipresente necessità dell'esser sé*, "spinge" il nichilismo stesso al proprio (folle) esser sé, affinché si presenti all'appuntamento col proprio tramonto (non incominciando ad essere, ma ad apparire), dinanzi al "primo" apparire della Gloria della Gioia, come "perfetto" – e perciò nella condizione di essere perfettamente oltrepassato.

poter far male: imprevedibile solo relativamente: *entro le sponde della Legge*. In tal guisa *uscendo e non uscendo* dal niente! (E poiché, nello sguardo del destino l'uscire dal nulla è un (folle) "credere", tale credere della tradizione di poter ridurre ciò che, imprevedibile, esce dal proprio nulla a un evento inessenziale è un doppio "credere": una follia *raddoppiata*: che il nichilismo s'incarica appunto di coerentizzare). Laddove se esce dal niente, allora non è "accidentale" e se lo è, allora non esce dal niente: e anzi non "esce" da alcun luogo, *non potendo non essere eterno* e perciò per nulla affatto "accidentale".

"Accidentale" è un concetto autocontraddittorio, di cui si è sempre valsa la metafisica per considerare l'uscir dal nulla come ciò che non può far paura (e che dunque, allora, non è un uscire dal nulla[47]). Infatti: o l'*accidens* cosiddetto esce davvero dal nulla e allora non è proprio nulla di "accidentale" e possiede la capacità di smentire le "verità" più confermate; oppure siamo dinanzi a una Verità davvero incontrovertibile, ma allora proprio nulla esce dal nulla (e tutto è eterno).

Appare allora che l'*unico* modo non immediatamente autocontraddittorio, all'interno della fede (assunta come evidenza) nel diventar altro, di tener ferma la per altro imprescindibile (*ex nihilo nihil*) distinzione fra essere originario (Principio) e essere derivato (principiato) consiste nell'intendere il primo come Divenire eterno e il secondo come le sue infinite individuazioni. Giacché solo in questo modo qualcosa può (e anzi deve = è necessità che) uscire dal proprio nulla (non in Platone, Tommaso, Spinoza, Hegel… – che altrimenti sarebbe in grado di smentire il presunto non-smentibile): infatti ciò che *venit ex nihilo sui* non smentisce il Divenire, sì anzi lo conferma, essendone la stessa autoproduzione.

Su questo fronte, dicevamo, il nichilismo maturo e avveduto potrebbe cercare di puntare i gomiti e resistere, rispetto all'attacco che, guidato dal destino della necessità, intende farlo vacillare sulla base del suo stesso assunto e ordito. (Ma il *vero* nemico del nichilismo urge dal di dentro, in quanto cioè essenzialmente gli appartiene, nella misura in cui lo "spinge" al proprio compiuto esser sé: e dunque è sì il destino, ma non come un *mero altro*, ma come l'essenza dell'esser sé di ogni cosa, sia pure della negazione stessa dell'esser sé).

A questo punto – già a questo livello cioè –, un certo smarrimento non può essere negato: l'*unico* modo in cui l'"accidentale", in quanto essente che esce e torna nel nulla, può aver davvero campo (giacché il suo "gioco" fra l'essere e il nulla conferma, anziché smentire, la "Verità", se questa non è che Divenire) è quello in cui l'Essenziale/Eterno è appunto il Divenire (non altro; ché, s'è visto, proprio nulla potrebbe allora uscire dal nulla).

Ma non si sta già così dicendo allora che la celebrazione più spinta del Divenire ne è la smentita più amara, stante che, per necessaria conseguenza, tutto sarebbe in realtà (in quanto Divenire) *già da sempre accaduto* e il divenire effettuale non ne sarebbe che mera appendice accidentale? *Nihil sub sole novi*! (Come a dire: o il divenire non è affatto, oppure non è più che inessenzialità – di sè: non dinanzi a "Dio" cioè, ma a sé stesso: la conseguenza inevitabile che la sua fondazione importa: cfr. cap. VII, § 4). (Qui, il valore, che dicevamo "esclusivamente formale", del rilievo severiniano – nota 41 – mostra tutta la sua forza).

[47] Cfr. F. Farotti, *Ex Deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare,* Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano-Udine 2011, Cap. I.

3. IL NICHILISMO IN LOTTA PER SOPRAVVIVERE

Nihil sub sole novi? Ma proprio questo, che vale per l'Essenza, è la garanzia stessa dell'assoluta e incessante novità: «*appare sempre qualcosa di nuovo*»[48]. Identità minima (imprescindibile) a fondamento della differenza massima possibile. In questo orizzonte tutto può accadere e la "natura" ribellarsi alle "leggi" più confermate, i pianeti collidere fra loro, gli uomini sempre più ribelli alle leggi cristiano-kantiane dell'etica e sempre più immedesimati alla loro Radice trascendentale, godono nel distruggere eternandosi (cap. VII).

> 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 – *questo* io ho chiamato dionisiaco […] *Non* per affrancarsi dal terrore e dalla compassione […] ma 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*.[49]

Ove l'annientamento riguarda l'io individuale, nell'atto stesso dell'eternarsi come Dioniso/Caso o Io trascendentale nichilisticamente coerentizzato. Divieni quello che sei: fatti identico (pensa e vivi conformemente) al Fondamento – cioè al non-senso. Vivere secondo "Verità": formalmente non cambia nulla rispetto alla Tradizione, cambiando tutto nei contenuti. Se prima l'"uomo" aveva bisogno di un Dio (e del "Bene" – inteso in un certo modo), ora il "superuomo" «gode il male *pur, cru*, trova che il *male privo di senso* [=il vero "Bene", quale appare ora, stante il rivolgimento delle tavole dei valori] è il più interessante», ora è deliziato da «un disordine universale senza Dio, un mondo del caso, della cui essenza fa parte ciò che è terribile…»[50]; dunque «preferire il pericolo al benessere»[51], «sperimentare avventure e pericoli arbitrari»[52]; giacché «la natura intima dell'essere è volontà di potenza»[53].

«Rispetto alla volontà umana che vuole ordine, regolarità e permanenza, la totalità del divenire (cioè l'*essere*, la volontà di potenza in quanto tale) è il "caos"»[54]. Laddove l'ente – ogni ente – è innanzitutto "forza" per Nietzsche (che mette in questione il concetto di "causa", in quanto tradizionalmente inteso come condizione di *nessi necessari*: eterni diversi dal Divenire, che perciò lo contraddicono), in quanto è divenire, capacità auto-trasformativa: incessante (auto)individuazione del Caso come unica causa trascendentale rispetto a cui ogni ente è causa occasionale (aggiornamento nichilistico dell'"occasionalismo"). (In fondo già i Greci intendono l'ente come "forza", "potenza", δύναμις: l'ente dice Platone (Sofista 247 d-e), è «la potenza di fare e di essere fatto». Salvo sottoporlo – esso, inteso come forza *diveniente* – a un'*altra* forza, quella dell'eterna verità (il mondo delle Idee), capace di contenerne le ambizioni, come tali *illimitatamente anarchiche*: dualismo contraddittorio (cfr. cap. VI, *NOTA* 2) destinato al tramonto (Nietzsche/Zarathustra chiude il cerchio come negazione della negazione: del tutto assurdo negare il carattere *dialettico* del suo pensiero).

Con ciò restando fermissima la Legge in cui Dioniso stesso consiste – il Divenire, il Caso, il Caos, l'essere come non altro che volontà di potenza – e dunque l'inevitabile, residuale entificazione del niente, che nella sua coerenza rende massimamente libero l'accadere del mondo («consente al

---

[48] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 521, p. 287
[49] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 129.
[50] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 1019, p. 539.
[51] *Ibid.,* n. 912, p. 496.
[52] *Ibid.*, n. 915, p. 496.
[53] *Ibid.,* n. 693, p. 379. Tutti temi sviluppati al cap. VII.
[54] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 87

diventar altro la maggior libertà possibile dall'Immutabile»[55] della tradizione), *proprio perché, quanto all'Essenza, niente di nuovo accade mai*. ("Nuovo", rispetto ad essa, sarebbe l'apparire di un "Dio" – alternativo a Dioniso ovviamente –: Hölderlin *credeva* nel "ritorno degli dèi", sulle stesse premesse di Hölderlin, Leopardi *sapeva* che è ciò è impossibile).

Certo – c'è bisogno di dirlo? – creare è creare dal nulla (non nel senso che non c'è nulla del creato prima di crearlo, ma qualcosa di esso sarà ben nulla – assolutamente nulla – se lo si crea!). L'aggiunta "dal nulla" è dunque un pleonasmo. Altrimenti il "creare" non è *creare* – ma si badi che anche "trasformare" è a suo modo un trarre dal nulla e dunque un modo di "creare". (Il Dio cristiano crea dal nulla (*ex nihilo sui et subiecti*) nel senso che, diversamente dal Demiurgo non opera *sulla* Materia – *subjectum* preesistente –, a sua volta creduta eterna, ma crea anch'essa dal nulla. E però tutte le cose, in quanto eternamente conosciute da Dio, non sono una pura inesistenza, e proprio perciò possono esistere – *per poter esistere è necessario esser qualcosa prima di esistere* –. laddove il puro nulla non ha alcuna possibilità di esistere[56]).

E il nulla, manifestamente, non può creare. Dunque "qualcosa".

Come è però possibile che "qualcosa" – il Dante – dia ciò che in sé stesso non ha (e non può averlo nella misura in cui lo trae dal nulla), onde il nulla è il suo *ex quo* – la sua provenienza. Sembra allora che se il nulla è l'*ex quo* (poniamo: di x), allora ne debba essere anche in suo *a quo* (la causa). Così però, daccapo, si cade dalla padella alla brace e il creare pare, *di suo*, impossibile[57].

Ma si tratta dell'evidenza delle evidenze! Il divenire immediatamente noto come uscire dal nulla e ritornarvi è, proprio perciò, "evidente" creazione/distruzione[58].

È necessità dunque che il processo di creazione/annientamento resti confermato (=è necessario cioè affermare ciò che è "evidente").

"Chi" allora o "Cosa" può creare?

Non Dio, perché: 1) è già da sempre *tutto* (*Omnitudo realitatis*), dunque non c'è spazio per *altro* (concepito infatti assurdamente da Tommaso, in evidente imbarazzo teoretico, come *prope nihil*: "quasi nulla"); 2) non può essere una – quale che sia – Legge del senza legge (eterogenea, comunque "divina", rispetto a questo, che, uscendo dal nulla, non è vincolato a nulla).

Se è Dio non crea, se crea non è Dio.

Dunque (non dandosi compromissorie vie di mezzo) solo il Divenire, che: 1) non è già da sempre tutto (se non *formaliter*); 2) è la Legge *in cui consiste lo stesso* senza legge (essendo lo stesso senza legge sollevato a Ipostasi di sé).

Solo il Divenire/Caso può dunque creare/distruggere senza contraddizione (=senza la contraddizione – doppia, p. 42 – che affligge "Dio", come lo si intenda).

Resta l'incomprensibilità del *plus* che il Dante non ha in sé (se l'avesse non lo creerebbe; se lo crea non l'ha) e perciò lo *dà*, provocando il nulla (=sé stesso nel suo lato negativo, stante che il Divenire è unità di essere e nulla). Ma, s'è visto, è la stessa "incomprensibilità" del divenire, che perciò, a suo modo, Parmenide confinava nell'illusione: «per l'eleatismo il divenire è contraddizione e quindi è

---

[55] E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., p. 72.

[56] Scrive Meister Eckhart: «"In principio era il Verbo". Bisogna notare che tutte le cose dell'Universo erano nulla "prima della costituzione del mondo" (Gv 17,24), ma avevano un certo essere virtuale»; «È proprio di Dio avere in precedenza in sé stesso in quanto causa prima, tutte le cose che sono, e conoscere quelle future prima che avvengano» (*Commento al vangelo di Giovanni,* trad. it. a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017, rispettivamente, pp. 113 e 371.

[57] Cfr. F. Farotti, *Ex Deo/ex nihilo…*, cit., cap. I.

[58] Davvero formidabile la fenomenologia di Hume, il quale rileva che il piano esperienziale non mostra alcuna causa (forza, azione), come tale produttiva di effetti, ma solo ed esclusivamente un succedersi di eventi (un *post hoc* che con l'immaginazione trasformiamo indebitamente in un *propter hoc*): prima A, poi B (l'esperienza non mostrerebbe altro). Ben detto! *E così è nello sguardo del destino*. Salvo che Hume seguita a tener fermo senz'altro – più o meno esplicitamente – che il divenire è un incominciare e cessare di essere; dunque creazione e annientamento. In tal modo però, la "causa" (o forza che sia, qui non conta), criticata a parole, è pienamente confermata nelle cose.

inesistente [come vero e reale, giacché come illusione anch'esso *è* – venendo meno all'assunto per cui *solo* l'Essere è]; per Leopardi il divenire è esistente e dunque è la contraddizione esistente»[59]. «Contraddizione spaventevole, ma non perciò men vera»[60].

Una contraddizione che tuttavia, nella terra isolata, è la stessa *evidenza*, la stessa realtà evidente, la verità stessa. In cui appare bensì l'infinito abisso, come tale incolmabile e impercorribile, tra creante e creato (tra essere e niente), sì che da una sponda all'altra «non si può andare mica per gradi»[61]; *ma poiché ci si va con "evidenza"*, allora «per salto, e salto infinito»[62].

Se dunque – e *poiché* – l'immediatamente noto in quanto "auto-evidente" è il diventar altro – follia cercare di dimostrarlo, dice Aristotele –, segue allora che la posizione del Caso come sua ultima (o prima) Radice (Radice di sé: originaria *Causa sui*: è così inverata la "sostanza" di Spinoza ancora così legata alla Tradizione teologica, per cui Dio nulla ha da fare con arbitrio, anarchia e imprevedibilità) è il modo più rigoroso, consequenziale e coerente di realizzare ciò che da Parmenide si ha di mira: *pensare il divenire* (lo stesso Dio cristiano, a ben considerare, non "serve" ad altro). Non solo come coscienza fenomenologica, ma anche, insieme, come totalità delle condizioni logico-metafisiche, che *non* ne facciano un'impossibile contraddizione (dunque una – più o meno esplicita – auto-smentita). Tutti gli immutabili della "storia (filosofica) del mondo" (v. nota 43), a ben vedere, sono in gran pompa evocati *se non per servire l'unico vero Signore* (per secoli riconosciuto/misconosciuto e perciò dominante sì, ma *nell'ombra*). Tutto ruota sempre attorno a tale sovrano; tutto è pensato ed evocato in sua funzione. L'Atlante che regge il mondo, lo chiama Gentile (finale della *Filosofia dell'arte*). La storia di Semola (protagonista de *La spada nella roccia*, ma vale in fondo per qualsiasi fiaba) esprime oscuramente la vicenda di un "reietto" che, essendo in verità un re, ma disconosciuto, è destinato – fra mille prove e ostacoli – a diventarlo pienamente. Si tratta della storia *dialettica* – non lineare cioè, ma spiralica, per via negativa e dunque come affermazione concreta che è negazione della negazione, onde l'ultimo è (e non è) lo stesso Primo – della "Verità". Che è dire della Contingenza stessa sollevata al rango di categoria unica, avente in sé la totalità del suo auto-negarsi.

Di qui l'esigenza di esibire – con tutte le conseguenze catastrofiche implicate – il "sistema della Contingenza", la sua Necessità intesa come esistenza necessaria del Possibile in quanto infinita e onnipotente Possibilità: la necessità del Caso: le "ragioni" di Dioniso, il senza ragione, sollevate a Sistema. Quella stessa *necessità irrazionale*, che per Nietzsche compete al caos per tutta l'eternità e della quale egli vedeva il culmine nell'*eterno ritorno dell'uguale*[63]. Cfr. cap. III, § 2.

(Paradosso? Contraddizione? Si può – si deve – dire di sì, solo nello sguardo del destino. E cioè solo il destino è in grado di rispondere davvero affermativamente. All'interno dell'isolamento invece, lungi dall'esser "contraddizione" e cioè *negazione dell'esser sé del diventar altro*, quanto detto ne è anzi, ci pare, l'espressione più matura e rigorosa, ove l'Identità – e il "destino" – del diventar altro è metafisicamente tutelata tramite la corretta inferenza della sua eternità, in quanto esistenza necessaria

[59] E. Severino*, Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 379.
[60] G. Leopardi, *Zibaldone…,* cit., II, P 4129, p. 1082.
[61] *Ibid.,* I, cit., P. 631, p. 345.
[62] *Ivi.*
[63] Per la comprensione dell'assai arduo concetto (in genere sottovalutato e ridotto a mera metafora, se non addirittura considerato incompatibile con il pensiero di Nietzsche – il che è ben strano visto che del tutto esplicitamente Nietzsche vi vede il culmine del suo pensiero!), di nuovo (v. *Implicatio*, nota 34) facciamo riferimento allo straordinario studio di E. Severino, *L'anello del ritorno*, op. cit. (Ma è parimenti straordinario il modo in cui Severino, nei testi editi da Rizzoli, riesca a rendere "semplici" argomenti di formidabile difficoltà teoretica: se ne faccia esperienza considerando il capitolo IV de *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, dedicato ai due capisaldi del pensiero Nietzscheano – la "morte di Dio" e, appunto, l'"eterno ritorno dell'uguale" –, chiariti in modo impareggiabile. Mentre gli interpreti di Nietzsche in genere zoppicano e anzi cadono, Severino vola).

del Caso e cioè della *stessa* contingenza empiricamente constatata, pensata nelle sue *sistematiche condizioni ultime*).

II

SUL "NICHILISMO PERFETTO" DI G. LEOPARDI

1. LEOPARDI E LA SUA DOPPIA NEGAZIONE DEL "PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE"

Come si sa e come chiaramente si mostra nel triplice studio su Leopardi di Emanuele Severino[1], Leopardi esprime un attacco radicale al principio di non contraddizione (il "principio più saldo di tutti", secondo Aristotele), in quanto «pare [=appare] assolutamente falso»[2]: dapprima limitatamente a quella dimensione della realtà che è il mondo umano (cfr. *Z,* I, P 56), in seguito, alcuni anni dopo (intorno alla metà degli anni Venti), estendendo la contraddittorietà dalla coscienza dell'uomo alla totalità dell'essere: l'essere in quanto essere, non solo l'uomo, sarebbe cioè assurdo, sì da dover senz'altro e in ogni campo rinunziare «al principio di cognizione, *non potest simul esse et non esse*» (*Z*, II, P 4129). Prima di esserne cioè la negazione universale, il pensiero di Leopardi è una «negazione limitata del principio di non contraddizione»[3], nega cioè che esso abbia valore solo entro quella parte della realtà che è il mondo umano (in quanto esistenza scontenta di sé, sino al punto – una volta «conosciuto il voto [vuoto] delle cose e delle illusioni» (*Z*, I, P 56) – da troncarsi volontariamente).

Con la solita magistrale chiarezza, Severino ne segue il percorso e le motivazioni, portandone alla luce i più aspri e impliciti nodi teoretici (cfr. in particolare *Cosa arcana e stupenda*, capp. IX e XI). Affiancandoci a tale efficacia analitico/speculativa, vorremmo per parte nostra aggiungere quello in cui consiste per noi – *all'interno dello stesso nichilismo* – l'"errore" (l'incoerenza) di Leopardi quanto alla prima (limitata) negazione; laddove le "ragioni" della seconda finiscono per portare allo scoperto quello che nello sguardo del destino è la follia dell'Occidente (onde l'errore è tale rispetto al destino), cui tuttavia Leopardi non rinuncia (di qui l'inevitabile, profondissimo sbandamento), concependola come *verissima* («verissima pazzia»: *Z*, I, P 104), perché assunta come "evidenza" («fatale e sensibile evidenza»: *Z*, I, P 141) assolutamente priva di alternative

Consideriamo dunque la prima forma di negazione del p. non c. (limitata al mondo umano)

È noto che egli considera "natura" e "ragione" nella loro essenziale «nimicizia» (o «nemicizia»: inimicizia: *Z*, I, PP 37, 341; «*l'uomo non è fatto per sapere, la cognizione del vero è nemica della felicità, la ragione è nemica della natura*»: *Z*, I, P 638; «ragione e natura sono nemiche per essenza»: *Z*, II, P 1842). Le considera cioè come «contrari» (*Z*, II, P 1842). Ora, se l'uomo arcaico (o ignorante, «volgare»: *Z*, I, P 103), come ogni animale, è pressoché esclusivamente "natura", cioè volontà di vita/rifiuto della morte, nel Filosofo invece – una volta sopraggiunta cioè la "ragione", la quale mostra irrefutabilmente che tutto esce e torna nel nulla[4] (ciò in cui, in questa prima forma di negazione del

[1] *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi,* Rizzoli, Milano 1990; *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, 1997, cit.; *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, 2015, cit.

[2] *Zibaldone…*, cit., II, P. 4098, p. 1076. (D'ora in poi le citazioni dallo *Zibaldone di pensieri* saranno indicate nel testo con la sigla *Z*, seguita dall'indicazione del volume (I, II) e dal numero del pensiero).

[3] E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., II, III, 5.

[4] «La ragione per sé, e come ragione, non è impotente né debole, anzi (…) è potentissima; ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che la usa, e tanto più quanto maggiore uso ei ne fa, e a proporzione che cresce il suo potere, scema quello di chi la esercita e la possiede, e più ella si perfeziona, più l'essere ragionevole diviene imperfetto: ella rende piccoli e

p. non c., Leopardi non ravvisa alcuna contraddizione[5]) – tale natura primigenia finisce per corrompersi, diventando sintesi di natura e ragione («"*Tout homme qui pense est un être corrompu*"», scrive Leopardi citando Rousseau: *Z*, I, P 56). Onde l'uomo si trova ad essere soggetto di determinazioni contrarie. «Se natura e ragione sono dei "contrari", e se questi contrari esistono (tale esistenza sta al fondamento del pensiero di Leopardi), allora l'esistenza di una cosa (l'uomo) che è insieme natura e ragione mostra che esiste una dimensione dell'essere, in cui il principio di non contraddizione è falso»[6]. Sì che l'uomo vuole la vita come "natura", ma come "ragione" vede la morte come l'unico riparo (meglio la morte subito dell'attesa angosciosa della morte), e perciò vuole e disvuole lo stesso: vuole la vita e vuole la morte; è volontà di esistere e volontà di non esistere.

Se Aristotele mostra l'impossibilità di un tale essere mostruoso (come non può esistere un oggetto pesante e leggero *sub eodem*, analogamente una coscienza non può essere convinta di due *dóxai* fra loro contrarie: non può essere convinta della contraddizione); Leopardi, dal canto suo, «afferma invece che l'uomo, come natura corrotta dalla ragione, è convinto di cose fra loro contraddittorie – la vita è desiderabile, la morte è desiderabile –, e in quanto così convinto vuole cose fra loro contraddittorie: vuole la vita e vuole la morte […] Ma poiché volontà di vita e di morte sono dei contrari, l'uomo è *lo stesso* a cui ineriscono i contrari, e dunque il mondo umano è la dimensione in cui è evidente la falsità del principio di non contraddizione»[7].

Chiediamo: dove sta quello che, *anzitutto* all'interno della stessa prospettiva leopardiana (prima ancora cioè che rispetto al destino), abbiamo anticipato come "errore" (incoerenza)?

Diciamo: nel considerare "natura" e "ragione" *alla pari* (non si tratta, tra l'altro, di determinazioni empiriche – leggero, pesante –, ma di "prospettive", "visioni del mondo"), e cioè come assolutamente opposti (contrari *assoluti*) e perciò come *contraddittori*. Ma allora, ognuno dei due, a rigore (essendo intesi appunto come *due*), nel suo porsi come il Tutto (=la visione del mondo *vera*), esclude senz'altro l'altro (né possono esserci *due* verità); laddove i "due" ci sono bensì entrambi (come vuole Leopardi), ma allora, in gerarchia *dialettica*. Onde l'uno (il problema sarà allora stabilire quale e perché) è interno all'altro *come suo momento dialettico negativo*. In guisa che l'"uomo", pur contrastato in sé, *nel suo fondo ultimo* (posto il nichilismo come inoltrepassabile), *o* è essenzialmente – e cioè come Io "grande", trascendentale, direbbe l'idealista – "natura (volontà di vita), *oppure* è "ragione" (volontà di morte, secondo il criterio che ne ha Leopardi). Ma entrambi alla pari, no! (Se non temporaneamente, e sempre in forma irrequieta e in equilibrio precario, che è dire in via di risoluzione).

Il primo caso è quello di Nietzsche, in cui l'"uomo", nella sua radice – «il superuomo non è un "individuo"», bensì un analogo dell'Io trascendentale idealistico: «identità del superuomo col tutto»[8] – è *Wille zum Leben*, cioè *Wille zur macht*. E lo è proprio come "ragione": «la vera dottrina della volontà e della libertà»[9]: la filosofia di Zarathustra. Nessuna "inimicizia" fra natura e ragione, le quali, speculativamente intese, sono e non possono non essere il Medesimo. Ancorché questo, svolgendosi (evidenza del divenire), implichi il suo stesso dialettico auto-negarsi e perciò il temporaneo sbilanciarsi di tale medesimezza, onde l'*uomo*, a più riprese e in molteplici guise, disconoscendosi nell'essenza propria, cerca riparo nella menzogna (=cattiva natura, che è cattiva ragione e viceversa).

---

vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quale ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dire la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla» (*Z*, II, P. 2942).

[5] «Nella natura non si trovano contraddizioni» (*Z*, I, P. 373); «… la natura tanto savia e coerente» (*Z*, I, P. 66). Qui "natura", nel più ampio significato di *natura rerum*, inclusivo della natura umana (v. nota 11).

[6] E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 358.

[7] E. Severino, *ibid.*, p. 359.

[8] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., pp. 393 e 365. «L'uomo in cui la potenza è unita alla verità [=il pensiero di Zarathustra]: l'uomo che è identico a Dioniso» (*ibid.,* p. 366)

[9] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, I, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 102.

Il secondo caso *dovrebbe* essere quello di Leopardi, se il grandissimo poeta-filosofo fosse coerente con sé fino alla radice e cioè se vedesse le conseguenze teoretiche ultime del suo orizzonte non-nietzscheano, per cui il suo pensiero «si arresta al nulla come scopo e termine assoluto di tutte le cose e dunque come Senso immutabile […] Il nulla (assoluto) come origine e termine del tutto – cioè come risvolto di Dio –, annulla il nulla che costituisce il divenire reale che si manifesta nell'esperienza […] il nulla assoluto e teologico (che pertanto, proprio perché assoluto, non è quel nulla "teologico" della mistica e delle diverse forme di neoplatonismo, che possiede più ricchezza e positività dell'"essere")»[10].

Nel qual caso (se fosse cioè coerente sino in fondo) rendendosi conto che la ragione – dunque la Filosofia –, culmine coerente della natura (e cioè della Poesia stessa: *ragione-che-è-natura*; anche qui, nessuna "inimicizia" al fondo, bensì identità), mostrando la verità delle cose (*natura rerum*), si rivela proprio *essa*, paradossalmente, l'"ultimo quasi rifugio della [medesima] natura" – in quanto questa si trattenga *al di qua di sé* rispetto al suo esser *natura-che-è-ragione* –, in cui il Filosofo, non illusoriamente, si eterna (giacché, se l'annientamento del tutto[11] è *verità*, significa allora che tale verità è già da sempre e per sempre, dunque non è a suo volta soggetta ad annientamento, onde il Filosofo – al di là del "realismo" gnoseologico leopardiano – ne è l'autocoscienza "sempre salva dal nulla").

Come dunque nel primo caso ("nietzscheano") la natura dell'uomo come "volontà di vita" è, in ultimo, la stessa ragione; in questo, e parimenti, la ragione come "volontà di morte" è, in ultimo, la stessa natura dell'uomo. E in fondo non è forse costretto Leopardi ad ammettere che quando, nell'*uomo*, c'è e domina la sola "natura", la "ragione" *non può non* esserci già – la natura (l'esistenza umana) «rinchiude» cioè in se stessa «un germe», «un principio di distruzione» di sé (*Z,* I, P. 365) –, restando tuttavia sullo sfondo, implicita e potenziale, tendenzialmente senza parole; sì che quando essa irrompe esplicita sulla scena della coscienza (*sintomaticamente aperta a tale evento*), indietro più non si torna[12], ed è essa allora a costituirsi, dominando, come *seconda natura* (in quanto *inveramento della prima*), mentre quella, la prima, non che spenta del tutto, viene comunque sospinta (nel pensatore) a sua volta sullo sfondo in posizione subordinata[13]? In ogni caso entrambe non

---

[10] E. Severino, *L'anello del ritorno,* cit., p. 432.

[11] In cui, ripetiamo, in questa prima forma di critica *limitata,* Leopardi ancora non ravvisa la manifestazione del disvalore illimitato del p. non c. Di suo infatti la "natura" – in questo caso nel significato di "verità delle cose" (del resto, «nel linguaggio di Leopardi la parola "natura" ha una molteplicità di significati»: E. Severino, *In viaggio con Leopardi*, cit., p. 35 e Cap. 3) – non è contraddittoria; solo l'*accadere accidentale della ragione* è responsabile di introdurre il seme della corruzione (in quanto *coscienza* della nullità del tutto) nella "natura" primitiva dell'uomo, come tale ancora "felice" ed esente da contraddizione. (In seguito Leopardi vedrà la *natura* stessa – sempre nel senso di "verità delle cose" – come l'universale radice della contraddizione esistente. Ma allora sarà inevitabile riconoscere – se non esplicitamente, nelle cose stesse – che la *ragione,* lungi dall'esserne antagonista, nemica e contraddittoria, ne sia in verità l'autocoscienza). Per chiarire: in questo paragrafo, noi concentriamo il significato di "natura" nei due sensi presi in considerazione esplicitamente: "volontà di vita" e "natura delle cose": *natura rerum* (=verità=nulla è eterno). Ed è in relazione a questi che ci pare se ne debba vedere, speculativamente, l'identità di fondo con la "ragione" (Filosofia) e dunque il movimento dialettico di tale identità entro di sé. Giacché poi in Leopardi "natura" è anche la "Natura matrigna" (il «perpetuo circuito di produzione e distruzione»: *Dialogo della natura e di un islandese*), e la "nobil natura" (il poeta-filosofo, il "genio", Leopardi stesso).

[12] «In somma la filosofia, sperando e promettendo a principio di medicare i nostri mali, in ultimo si riduce a desiderare *invano* [corsivo ns.] di rimediare a sé stessa» (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*). «*Non è più possibile* [corsivo ns.] l'ingannarci o il dissimulare. La filosofia ci ha fatto conoscer tanto che quella dimenticanza di noi stessi ch'era facile una volta [quando la "natura" era dominante e "felice"], ora è impossibile» (*Frammento sul suicidio*, in *Operette morali*, cit., pp. 469-73). «…perché il tempo delle grandi illusioni è finito»: *Z*, I, P. 85; «Le illusioni son tutte svanite…»: *Z,* II, P. 2945. E lo dice – lo *fonda* – nel 1823! Hegel è ancora vivo e vegeto, Marx ha 5 anni, Comte 25, Nietzsche non è ancora nato! (E pensare che il nostro magro tempo filosofico va in brodo di giuggiole quando, due secoli dopo, sente dire da un Popper – peraltro *del tutto infondatamente* – che "il sogno della verità è finito"!).

[13] «La natura vieta il suicidio. Qual natura? Questa nostra presente? Noi siamo di *tutt'altra* [corsivo ns.] natura da quella che eravamo […] Dunque la vera natura nostra, che non abbiamo da far niente [!] cogli uomini del tempo di Adamo,

esistenti di principio come *due* rigide categorie (contraddittori inerenti al medesimo), alle spalle del loro (altrimenti impossibile) scambiarsi i ruoli; esse che, speculativamente concepite e cioè assolutamente parlando, vanno se mai intese come *identiche* – nel senso dei due volti *dello stesso*. In ciò, diremmo, restando adombrata la loro connessione *dialettica* (laddove, esplicitamente, Leopardi scava l'abisso, rendendole perciò incomunicanti se non *ab extrinseco*), per la quale, in ultimo (e cioè secondo l'esito conclusivo del pensiero stesso di Leopardi), la "natura", come volontà di vita, è interna alla "ragione", che di quella è la coerente verità finale. Oppure, integrando: la "natura", come *natura rerum*, è *la stessa* "ragione", nella quale prende coscienza di sé (e viceversa). Ciò rispetto a cui "natura" e "ragione" *cattive* – in quanto *modus cogitandi* inadeguato: "io empirico", dice l'idealista – sono il momento dialettico negativo. Contraddizione *dialettica* dunque, non contrarietà *assoluta*, vale a dire contraddittorietà).

Infatti la Filosofia, separata dalla Poesia, non è – come dice invece Leopardi – mero e arido vero che atterra e non suscita (luce che non scalda, onde, per ravvivarsi, dovrebbe unirsi alla Poesia, nell'opera del "genio"), giacché anche, e anzi soprattutto, a proposito della potenza (purezza, rigore, trasparenza, bellezza) della Filosofia (la vera Poesia: *Poièsis*, identità di Filosofia e Poesia[14]) deve dirsi che «l'anima riceve vita (se non altro passeggiera) dalla stessa forza [speculativo-concettuale, non poetico-simbolico-mitologica: anche l'uomo del mito è a suo modo "filosofo"] con cui sente [e concepisce: "*sentendo e considerando* che tutto è nulla"] la morte perpetua delle cose e sua propria» (*Z*, I, P 261]. In tal senso «lo stesso conoscere [rigoroso, teoretico, perciò potente e puro] l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie [non illusoriamente o momentaneamente, benché disperatamente per l'io individuale, "piccolo", empirico] l'anima» (*Z*, I, P 260); «[…] conosciuto [e solo la filosofia *conosce* in senso proprio], ancor che tristo / ha i suoi diletti il vero […]» (*Al conte Carlo Pepoli,* vv. 151-2).

In guisa che la "natura" (oppure, ma è *lo stesso*, la "ragione" a un livello meno intenso e coerente – analogamente l'"intelletto" in Hegel è la "ragione" stessa *come intelletto*) si rivela non l'opposto assoluto della ragione, ma il contrario dialettico in quanto immaginazione di rimedi alternativi rispetto all'eternità stessa della verità (in quanto nullità del Tutto – tranne che del suo stesso esser nullo) e dunque in quanto volontà di vita *diversa* dal voler essere "vivo" come la stessa *eterna nullità del Tutto*.

In questo senso, dovrebbe dirsi, ci pare, che Porfirio – cfr. *Dialogo di Porfirio e di Plotino* – è più rigoroso del genio (poeta-filosofo), in cui la natura, in quanto volontà di vita, non è risolta senz'altro

---

permette, anzi richiede, il suicidio […] La natura nostra presente è appresso a poco la ragione. La quale anch'essa odia l'infelicità. E non v'è ragionamento umano che non persuada il suicidio, cioè piuttosto di non essere, che di essere infelice»: *Z,* II, PP. 2402-2404).

[14] Una luce che non scalda («misero e freddo vero»: *Dialogo di Timandro e di Eleandro*) essendo contraddizione in termini: se non scalda, nemmeno illumina e se *davvero* (=in verità!) illumina, necessariamente scalda. Ove di necessità lo "scaldare" si presenta in forma direttamente proporzionale all'illuminare e viceversa: la poesia ("filosofica" che sia), in quanto non è Filosofia, non illumina come la Filosofia, dunque scalda *meno*. Luce e Calore sono cioè il Medesimo nei suoi due lati: posto l'uno son posti entrambi, giacché ciascuno è l'unità di entrambi. (Da "aristotelico" – Aristotele mostra infatti che la filosofia conduce dall'angoscia (θαύμα) alla felicità (α-θαυμία, εὐδαιμονία) –, Spinoza sapeva bene che la Filosofia non è affatto emotivamente asettica, non rimuove cioè *le* passioni, ma solo quelle tristi (correlati dell'errare) e, al suo culmine – che è culmine di luce –, proprio perciò, è il massimo del calore: *amor intellectualis Dei*). Ora, per Leopardi, la Filosofia è infine «cognizione del gran nulla» (*Z,* I, P. 261). In quanto tale dunque (in quanto cioè isolata dalla Poesia), egli ritiene, spassiona e atterra, toglie vita e forza: *nuoce*, produce "noia" che è «la morte nella vita» (*Z*, II, P. 2220). In tal modo perdendo di vista, ripetiamo, la ineguagliabile *potenza* (purezza, intensità, trasparenza, bellezza, grandezza), con cui opera la Filosofia. Dunque separando il "gran nulla" (il contenuto) dalla forma – dal *modo*: insuperabile – con cui quello è mostrato. In virtù della qual forma, diciamo – e come non mai – è anzi rimossa proprio l'insensibilità e l'indifferenza della noia: e *l'anima riceve vita*… dallo splendore stesso con cui la Filosofia testimonia l'infinito Orrore. (Che, si badi, non è *davvero* tale se non includendo, *come negate*, le grandi e pur a loro volta splendide illusioni del passato – che è dire tutte le forme dell'immaginazione, cioè della ragione *apparente*).

nella ragione della terribile verità eterna (concettualità senza immagini); come "opposta" alla ragione, non è cioè ancora spenta (così l'io empirico che recalcitra dinanzi a sé – alla propria stessa verità – in quanto Io trascendentale). Egli (Porfirio) che, filosofo, sa irreversibilmente «che la morte, non che sia veramente un male, come detta l'impressione primitiva; anzi è il solo rimedio valevole ai nostri mali, la cosa più desiderabile agli uomini, e la migliore»[15]. Ancorché tuttavia non mostri di sapere che, proprio perciò e in ciò, "egli" è pur *eterno*: non come una "ginestra", per un'ultima, fuggevole resistenza al «formidabil monte / sterminator Vesèvo» (*La ginestra o fiore del deserto,* vv. 3-4) – in linea con quell'"ultimo *quasi* rifugio" che Leopardi vede nella Poesia –, ma per quella saldissima eternità (in seno al nichilismo), in cui consiste la stessa tremenda verità per cui tutto è nulla («Tutto è male»: *Z*, II, P 4172: rovesciamento completo dell'ontologia della tradizione da Platone al cristianesimo a Hegel e Marx[16]). E che – se non solo la Filosofia sa darne testimonianza (si pensi alla pittura novecentesca, ad esempio[17]) – è però solo la Filosofia (insuperabilità formale di Hegel) che sa mostrarla nel modo più compiuto, esplicito, adeguato. («Il filosofo non è perfetto, s'egli non è che filosofo», scrive invece Leopardi, sì che «è del tutto indispensabile che un tal uomo sia sommo e perfetto poeta», giacché «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso […] il ghiaccio del fuoco»: *Z*, II, P. 1839. In tal modo presupponendo che la filosofia non sia che arida e gelida logica, ancorché verissima; ma di suo priva di calore e di vita. (Cfr. nota 14).

Veniamo alla seconda forma di negazione (illimitata) del p. non c.

Riguarda il rilevamento per cui, nel divenire – considerato supremamente evidente – l'ente in quanto ente (né c'è alcun eterno al di là, o all'interno, dell'esperienza) è il principio della propria distruzione. In ciò consiste «l'orribile mistero delle cose e dell'esistenza universale» (*Z,* II, P. 4098):

ossia il principio in base al quale esso [l'ente] diventa l'altro da sé – diventa un nulla. L'essere in quanto essere è il principio del proprio non essere, perché non è solo l'uomo a sopprimere sé stesso, col suicidio, ma l'essere in quanto essere, la totalità dell'essere, in quanto diveniente, è suicida – e del suicidio dell'essere va detto quanto dice Eleandro dell'infelicità di tutti i viventi (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*): che "nessuna cosa" è "più manifesta e palpabile". Questa suprema evidenza dell'esistenza dell'autocontraddittorietà dell'essere in

[15] *Dialogo di Porfirio e di Plotino*, in *Operette morali*, cit., p. 356.

[16] L'*inevitabile* mancanza di senso *dialettico* della "verità" impedisce a Leopardi di scorgere che il Vero, il Bene e il Bello sono *formalmente* innegabili e che il "giro" – nichilisticamente necessario, sull'evidenza e dunque la "verità", del diventar altro – che conduce al Falso, al Male e al Brutto si compie propriamente attraverso il rovesciamento delle tavole dei valori, in guisa che ci si trova bensì *al di là del Bene e del Male*, non già *simpliciter* (come in genere si crede), che sarebbe impossibile, ma rispetto ai correlativi concetti della tradizione. Onde quel che secondo tradizione è Male (e Falso e Brutto), *proprio questo,* si rivela in ultimo l'autentico Bene, Vero e Bello! Per via negativa e cioè negativa della negativa, onde l'Originario – Dioniso, il tremendo – si riafferma come oltrepassamento delle sue negazioni (conservate come negate). Esemplare Nietzsche: «c'è un solo mondo, e questo è falso, crudele, contraddittorio, seduttore, senza senso. Un mondo siffatto è il mondo vero» (*La volontà di potenza*, cit., n. 853, p. 464). (Laddove Leopardi anticipa bensì di 60 anni Nietzsche circa la "fondazione" della "morte di Dio", ritenendo tuttavia contraddittoriamente *riprovevole* l'opposto dei valori tradizionale (pur riconosciuti correttamente *falsi*: v. ad es. il finale del *Dialogo di Timandro e di Eleandro*). Nietzsche dunque sa bene che *la verità è brutta* – come anche dice (e sin qui Leopardi sarebbe ben d'accordo) –, tuttavia, nel suo pensiero, ciò vale non già *assolutamente*, ma relativamente all'"uomo", giacché, di nuovo, questo che è "brutto", proprio questo è il supremamente bello *per il superuomo* (=nello sguardo del "vero"). Ma qui Leopardi non può più seguirlo: per lui il vero è senz'altro *arido* (duro, triste). E però, obiettiamo: se è vero non può esser arido, e se arido non può esser vero. Se dunque è arido o vano («Oh infinita vanità del vero!»: *Z*, I, P.69) lo è per l'errante, ma non dovrebbe esserlo per il "genio" – che perciò in Leopardi non può avere la parola ultima. (Restando anni luce distante dall'idea di *eternarsi* – così invece Nietzsche – identificandosi filosoficamente proprio con «…il brutto / poter che, ascoso, a comun danno impera»: *A sé stesso*, vv. 14-5. In cui Leopardi non vede invece altro se non l'«eternità del suo [empirico] non essere»: *Z*, II, P. 4130 – anziché, e proprio perciò, *del suo* più vero Essere).

[17] Cfr. F. Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura,* Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano-Udine 2015.

quanto essere è, nel pensiero di Leopardi, la suprema evidenza della necessità che il principio di non contraddizione sia "assolutamente falso"[18]

«…poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente» – *laddove il nulla appartiene all'essenza dell'essere*! Ebbene, come sarà possibile intendere questa «mostruosità» (*Z*, II, P. 4100)? (Per altro innegabile nell'"evidenza" sua). E cioè che il niente è lo scopo ultimo cui tende ogni ente? «Può mai stare che il non esistere sia assolutamente meglio ad un essere che l'esistere?» (*Z*, I, P. 51). «Spaventevole, ma vera proposizione e conchiusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente» (*Z*, II, P 4169)[19]. In altri termini: ciò che appartiene all'essenza di qualcosa è necessariamente un bene per tale qualcosa, ma il non essere, e cioè il male, manifestamente, per Leopardi – filosofo dell'Occidente per eccellenza –, appartiene all'essenza di ogni qualcosa; dunque: 1. O è un bene per l'essere (=ogni qualcosa), e allora il male è bene; 2. Oppure – vista l'impossibilità dell'esistenza di tale contraddizione – è un male, ma allora l'essere è non essere (=ogni qualcosa è non-qualcosa): ove questa, in cui consiste il divenire, è la contraddizione esistente: ciò che *costituisce* X come X, è proprio ciò che lo *destituisce*. «Chi può comprendere queste mostruosità?»: *Z*, II, P. 4100.

In questo modo, *estesa la contraddizione all'ente in quanto ente* – onde, si diceva, Tutto è male (Tutto è nulla) –, Leopardi si porta al culmine del nichilismo, ne porta alla luce la follia e l'impossibilità, seguitando *tuttavia* a considerarne *vero* il contenuto, perché "evidente". (È il motivo – il "tuttavia" – per cui sarebbe errato pensare che il pensiero di Leopardi smentisca la tesi per cui è necessità che la contraddizione propria del nichilismo – l'identificazione di essere e nulla –, richiesta dalla fede nel divenire, resti inconscia[20]). E in quanto così estesa, la contraddizione gli appare appunto «spaventevole» (*Z*, II, P. 4129): la "natura" come "amor proprio" e "volontà di felicità" (=l'"esistenza umana") si trova *inscritta* – creata e distrutta – nella "natura" in quanto "gioco" atroce e senza senso del divenire, in cui consiste l'"esistenza universale"[21]. Ove entrambi i termini della contraddizione sono, al loro interno e a loro volta, contraddittori.

---

[18] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 431.

[19] Severino, affondando il coltello (nel corpo della Follia): «…una cosa, per essere ciò che essa è, implica la distruzione di altre cose e innanzitutto di sé stessa […] Una cosa è ciò che si trasforma. Ma, per diventare altro, una cosa deve separarsi e strapparsi da se stessa, dal proprio essere ciò che essa è: è necessario che distrugga ciò che essa è prima di diventar altro. Se non lo distruggesse non potrebbe trasformarsi. In quanto diventare altro, la cosa è dunque in conflitto con se stessa, secondo il senso più radicale del conflitto: la distruzione» (*Capitalismo senza futuro*, cit., pp. 148-9). Di qui l'impossibilità, secondo Leopardi, che le cose *siano cose*: «la persuasione che le cose sieno cose, non può avere fondamento né ragione, se non nell'idea e persuasione di un'altra vita» (*Z,* I, P. 412); nel mondo, infatti, «le cose non son cose» (*Z*, II, P 4172), bensì – davvero Leopardi, ancora una volta, anticipa tutti: Nietzsche, le avanguardie artistiche novecentesche, lo stesso attualismo gentiliano – *forze, transiti, processi, differenze in flagrante differenziarsi.* «La vita è naturalmente [=per sua intima natura] uno stato violento» (*Z,* II, P. 4072). (È ciò che perde di vista Heidegger quando, di contro alla presunta violenza esercitata dalla tecnica sulla vita, esorta a "lasciar essere" … la vita!)

[20] Infatti «la contraddizione del nichilismo viene trattenuta nell'inconscio quando è concepita come ciò la cui esistenza è *impossibile,* mentre la contraddizione del divenire riconosciuta da Leopardi è riconosciuta come l'impossibile che *tuttavia* esiste di fatto» (E. Severino, *Cosa arcana e stupenda,* cit., p. 376). «Il nichilismo non può essere autocosciente [*come* nichilismo]: qualora lo fosse, apparirebbe come negato, (da sempre) oltrepassato» (*ibid.,* p. 371). Non solo, rileva Severino: va anche considerato che «la contraddizione del divenire affermata da Leopardi non riesce ad essere la contraddizione autentica del nichilismo» (*Cosa arcana…*, cit., p. 376); infatti per lui «la contraddizione non è che l'essere non sia [non consiste nel divenire *in quanto tale*, necessariamente implicante che l'essere è nulla]», ma che l'essere, nel divenire, mostri con "evidenza" di essere la «*causa* ("cagione e principio") del proprio annientamento […] sì che, prescindendo dal concetto di causa, cioè di una forza che l'essere dirige contro se stesso […] nemmeno il pensiero di Leopardi vedrebbe alcuna contraddizione nel semplice uscire dal nulla e ritornarvi da parte dell'essere» (*ibid.,* p. 442).

[21] «Che Leopardi chiami "Dio" la natura, e chiami la "natura" Dio – *Deus sive natura* –, ha una motivazione più radicale che nell'*epistéme* spinoziana, giacché il Dio di Leopardi è appunto la struttura del movimento e non è, "assolutamente parlando", un essere eterno, immutabile necessario [v. § 5]» (E. Severino, *Cosa arcana…,* cit., p. 135).

Anche in questo secondo caso (e anzi soprattutto) "ragione" e "natura" (cfr. nota 11) non confliggono con se stesse se non – dialetticamente – a livelli inadeguati (auto-negativi), essendo alla radice il Medesimo: la *natura rerum* in quanto verità delle cose (e dunque, in concreto, in quanto cosmico divenire insensato), di cui la "ragione" è l'autocoscienza filosofica. Onde, *obtorto collo,* per Leopardi (contro Nietzsche) – secondo il quale il nulla è origine e fine del tutto –, non il divenire è eterno, ma "qualcosa" necessariamente sì: la Ragione/Natura stessa, se non altro in quanto eterno Apparire della Verità (=Tutto è nulla): Identità di Soggetto e Oggetto. Come a dire (forzando la lettera leopardiana) che «il nulla è negli oggetti [empirici, inclusi gli stessi soggetti] non nella ragione [e nel suo Oggetto/Natura correlativo]» (*Z*, II, P. 2943).

È quello che, ci pare, Leopardi non potrebbe non ammettere, ciò implicando *eo ipso* l'esistenza di un "tutto" che si annulli (dunque l'esistenza del diventar altro): «Pare 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 sono»[22]. (Ma, esplicitamente, Leopardi non lo ammette affatto e Severino, parlando per lui, scrive che «il pensiero [non qualunque, ma al suo stesso culmine di coerenza] non è qualcosa di immortale, ma è l'occhio che vede la morte di tutte le cose»[23], restando perciò in bilico sul crinale dell'abisso, come la "ginestra", ancora per un istante. E invece, stiamo dicendo, proprio nell'atto in cui scorgesse tale "verità", proprio in quell'atto esso non potrebbe non vedere il tutto effimero dall'alto *della sua stessa*, trascendentale, eternità[24]).

E l'errore che intendevamo denunciare?

È chiaro che in questo secondo modo di negazione del p. non c. l'errore non vale più *iuxta propria principia* (e cioè, *anzitutto*, all'interno dei presupposti nichilistici stessi), ma rispetto al destino, laddove si scorge che si tratta di un'*impossibile* negazione della struttura originaria della verità e dunque di un nulla (esistente solo più che nel suo, pur formidabile, positivo significare). E qui sì che, senza remissione di sorta, a uno *stesso* – l'essente in quanto essente, proprio in quanto collocato nel tempo/Cronos, che cela il *sub eodem* – ineriscono i contraddittori: l'essere e il nulla. (Non perdendo di vista del resto, secondo quanto denunciato a più riprese in sede teoretica da Severino, che il "principio di non contraddizione", per come è stato tradizionalmente formulato a partire dalla pur

---

[22] *Cantico del gallo silvestre*, in *Operette morali*, op. cit., pp. 281-90. Ma allora si tratta di una "verità" che necessariamente "si allarga", non potendo ridursi allo stecchito asserto "Tutto è nulla". Giacché, per lo meno e procedendo analiticamente (*a priori*), essa importa l'esistenza di tale "tutto" annullantesi. Onde questo – in quanto divenire – non può non esserne *dedotto* per via categoriale e non solo come massa amorfa (che appunto esca e torni nel nulla), ma, daccapo, anzitutto *come una molteplicità strutturata di visioni del mondo* che – anticipando la storia effettuale del pensiero – si costituiscano in forma di negazione perentoria (ma dialettica), tuttavia sempre più debole, di tale verità originaria, sino al suo ri-affermarsi, negativa della totalità del suo negativo, nel filosofo Leopardi (il quale, esplicitamente, nulla pensa di ciò, convinto che la storia accada senz'altro *a caso*: v. ad es. *Z*, I, PP. 835-8 e P. 1570). Così di nuovo ci ritroviamo dinanzi al problema dell'aggiornamento teoretico-nichilistico dell'hegeliana *Scienza della logica*! (Si noti anche che in tal modo ci si troverebbe a "dedurre" il divenire, come tenta di fare lo stesso Hegel, tuttavia *presupponendolo* sin da principio e così incorrendo in una *petitio principii*. Ciò che Severino ha denunciato in vari luoghi: *La struttura originaria,* cit., Introduzione, § 5; *Essenza del nichilismo,* Adelphi, Milano 1981, pp. 356-9; *Gli abitatori del tempo*, cit., II, § 3).

[23] *Il nulla e la poesia*, cit., p. 66.

[24] Assai opportunamente, Severino mette in chiaro che quando Leopardi giunge alla negazione universale del p. non c., non può più contrapporre natura e ragione, quasi che questa sopraggiunga *accidentalmente*, non appartenendo all'essenza della natura umana (se infatti vi appartenesse, la natura stessa sarebbe a sua volta contraddittoria). «Ma ora [attorno al 1825] il pensiero di Leopardi giunge a scorgere proprio [in radicale opposizione a Rousseau e all'intera tradizione] che il sistema della natura e delle cose *è* totalmente assurdo e contraddittorio [in quanto principio della propria distruzione]; e quindi viene a svanire l'accidentalità della ragione, l'impossibilità che la ragione appartenga all'essenza della natura umana […] [sì che] non può più affermare che l'esistenza della contraddizione è determinata dall'unione di natura e ragione» (*Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 473). (E del resto: non è forse vero che la "natura" (dei viventi e dell'uomo), per Leopardi (all'opposto di Rousseau) – nel significato di "volontà di felicità" – tutela la felicità (e la bontà) dell'uomo solo in quanto *non verità*? E cioè solo in quanto lo trattiene nell'*illusione*, al di qua della coscienza *vera* – e disperata (e violenta) – della vanità del tutto?).

formidabile analisi di Aristotele, lungi dall'opporsi al diventar altro, ne segna piuttosto il ritmo[25]. Altro dunque il "principio di non contraddizione" della metafisica e dei suoi stessi detrattori, che comunque non possono prescinderne, tutt'altro *l'esser sé/non esser l'altro del destino*, inclusivo del'autonegazione della sua negazione – il cuore della struttura originaria della verità –, in cui l'essente non è inteso come tale solo *quando* è, giacché poi viene anche il tempo in cui esso – il non-niente – non è).

Posto dunque, con Leopardi, il p. non c. come assolutamente falso in ogni campo, segue che "tutto è nulla" nel senso che tutto diventa nulla ed essendolo diventato, lo è. «Tutto il reale essendo [dunque] un nulla» (*Z,* I, P 99; anche *Z*, I, P. 72).

Si rilevi che se così stessero le cose – e Leopardi lo inferisce incontrovertibilmente[26] (ove verbo e avverbio hanno il valore che spetta loro entro l'isolamento dal destino), sì che il "se" vale come un *poiché* –, allora la tesi per cui "tutto è nulla" non solo a sua volta non sarebbe un nulla, bensì *qualcosa*, ma tale "qualcosa" (v. anche nota 22) intenderebbe per di più valere come eterna verità (di cui, si diceva sopra, il Filosofo è l'autocoscienza – onde, in questo senso, "natura" potrebbe anche significare, in forma depotenziata rispetto alla *natura rerum*, "io individuale": Giacomo, rispetto a Leopardi). Come tale non "pazza" perché non diversa da sé – stante che "pazzia" è affermare che i diversi sono uguali. Sì che a garanzia e tutela del non esser sé/esser l'altro da sé si troverebbe paradossalmente l'esser sé/non esser l'altro.

A questo punto si potrebbe altresì cercare di ritardare la presa di coscienza di tale assurda sintesi (in cui si sostiene implicitamente quel che si nega esplicitamente), puntando i piedi sulla sottile lastra di ghiaccio relativa alla non immediata autocontraddizione in quanto – come analogo del tema: tutto è divenire, tranne il Divenire – si intenda il "tutto è nulla" con l'*eccezione* ("tranne") – dunque distinguendo tra forma e contenuto – della "verità" in parola. Questo *espediente metafisico* essendo l'ultimo vestigio – per altro implicito – dell'esser sé, vigente esclusivamente per quell'esiguo (ma sintomaticamente imprescindibile) spazio ontologico formale, atto a "fondare" la convinzione che gli infiniti opposti (contenuto) siano identici. Sdoppiando i piani, si può cioè *tentare* di sostenere che non lo stesso è e non è un esser sé, ma l'esser sé della Forma eterna è la tutela del non esser sé, diventando altro, degli infiniti contenuti suoi (v. *NOTA* a fine di questo paragrafo). Del resto la tutela metafisica del divenire – spostandoci sul lato di Nietzsche, che, diversamente da Leopardi, non attribuisce la palma al nulla "teologico", ma al divenire e *cioè* all'"eterno ritorno dell'uguale" –, rispetto alla minaccia del ripresentarsi eventuale dei vecchi dèi, non può non consistere nella "fondazione" metafisica di un "eterno", in cui, nella forma dell'esser sé, si costituisca l'Ipostasi stessa del diventar altro – o l'unico Identico è lo stesso non-essere-identico. Mai nulla cioè è identico a sé, se non astraendo dalla viva concretezza del divenire diveniente (il pensiero corre a Gentile), *tranne* questo stesso non-esser-mai-identico-a-sé: sentinella metafisica immutabile della negazione di ogni altra verità[27].

---

[25] Si guardi dunque, con Severino, al tradizionale (aristotelico) "principio di non contraddizione" come alla «struttura stessa del diventar altro», e cioè come «la regola fondamentale che il nichilismo ha dato a sé» (*Dike*, cit., pp. 343 e 329). «Questo principio viene quindi negato, dal pensiero del nostro tempo [si pensi alle critiche in merito di Leopardi, Nietzsche e Gentile], nella misura in cui esso si presenta, nella tradizione dell'Occidente, [non in quanto tale, ma] come una verità definitiva che, esterna al divenire – cioè in quanto essa è l'esser sé che alle cose in quanto esistono nell'Immutabile e non nel mondo compete –, rende impossibile il divenire pur avendolo assunto come evidenza innegabile» (*ibid.,* p. 343). Si veda anche in merito, ad es., *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 477; *Nascere*. *E altri problemi della coscienza religiosa,* Rizzoli, Milano 2005, pp. 267-8.

[26] «La natura delle cose [il loro esser essenzialmente "natura": nascimento e morte] porta [=importa: necessariamente implica] che niente sia eterno» (*Z*, I, P. 166).

[27] Lo stesso Io di Gentile, radice del divenire del pensiero (=esperienza) e perciò a sua volta (*eternamente*) diveniente (salvo farne un presupposto naturalistico), diventato *eternamente* sé (primo circolo, di cui Io=Io è *risultato*), permane identico a sé (Io=Io), in quanto principio del divenire dell'esperienza per l'infinito futuro (secondo circolo, costituito dagli

(Anzi: se il p. non c. è senz'altro falso (in ogni ambito), *allora è falsa l'opposizione di essere e nulla*. Ciò da cui segue non solo: 1. Che la distruzione della tradizione resta a sua volta distrutta (stante che "Dio" muore proprio perché, entificando l'ancor nulla e l'ormai nulla, annienta l'opposizione di essere e nulla; ma poiché questa, come Leopardi giunge a sostenere, è *falsa*, segue che il fondamento della negazione della tradizione si dissolve); ma anche: 2. Che il divenire stesso nella sua essenza (l'evidenza delle evidenze) resta distrutto (stante che, tolta l'opposizione di essere e nulla, non c'è più qualcosa che possa davvero, in quanto diverso dal nulla, *diventar* nulla; né nulla, in quanto diverso dall'essere, *diventar* essere). In merito a questa catastrofica svolta interna e implicita in Leopardi – analoga a quanto accade nel pensiero di Nietzsche con la "scoperta" che il concetto di divenire, svolto all'estremo, *non può non* assumere la configurazione dell'eterno ritorno dell'uguale – cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., XI, v e *In viaggio con Leopardi*, cit., p. 176)

Per non dire poi che, come pare, il *ragionamento* gode in Leopardi della massima fiducia. Leopardi mostra un'assoluta *fede* nella "ragione" (in quanto non è il destino). Sulla quale impronta senza remore la sua esistenza, rifiutando sdegnoso «ogni consolazione e ogn'inganno puerile» (*Dialogo di Tristano ed un amico* – formalmente, si tratta dello stesso atteggiamento di Socrate nel *Critone*). (E si deve dire che ne ha "fede", soprattutto stante l'impossibilità, da lui dichiarata, dell'incontrovertibile). Ma, in ogni suo tratto e anzi in ogni parola o concetto correlativo, perciò nel suo insieme e nel suo risultare terribile, tale ragionamento si mostra *uguale a sé e altro dal proprio altro*. Perciò assolutamente conforme al "falsissimo" principio di non contraddizione. Senza il quale tuttavia Leopardi non avrebbe scritto un rigo. E forse che Leopardi sarebbe disposto ad ammettere che tanto *è vero* che l'essere è male, quanto *è vero* che è bene? Onde, a quanto pare, la stessa (fierissima) negazione del principio di non contraddizione – lo sapeva bene Aristotele (*Metafisica,* IV) – necessita del principio stesso, che dunque si trova ad essere considerato, al tempo stesso, falso e vero[28]).

infiniti circoli in cui consiste l'incessante uscire e ritornare a sé dell'Io). Ma poi: l'Io di partenza – l'Io immediato o *sentimento*, come Gentile lo chiama nella *Filosofia dell'arte* – non vale forse a sua volta da un lato come Io=Io *in sé* e perciò, dall'altro, come un contraddittorio presupposto naturalistico immediato? Una contraddizione che semplicemente affetta l'attualismo o che esprime inconsapevolmente e indirettamente la contraddizione che, nello sguardo del destino, appartiene direttamente alla fede nel diventar altro? (Analogia Nietzsche/Gentile: come coerentemente svolto il concetto di *divenire* sbocca nel *non divenire* dell'eterno ritorno dell'uguale; così l'*idealismo* attuale, coerentemente svolto, sbocca nel *non idealismo* del presupposto naturalistico). Grande questione, su cui ritorneremo informa più adeguata (capp. III, § 2 e IV, § 3).

[28] Severino, in merito: «Leopardi, fino alla fine, continua a sottintendere e a volte a richiamare esplicitamente la non contraddittorietà del proprio "sistema"» (*Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 479). Il che significa che l'affermazione che l'esistenza in generale – l'essere in quanto essere – è contraddittoria non intende essere a sua volta contraddittoria. Cioè a dire che l'*esistenza* dell'inesistente esistenza (in quanto essere che non è e non essere che è – come dice Gentile) non è (intesa come) a sua volta inesistente. Ma proprio in quanto *esistente*, anch'essa allora dovrebbe essere inesistente e non senz'altro e incontraddittoriamente esistente! La si intende invece senz'altro incontraddittoria? Allora essa si sottrae alla legge dell'esistenza in generale e, proprio perciò, non è a sua volta esistente. In altre parole: si vuol dire che l'essere in quanto essere è contraddittorio? Ma allora questa stessa affermazione se *è*, è contraddittoria; se non è contraddittoria, allora (sottratta alla legge universale dell'essere) *non è*. «L'*affermazione che l'affermazione dell'esistenza della contraddizione è incontraddittoria è infatti contraddittoria*» (*ibid.,* p. 479). In tal guisa, Severino mette poderosamente in luce che il «pensiero di Leopardi è una delle forme più alte della filosofia dell'Occidente [in quanto coerente con le proprie premesse greche] […] e anzi la più alta […] Che poi questa forza invincibile si riveli [come appena visto] a sua volta contraddittoria non è una debolezza del pensiero di Leopardi, ma il destino a cui il nichilismo va incontro quando si spinge fino a toccare la volta del proprio cielo» (*ibid.,* p. 519).

NOTA: Sulla contraddittorietà del diventar altro e dell'essere in potenza

Si diceva in quest'ultimo paragrafo circa la distinzione tra la Forma (Divenire trascendentale) e gli (infiniti) contenuti (divenire empirico), come tutela (inconsapevolmente nichilistica) del "principio di non contraddizione", onde non lo stesso è e non è un esser sé, ma l'esser sé della Forma eterna è la tutela del non esser sé, diventando altro, degli infiniti contenuti suoi.

I quali contenuti, d'altra parte – aggiungiamo –, devono pur essere temporaneamente *sé*, se diventano poi *altro*. Onde sé e non sé. Si è sempre replicato (la difesa del nichilismo): non però al tempo stesso (o *sub eodem*): il p. non c. è salvo.

E tuttavia, ognuno di essi, diventando altro, diventa con ciò *identico* all'altro e perciò, diventatolo, *è l'altro*. *È altro da ciò che esso è.* «Ma per essere *lui* [esso], e non un'altra cosa, a diventare *altro* da sé, è necessario che egli [esso], *restando sé stesso, sia insieme ciò che egli* [esso] *non è*. Questa è l'estrema Follia»[29]. In altre parole: «se è *lui* [esso], e non un'altra cosa, a diventare *altro* da sé, e, diventatolo, ad essere, *lui* [esso], l'altro, è necessario che egli [esso], diventando altro, *resti se stesso*, e pertanto *sia, insieme* [*sub eodem*], *ciò che egli* [esso] *non è* […] Se infatti, diventando altro, non restasse se stesso, non sarebbe *lui* [esso] a diventare altro, ma, semplicemente, incomincerebbe ad esistere un che d'altro da lui [esso] – un incominciare, questo, che non sarebbe il diventar altro *da parte di qualcosa*»[30]. Diciamo: se X diventa (identico a) niente, poiché tale niente è il risultato dell'esser diventato niente *da parte di X*, X ci deve pur essere: ci deve essere nel suo stesso esser niente: l'identità di X e niente implica necessariamente il loro "pesare" uguale: ci devono essere entrambi. Onde come X è X essendo niente (è sé nel suo stesso esser altro, è sé nel suo non esser sé), *altrettanto dicasi del niente*!

D'altra parte, si può dire, se resta sé, non diventa altro: per diventarlo non può restar sé; fermo restando tuttavia che non può esserci solo l'"altro" – che nemmeno sarebbe "altro" senza il correlato del primo –: dunque né il sé di partenza separato dall'altro, ché non ci sarebbe diventar altro; né l'altro separato dal primo, ché ci sarebbe solo l'"altro", che perciò non sarebbe tale e dunque, daccapo, non ci sarebbe diventar altro. Allora *sia* il sé del primo *sia* l'altro: l'uno esistente *insieme* all'altro, entrambi essendo dunque sé nell'altro: sé e altro da sé, sé e non sé. Hegel ci prova (grandiosamente) a far coesistere il non esser l'altro con il diventar altro, intendendo *anzi* proprio il diventar altro come il *mezzo* attraverso cui si realizza (scopo) il non esser l'altro (in quanto altro dell'altro), nella misura in cui nel risultato (affinché questo sia e appaia come tale) è *essenzialmente conservato* ciò da cui esso risulta, di modo che ciascuno sia altro del proprio altro: *unità* (non "identità") degli opposti. *Salvo però* che se da un lato il conservato è *ideale* (essendo *diventato niente* come ente empirico o come isolamento della categoria – in questo caso essendo conservato il *reale* contenuto), dall'altro il primo (tesi), proprio diventando altro dell'altro (sintesi) è diventato altro da ciò che era, in guisa che l'esser "altro del proprio altro" è l'illusione che si ottiene separando il risultato del processo da ciò che lo produce (es.: A = A-non-è-non-A). E in effetti come sarà mai possibile che il diventar *identico* all'altro sia la via lungo la quale si realizza l'esser sé? Che non può esser tale *producendosi*, bensì solo, stante l'evidente – senza virgolette! – variare del contenuto d'esperienza, apparendo e scomparendo.

E ulteriormente: posto cioè che X diviene, necessariamente (nell'isolamento) può divenire solo diventando altro e dunque identificandosi a tale altro: «ma può diventare altro soltanto se, *a sua volta*, l'altro diventa la cosa che ad esso si è identificata, Dalla cosa al suo altro; dall'altro alla cosa. Questo, il circolo. Dove il primo semicerchio non precede il secondo, ma nell'atto stesso in cui si produce il primo si produce anche il secondo: sin dal primo momento del processo in cui la cosa diventa altro,

[29] E. Severino, *L'intima mano*, cit., p. 126.
[30] *Ibid*., pp. 127-8.

l'altro diventa la cosa. Se non la diventasse rimarrebbe altro da essa ed essa non potrebbe diventare l'altro»[31].

Un tema, questo – in cui il diventar altro è smascherato in tutta la sua assurdità –, ripreso varie volte da Severino. Ancora in *Dike*: in cui si mostra la «*contraddizione ulteriore*, rispetto alla contraddizione del diventar altro, consistente nella identificazione del diventante altro e di questo suo altro. Tale ulteriore contraddizione è appunto la necessità che il diventar Y o nulla da parte di X sia (sincronicamente) lo stesso diventar X da parte di Y o del nulla, sì che un essente, diventando altro, diventa sé stesso, cioè non diventa altro»[32].

Già in *La morte e la terra* (cit., p. 384), questo rilievo del tutto contro-intuitivo, che appartiene in verità e intimamente all'"evidenza" apparentemente lineare e senza problemi del diventar altro, era stato esplicitamente avanzato: «La fede che qualcosa diventa altro è la malafede che tace anche il diventar quel qualcosa da parte di tale altro […] In questa fede – all'interno cioè della terra isolata – ogni produrre è il retrocedere dal prodotto al producente; ogni andare in avanti è andare all'indietro».

Tema ulteriormente ribadito in *Storia, gioia* (cit., p. 239):

> Nel diventar altro non solo qualcosa – ad esempio un corpo in quiete, X – diventa altro – corpo in movimento, Y –, ma quest'altro diventa quel qualcosa, ossia questo corpo in movimento diventa questo corpo in quiete; e lo diventa sincronicamente, ossia nell'atto stesso in cui qualcosa diventa altro; sì che nell'atto in cui un corpo in quiete diventa corpo in movimento, in quest'atto stesso questo corpo in movimento diventa questo corpo in quiete. Se *nel* diventar Y da parte di X, Y non diventasse a sua volta X, Y resterebbe un Y che respinge X e resta altro da X o diventa un non-X – un Y che comunque impedisce a X di diventare Y – e X non potrebbe diventare altro. Ma, se si tien fermo che X diventa Y, ciò significa che il diventar altro è diventare ciò che si è già, e non altro: significa che il diventar altro non è diventar altro. E questa configurazione della contraddittorietà del diventar altro è […] una fondazione ulteriore della necessità dell'eternità di ogni essente.

Forse a questo punto potrebbe risultare interessante, perché in qualche modo complementare con la tesi smascherante secondo cui il diventar altro che è un andare avanti è *insieme* un andare indietro, richiamare in forma sintetica una considerazione che abbiamo già svolto analiticamente altrove[33].

Posto che – secondo la logica del diventar altro – diventare implica l'essere in potenza quel che si diventa, tale implicazione si costituisce inevitabilmente come l'esser già diventati (in potenza) quel che si diventerà (che ciò valga come necessità o come semplice possibilità). Ma questo esser già diventati, come essere attuale (attuato) *dell'essere in potenza*, è un divenire (potenzialmente attuato in ogni sua fase: necessaria o possibile che sia, qui non fa differenza) implicante a sua volta un correlativo esser in potenza più originario. Se infatti la struttura del diventar altro implica l'atto in quanto divenire *attuato* in potenza (Aristotele chiarisce che la potenza è un modo dell'atto: non essendo un nulla, l'essere in potenza è perciò, nella sua determinatezza, essere attuale dell'essere in potenza), allora è necessità che ci sia l'esser in potenza corrispondente (a quell'atto), che è a sua volta inevitabilmente *attuale* (attuato) nel suo essere potenza della potenza… *et sic in indefinitum*.

D'altra parte essere in potenza significa essere un *divenire attuale* (attuato) in potenza: risultato in atto (in ogni sua fase: necessaria o solo possibile), perciò divenuto, richiedente come tale un correlativo e più originario essere in potenza tale attuale divenire in potenza e così via. In tal guisa non mai passando all'atto, e cioè procedendo in avanti, sì anzi retrocedendo verso un abisso infinito di potenzialità che ripetono a scatola cinese l'essere in potenza di base. Non dunque dalla potenza all'atto, ma dalla potenza alla potenza della potenza…

Una critica, questa al concetto di "potenza" (il cuore "logico" del diventar altro), che ci pare possa fare il paio, oltre che con quella appena sopra citata, con quell'altra svolta da Severino in merito allo stesso concetto circa l'*impossibilità* che l'ente possa essere in potenza i contrari (nel divenire

---

[31] E. Severino, *Dike,* cit., p. 22

[32] *Ibid.,* p. 149

[33] F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza,* Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano 2018, V, § 8. E poi anche, in forma breve, nell'articolo *Sulla coerente incoerenza del nichilismo*, apparso in "La filosofia futura", 16/2021, pp. 70-1.

contingente) – come a sorpresa sostiene invece Aristotele (*Metafisica* 1051a, 3-4) –, costituendosi *subjectum* di determinazioni opposte *sub eodem*. Ciò che Aristotele, alla luce del *principum firmissimum,* esclude bensì tassativamente, ma *solo* per l'essere in atto. (Una contraddizione *iuxta propria principia* dunque, prima ancora che dinanzi al destino[34]).

S'è detto che la contraddizione in parola riguarda il divenire inteso come "contingente". Ciò che infatti ha la potenza di essere, ma in tanto non è, *essendo tuttavia potuto essere*, è ciò che *insieme ha e non ha* impedimenti. Li ha e non li ha al tempo stesso: si trova *sub eodem* ad essere e a non essere impedito. Sì che qualcosa (l'impedimento ad essere) e la negazione di tale qualcosa (l'assenza di tale impedimento) implicano necessariamente lo stesso – ossia l'essere in potenza del qualcosa. "Necessariamente" nel senso che la contingenza presuppone appunto che lo stesso che è impedito sia, *nello stesso tempo*, quello che non è impedito.

La "contingenza" concepisce cioè "al presente" (= ciò che *ora* è così, sarebbe potuto essere, *ora*, non-così), quello che può se mai valere, per così dire, "al futuro": il "determinismo" considera infatti l'essere in potenza riferendosi al futuro, non mai al presente (= ciò che ora è così *non* sarebbe potuto essere, ora, diversamente), per cui, essendo in potenza qualcosa (A) e in atto altro (non-A), se si dice che A potrebbe egualmente essere *invece* di non-A, ci si trova a sostenere che *ora* A *è e non è* impedito. Sì che, daccapo, ciò che ora impedisce anche non impedisce. Ciò che ha capacità di essere, ma intanto non è potendo *egualmente* essere, è una contraddizione che si toglie (almeno in questo suo immediato aspetto) nel "determinismo" in cui l'"è" e il "non è" non valgono in sincrono, ma in successione. Il pensiero cartesiano ("soggettivismo"), ad esempio, è in potenza al tempo di Socrate e Platone ("oggettivismo"): impedito ad essere perché è in atto il platonismo, ma capace (=non impedito) di passare necessariamente in atto a suo tempo, quando l'impedimento verrà meno: impedito (ora) e non impedito (poi). In altre parole: deterministicamente, l'impedimento di A, che è in potenza, importa l'esser in atto, *necessario,* di non-A; sì che A è impedito e non: impedito *e* non impedito; e quando sarà il suo turno – stante che, in tale orizzonte, niente è una potenzialità che non debba attuarsi –, allora necessariamente sarà non impedito e non, insieme, anche impedito. Sì che i due contrari sono sì entrambi in potenza, non però *sub eodem*. (Ed è vero che, *rispetto all'attuazione finale* di un certo percorso – esser professore di filosofia al termine di un ciclo di studi ed esami, ad es. –, ogni fase del cammino in potenza è *contemporanea* a tutte le altre: "in potenza" lo è tanto la fase 1, quanto la 2, quanto la 3 ecc.; ma *all'interno del loro essere in potenza*, le fasi – sia pur ideali e ipotetiche – si distinguono in quanto *successive* (una tesi, questa*, in continuità logica* con l'"aggiunta" in parentesi, a metà del § 2 e di nota 42), perciò, *in questo senso*, nel senso cioè "verticale" della diacronia di un certo cammino – deterministico o contingente che sia –, un certo divenire non implica che il diveniente sia in potenza gli opposti: essere e, al tempo stesso, non essere professore; non esserlo (ancora) come fase 1 e, al tempo stesso, come fase 2 o 3 ecc. Mentre lo è nel senso "orizzontale", come detto, della contingenza, ove ad es., io ritenga di poter decidere liberamente se scegliere di diventare professore o meno; nel qual caso mi troverei, in potenza, ad esser soggetto di determinazioni opposte: incominciare e non incominciare *sub eodem* certi studi. Ciò che vale per ogni fase. Se cioè per ogni fase di un certo divenire vale l'esser in potenza gli opposti, la successione potenziale delle fasi – all'interno del progetto ipotetico in cui consistono – implica la loro distinzione diacronica, onde l'esser (sincronicamente, al tempo stesso) in potenza gli opposti non ha luogo).

Dicevamo che la diversità del riferimento nel divenire inteso come "necessario" toglie bensì la contraddizione che riguarda il divenire contingente. *Salvo riproporla* però in altro ambito, giacché il "determinismo" è una forma eminente di anticipazione del futuro, che, in quanto tale, è (ancora) *nulla*, ma in quanto anticipato è insieme (già) *qualcosa.* Entificazione del nulla, dunque vanificazione del divenire, il cui "nulla" (ormai e ancora) non può essere – lo si è visto – nessun altro "essere" che non sia il Divenire stesso – che è, per sua natura ed essenza, libertà assoluta, dunque negazione di tutti gli

[34] Cfr. E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, Parte Prima, cap. V; cfr. anche *Dike,* cit., p. 308 e *Nascere*, cit., II, cap. IV.

immutabili e perciò dello stesso "determinismo" (da Democrito agli Stoici a Spinoza a Hegel ad Einstein[35]).

O ciò che accade (senza eccezione – né c'è altro), accade *di necessità per caso*. Imprescindibile teorema del "nichilismo perfetto". Una sintesi – certo problematica – che può apparire non immediatamente contraddittoria, a patto che la distinzione tra Forma (necessaria) e contenuti (casuali), presupponga (del tutto astrattamente del resto, come s'è già detto più volte e come si chiarirà ulteriormente: capp. V e VI) la Forma come "assoluto formalismo" (Gentile), cioè "pura forma": vuota, non strutturata, a-sistematica, priva di qualsivoglia contenuto immutabile e definitivo –, chiudendo tuttavia gli occhi dinanzi all'Intero spezzato in due tronconi auto-negantesi reciprocamente (la tutela di *entrambi* implicando che ciascuno si opponga e non si opponga all'altro). A patto cioè di non riconoscere al Caso la "necessità", in quanto "verità", di *non poter non* essere di suo auto-strutturato: non più, cioè, soggetto a strutture estranee, come accade con la metafisica della tradizione, ma *alle proprie*: che è dire a se stesso. Dopo di che la "necessità del Caso" non potrà non apparire *tanto necessaria, quanto impossibile*. Il nichilismo trovandosi perciò dinanzi – di "necessità" in "necessità" – alla *necessità* del proprio stesso tramonto. Cfr. capp. V e VI.

Ma allora, come considerare la doppia contraddizione del diventar altro e dell'essere in potenza? Risposta: la prima è la stessa – originaria – contraddizione del concetto nichilistico del divenire ove il diventar altro è assunto come incontraddittoria evidenza, in quanto *si isola* il diventante dall'identità col diventato (dal risultato), sia questo un altro ente, oppure il nulla. Onde, nel risultato non c'è (=si fa come se non ci fosse) che l'altro e/o il nulla, ma non l'identità dei due (del primo col secondo e del secondo col primo): quando l'ente è (sé), è (sé), quando non è (sé), non è (sé) – nel qual caso, allora, c'è l'altro che è l'altro (nulla = nulla). La seconda è una contraddizione *derivata*, in cui la contraddittorietà del concetto di "potenza (e quindi di "atto") appartenendo alla struttura del diventar altro, ne porta implicitamente le conseguenze (nel senso che il suo coerente sviluppo le mostra: cfr. cap. I, § 1, *NOTA 2*).

Si rilevi che la fortuna smisurata e apparentemente intramontabile della prima – da più di due millenni alla di base di ogni cognizione, ormai a livello planetario (l'immensa età del Mito ne è l'incubazione: cap. VII, § 5) – è il fondamento della fortuna della seconda, utilizzata anche nella fisica più attuale, visto che, contro il "determinismo" di Einstein, Heisenberg, per il quale gli eventi non sono né inevitabili né prevedibili, ha ricondotto il concetto di "onde di probabilità" al concetto aristotelico di *dýnamis* – alla "potenza" intesa come possibilità che un certo accadimento sia seguito o meno da un altro. Una tesi necessariamente vincente all'interno della terra isolata, giacché per il "determinismo" einsteiniano (ma vale anche per Spinoza e per ogni forma di esso – anche nel suo aspetto, del tutto *sui generis*, hegeliano) le forme di energia escono e tornano nel nulla secondo un percorso inflessibile – onde sono già e sono ancora prima di essere e dopo essere state. Con buona pace del divenire e del tempo, resi in tal guisa del tutto apparenti.

Donde l'interpretazione della teoria della relatività da parte di Popper, che, riconducendo Einstein alla radice del pensiero di Parmenide – *in forma spuria* e cioè non fondata sul destino, dunque alla fine autocontraddittoria – ne fa un sostenitore dell'eternità di tutte le cose.

Si dirà infatti che la teoria della relatività, appunto con Parmenide, questo mostra: l'illusorietà di tempo e divenire. Restando però questa dimensione – l'esistenza e il contenuto del mondo dell'esperienza, inteso per questa teoria (come per Parmenide) immediatamente conoscibile – alla base della stessa teoria della relatività. Rileva allora Severino:

Anche alla teoria della relatività si può quindi obiettare che sul fondamento della non-verità e dell'illusione non è possibile pervenire alla verità (costituita dalla fisica relativistica). Questa obiezione è rafforzata dalla

[35] Il concetto di "anticipazione" (quando intende avere valoro *epistemico*) è auto-contraddittorio, perché implica l'esser già e il non essere ancora (l'essere e il nulla) del suo contenuto. L'essere e il non essere del medesimo *sub eodem*. Per poterlo anticipare, il non ancora deve essere appunto niente (è anticipato ciò che sarà e dunque ancora non è), ma se è (epistemicamente, incontrovertibilmente) anticipato, allora è già – sì che non è anticipato.

circostanza che all'illusione appartengono anche gli esperimenti e le procedure concettuali con le quali la fisica relativistica giunge ad affermare l'esistenza del blocco quadrimensionale e immutabile in cui la realtà consisterebbe in sé stessa[36]

Del resto le cose non vanno meglio per Heisenberg (ancorché secondo un livello di maggior coerenza rispetto alla fisica epistemica di Einstein). Giacché il suo principio *indeterministico*, secondo cui il futuro è incalcolabile perché imprevedibile e casuale,

non può riguardare l'essente in quanto essente, ossia ogni essente, perché la sequenza dei formalismi con la quale Heisenberg giunge al principio di indeterminazione è tale che ogni stato di essa implica necessariamente lo stato successivo, ossia permette di calcolarlo. Una "dimostrazione" è infatti una sequenza in cui le conseguenze sono implicate necessariamente dalle premesse; e se un'implicazione logica non va confusa col rapporto tra due stati del mondo fisico, tuttavia, qualora il rapporto di indeterminazione tra questi stati dovesse essere esteso a ogni essente, allora anche ogni premessa logica (che è un essente) sarebbe, rispetto alla conseguenza (che è un altro essente), uno stato del mondo che non permette di calcolare lo stato successivo. Pertanto, o si rinuncia al carattere di necessità delle implicazioni concettuali del formalismo che conduce al principio di indeterminazione, oppure si riconosce che il campo di applicazione di tale principio è limitato al mondo fisico [spezzando con ciò l'essere in due dimensioni contrapposte e reciprocamente contraddicentisi].

Ma va anche aggiunto che per il nichilismo coerente questa limitazione non è una difficoltà. E anzi sul piano trascendentale della riflessione sull'essente in quanto essente, va ricordato che il nichilismo coerente non è uno scetticismo ingenuo (che negando ogni verità nega anche la verità di questa sua negazione), ma è l'affermazione di quell'unica "verità assoluta", e tenuta ferma come assoluta, che è l'esistenza del diventar altro, e *cioè* dell'imprevedibilità e casualità di ogni evento: quell'unica verità assoluta che implica *non casualmente* [corsivo ns.] l'inesistenza di ogni immutabile, di ogni connessione necessaria tra gli eventi e pertanto di ogni determinismo[37]

Sembra che se ne debba concludere – al buio del destino – che il diventar altro è certamente contraddizione, ma insieme è l'evidenza certissima e irrinunciabile ("pazzia" sì, ma verissima dice Leopardi). Unitamente a tutte le sue "necessarie" implicazioni (il "metodo" della pazzia: la necessità del caso).

Ove tale irrinunciabile "evidenza", nella terra isolata dal destino, mostra innegabilmente che il diventar altro non è né un procedere e insieme un retrocedere, né un assoluto retrocedere (secondo quando dovrebbe accadere, dati i rilievi critici esposti), ma senz'altro un procedere, un "andare avanti" (e non anche, o addirittura solamente, un andare indietro). Ancora una volta l'"esperienza" risulta senz'altro vincente rispetto al "logo" (contro Parmenide e, ma in modo essenzialmente differente, Einstein). E l'"esperienza" attesta appunto innegabilmente che si va avanti (la stessa negazione di ciò non è forse un ulteriore avanzare? sì che negando si auto-nega). Si tratterà allora, ancora una volta, di negare ciò che nega l'"evidenza" fenomenologica.

(Un pensiero questo – assolutamente vincente nella terra isolata – che neppure è sfiorato dall'idea che se e poiché nel "divenire" "si va avanti" è perché la "logica" che decifra tale "andare" non può che essere abissalmente differente da quella per cui esso consiste nell'incessante scambio di ruolo fra essere e nulla. La cui impossibilità renderebbe impossibile l'"avanzare" "constatato".

Ove non si tratta né di *scegliere* fra logo ed esperienza, né di conciliarli tenendo ferma la malattia resa comune a entrambi, secondo quanto accade a partire dal *Sofista* di Platone – la cui "Repubblica",

[36] E. Severino, *Dall'Islam a Prometeo,* Rizzoli, Milano 2003, p. 219. Ma poi «la teoria della relatività è altresì *realista*, cioè ritiene che la realtà esista anche se non esiste alcun osservatore che la riconosca, cioè anche se non esistesse la dimensione umana dell'universo […] Ma in relazione a questo realismo va altresì detto che la dimensione umana è a sua volta una realtà, che se non esistesse sarebbe nulla» (E. Severino, *Testimoniando il destino,* cit., p. 51). Il che significa che «il suo *realismo* smentisce il suo eternalismo, perché se la realtà esiste anche se non esiste "la nostra esperienza che è cosciente" di essa, allora questa esperienza è qualcosa – un ente – che può essere nulla, ossia non è eterna» (E. Severino, *Dispute sulla verità*, Rizzoli, Milano 2018, p. 303).

[37] E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., pp. 31-2.

«lungi dall'esser rimasta "senza luogo" [=utopia], semplice fantasia irrealizzabile di un "filosofo", è diventata invece la grande *pòlis* in cui l'Occidente, e ormai l'intero pianeta, consiste»[38]).

2. LEOPARDI: L'ASSOLUTO È IL NULLA (O IL DIVENIRE?)

In nota 47 dell'*Implicatio* s'è fatto breve cenno allo spinoso problema di ciò che, unico, è eterno in Leopardi: il Nulla o il Divenire? Giacché, in linea (esplicita o implicita) con Leopardi, c'è "materia" per affermare entrambi. Come a dire che, in merito, Leopardi oscilla.

Se ne comprendono le ragioni: se da un lato la sua poderosa e coerentissima negazione dell'*epistéme* come di ogni eterno lo spingono a porre il nulla quale principio di *ogni* cosa («Il principio delle cose […] è il nulla»: *Z,* I, P1341; «Sola nel mondo eterna…» è la morte, il non eterno, cantano le mummie di Ruysch); dall'altro, se l'eternità del morire non è il nulla puro, ma l'eterno *diventar* nulla e dunque il divenire, tale circostanza è incrementata dalla necessità di riconoscere – formalmente almeno, con Tommaso – che se *tutti* gli enti fossero contingenti, allora *aliquando nihil fuit in rebus*; *sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset*: *quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum* (*Summa theologiae,* I, 2, 3). Che è quello che riconosce lo stesso Leopardi nel *Cantico del Gallo silvestre*, quando, dopo aver concluso il breve testo, sostenendo che «questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi», avverte in nota che «questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che è mai cominciata, non avrà mai fine». Vale a dire: *patet falsum est* che il puro nulla sia l'*originante*; quanto meno il nulla-destinato-all'ente, che è ben "qualcosa" e cioè *divenire*. E perciò che, *ab initio*, l'esistenza è divenire come eterna contraddizione.

Resta comunque che nei suoi *Pensieri* Leopardi giunge ad anticipare le conclusioni nichilisticamente più avanzate (tuttavia astratte: N. Hartmann, M. Heidegger) – rendendole anzi più profonde e radicali, se non altro per l'*inferenza* che in quelle manca di principio – circa l'*assenza di fondamento*. Il che significa – oltre Leibniz e la metafisica classica – che il principio di ragion sufficiente (il "fondamento", appunto) non ha in ultimo *alcun* fondamento (l'astrattezza di questa tesi, diciamo, non riconoscendo, per non dir d'altro, *la necessità dell'eccezione*: "nessun fondamento" sì, ma in quanto *ulteriore* all'esser auto-fondamento – *autoctisi* – da parte del Caso). C'è *di fatto* – ci sarebbe potuto non essere. Esso c'è – e cioè, in Leopardi, c'è come "Dio" in quanto *infinita possibilità onnipotente* (non altro che il Caso, privo di alcun limite nel suo estrinsecarsi: cfr. *Implicatio*) non già assolutamente e necessariamente, ma «da che le cose esistono» (*Z*, II, P. 1623). *Se* cioè esse esistono (come evidentemente esistono), *allora* è necessario affermare "Dio" (*ab esse ad posse*: ove questo, si ripeta, non è che il Caso); ma che esistano non è affatto una necessità (sarebbero potute non essere) e quindi l'esistenza di "Dio", «assolutamente parlando» (*Z*, II, P. 1620), non è necessaria ed eterna. Anche "Dio" sarebbe potuto non essere: «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (*Z*, I, P. 1341).

D'altra parte il nulla/Principio è pur qualcosa (non è puro nulla), se non altro, necessariamente, "esser possibile"; sì che daccapo «alla produzione della possibilità ["Dio", nella sua infinita e casuale onnipotenza] dovrebbe preesistere la possibilità della possibilità prodotta (*et in indefinitum*)»[39]. Dire che il nulla è infinita possibilità e onnipotenza infinita è dire che il Divenire è eterno come esistenza

[38] E. Severino, *L'intima mano*, cit., p. 95.
[39] E. Severino, *Cosa arcana…,* cit., p. 246.

richiedente l'inesistenza degli esistenti: l'eterna contraddizione. Che il "nulla" è infinita possibilità e onnipotenza infinita significa che "Dio" – il Divenire – lo è. Che lo è lo stesso "nulla" concretamente assunto e cioè come *necessariamente* (forma) destinato, per caso, all'ente (contenuti). (Ove il nulla, astratto da tale relazione, nel divenire, con l'essere, non è che il *puro* nulla: essente solo più che come positivo significato, onde si può dire che *è* nulla).

In questa conclusione si incentra la metafisica di due *Operette morali* apparentemente così differenti: *Dialogo della Natura e di un Islandese* e *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*.

Come nella prima si afferma che la vita universale «è un perpetuo circuito di produzione e distruzione»: eterno divenire in quanto autoproduzione; nella seconda la "materia" (lungi dal ricalcare gli stilemi meccanicistico-settecenteschi alla d'Holbach, ad esempio), esprime il modo in cui Aristotele considera la *phýsis* come eterna *hýle* nei Presocratici (v. *Implicatio*, nota 68) ed è cioè concepita come agitantesi per forza endogena «*ab aeterno* […] in diversissime guise *ab aeterno*», sì che «venuti meno i pianeti, la terra, il sole e le stelle, ma non la materia loro, si formeranno di questa nuove creature, distinte in nuovi generi e nuove specie, e nasceranno per le forze eterne della materia nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo».

"Materia", come eterna sostanza, che, a rigore, non consta di elementi semplici (gli "atomi" di Democrito, ad es.). Non lo può, giacché nulla è eterno, onde il "semplice" non esiste: «Tutto ciò che è semplice è puramente immaginario, non è "vero"»[40]. Materia "intelligibile" dunque, in cui consiste *das einzige Grundfaktum*, «l'unico fatto fondamentale»[41]: il Divenire.

Ricapitolando. Leopardi dice (*Z*, II, PP 1620 sgg): *se* c'è il *fatto* dell'esistenza delle cose, *allora* è necessario affermare la possibilità; la possibilità esiste necessariamente; e quindi esiste necessariamente la potenza di realizzarla, ma *che* esista il fatto, *che* le cose esistano non è una necessità e quindi l'esistenza della possibilità infinita e della potenza assoluta (="Dio") non è necessaria ed eterna "assolutamente parlando".

Ma così, diciamo, il fondamento – che dovrebbe precedere logico-ontologicamente il fondato – ne dipende essendo (logicamente) preceduto da quello. Il Possibile/Onnipotente dipende, cioè, per esistere, dall'esistenza delle cose. Come dire: *se* queste escono dal nulla (casualmente, potendo non uscirvi), *allora* quello (il Possibile/Onnipotente) c'è necessariamente. Già, ma questo "nulla" da cui le cose scaturiscono per caso e da cui dipenderebbe l'esistenza di "Dio" (il nulla è principio anche di "Dio") non è forse daccapo, necessariamente, un esser possibile e perciò assoluta onnipotenza? Giacché la Possibilità prodotta non può non dipendere dalla Possibilità di produrla! Così il rovesciamento "contro natura" di Leopardi si rovescia a sua volta e il fondamento – "Dio" – si presenta come eterno e necessario non *secundum quid* ("da che le cose esistono"), ma *simpliciter*.

(Ancora una volta – ma è la prima: Leopardi per primo apre la via; poi, fino ai nostri giorni, spesso stancamente ripetuta senza mordente –, la negazione di *ogni* eterno paga pegno al banco dell'astrattezza).

(*Aggiungiamo il seguente rilievo* – da leggersi in continuità logica con il contenuto in parentesi a metà della *Nota* di questo stesso cap.: "Ed è vero che…" –, *che ci appare tanto apparentemente paradossale, quanto inevitabile*: si consideri infatti – anche a voler prescindere, in prima istanza, dalla necessità di intendere la Possibilità/Onnipotenza come struttura originaria della "verità" in quanto Divenire, dunque come "storia ideal eterna", e perciò, nonché "vuota", eternamente e dialetticamente organizzata in senso categoriale – che se rispetto all'ente *empirico* essa Possibilità mantenesse una configurazione esclusivamente *generica* – come tale indeterminata e priva di contenuti –, allora la "realtà" che ne scaturirebbe – l'atto correlativo – sarebbe a sua volta, corrispondentemente, indeterminata e generica. Laddove le *differenze* – le varie determinazioni – del mondo appaiono e

[40] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 536, pp, 296-7.
[41] *Ibid.,* n. 708, p. 387.

non possono essere giustificate da un Possibile *indifferente* (in cui la "differenza" è cioè nulla – ché allora le differenze sarebbero, come tali, generate dal nulla. E del resto, *indifferente* lo è, come tale, ogni "categoria" eterna – si pensi a Hegel –, affermata dalla metafisica, rispetto alle sue accidentali individuazioni: "notte in cui tutte le vacche sono nere"). È necessario allora che il Possibile (che è al tempo stesso onnipotenza infinita *e insieme* "struttura originaria della "verità") si costituisca originariamente *anche* come eterna possibilità *specifica* in quanto *x, y, z*…[42]; e cioè come un'infinità di possibili; laddove – morto Dio (della tradizione) – ogni specifico possibile (empirico, accidentale) si costituisca a sua volta come un'infinità di possibili: "Napoleone", oltre a poter non nascere, avrebbe potuto vivere infinite vite diverse – all'interno dell'inviolabile, anipotetica struttura della verità in quanto Divenire: con Hegel, non potendo cioè saltar via dal senso del proprio tempo –: espressioni casuali di differenti dimensioni empiriche. Ogni ente possibile trovandosi per conseguenza a costituire, eternamente, con tutti gli altri possibili un intreccio di infiniti casi empirici – e cioè, per coerenza nichilistica, di infinite *interpretazioni*. Passando all'atto – diventando cioè "reali", dunque lasciando nel "nulla" infiniti casi alternativi – per caso[43]).

Tornando allora al tema: poiché necessariamente eterno, il Caso – "Dio", il Divenire come infinita possibilità e onnipotenza infinita – non sarebbe potuto rimanere un nulla.

Ma, chiediamo ora: nella sua assoluta libertà, avrebbe potuto non *esplicarsi* in alcun modo?

A questo punto, la (fin troppo) celebre domanda "Perché l'essere e non piuttosto il nulla?" non chiede se anche la Radice sarebbe potuta restare nulla, ma se sarebbe potuto restar nulla il suo esternarsi (stante la sua illimitata libertà[44]), in quanto vita universale.

---

[42] Da intendersi non già, ad esempio, come possibilità, a sua volta generica, *dell'albero, della nuvola, del cane…* (ché non esisterebbero alberi, nuvole e cani differenti fra loro), ma di un certo specifico, determinato albero (cane, nuvola) – di *questo* albero qui – e di tutta la sua possibile "storia", come tale accidentale, dunque intrecciata con infinite altre sue possibili "storie" e di altri infiniti enti (che magari non saranno mai). Un inaspettato retroscena metafisico affollatissimo allora, in cui, contro le intenzioni di Leopardi, si rinnova, in qualche modo, il «sogno di Platone» (*Zibaldone…,* cit., II, P. 1622, p. 581), moltiplicandosi anzi in una vertigine infinita di archetipi virtuali. *Lo stesso argomento* che vale (cap. I, *Nota* e cap. V, §§ 1-3) nella considerazione del possibile *in quanto essere questo o quel divenire in potenza* (una potenza che non sia possibilità essendo un'impossibilità), in cui è necessità che tutte le (infinite) possibili fasi preesistano attuate in potenza – *inclusive delle inevitabili conseguenze devastanti* (=*reductio in indefinitum*) che *ne derivano* (cfr. daccapo cap. I, *Nota* e cap. V, §§ 1-3). (Si aggiunga – oltrepassando Leopardi – che, a partire da Nietzsche, in cui, sull'evidenza del divenire, è esclusa l'esistenza di "fatti" che non siano *interpretazioni* – cfr. cap. III –, segue che la *possibilità specifica,* di cui sopra, riguarda appunto non l'"essere" – questo o quello –, ma l'*interpretazione* – questa o quella – dell'essere: cfr. cap. VI, § 2, nota 24 e finale del § 4. E anche: Severino rileva da un lato l'assurdo, per altro "necessariamente" richiesto, che il nulla-possibilità (di essere) differisca dal nulla-risultato – l'*impossibile necessità* cioè che il nulla differisca dal nulla (cfr. *Dike,* cit., p. 163 e la nota 36 del cap. VIII di questo scritto, p. 180) – e, dall'altro, addirittura, che il nulla «si moltiplichi all'infinito negli infiniti risultati [diversi] del diventar altro» (*ibid.*, p. 164). Laddove noi abbiamo qui sopra rilevato la "necessità" complementare e cioè che il nulla-possibilità si moltiplichi all'infinito negli *infiniti possibili*).

[43] Per questa necessità, interna e intrinseca al nichilismo coerente – in quanto cioè necessariamente strutturato: in senso categoriale-necessario, *ma anche e paradossalmente*, a suo modo, ermeneutico-empirico-casuale –, il Possibile (il Divenire come struttura della "verità") importa un'anticipazione non solo del nulla come "realtà" minima (=pura e vuota destinazione all'ente), ma anche come "realtà" massima. Per di più, *non solo* come "storia ideal eterna", *ma anche*, a loro modo, come individuazioni specifiche e accidentali di quella. Sì che, *anche* in questo senso, il nulla *di realtà* (a fronte di una tutt'altro che vuota possibilità) non è affatto lasciato essere (anticipato solo più che come "ente"), ma è ampiamente sovradeterminato come tale (prestabilito com'è in potenza). Di modo che risulta davvero impensabile che il nichilismo possa scorgere tutto ciò senza vacillare, *riconoscendo a un tempo la propria "necessità"* (nella misura in cui *non* rinunciasse all'"evidenza" del diventar nulla e da nulla – di realtà: quanto alle determinazioni empiriche; diventando reali per caso – potendo perciò restar nulla-di-reale per sempre, dunque un nulla come essere-state.possibili –, oppure tornando ad esser nulla-di-reale, dunque a un essere-state-reali) *unitamente alla propria stessa impossibilità*. Un istante prima di tramontare.

[44] Certo anche il Dio di Cartesio, ma soprattutto di Ockham, è concepito come volontà onnipotente assolutamente libera e perciò del tutto indipendente da ogni "ordine" precostituito (di contro al Demiurgo platonico, nella sua subordinazione alle Idee). E tuttavia il Dio cristiano non può non contenere, *in idea et ab aeterno*, la totalità infinita dell'ente (anche delle cose che non saranno mai reali), la cui eterna creazione dal nulla (di realtà) non può certo dirsi casuale: il supremo "arbitrio" di Dio può apparire *casuale* solo a chi non sa che «Dio è amore» (1 Gv, 4, 16). (Chiudendo però gli occhi sia

Si dice infatti che se *ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet*: quello che esiste, necessariamente è (era) possibile; ciò che è possibile non necessariamente esiste, sarebbe potuto restar niente (di realtà).

Più volte abbiamo richiamato – per analogia: *mutatis mutandis* – la *Scienza della logica* di Hegel. Il Caso come l'Idea. Anche l'Idea è in potenza il mondo (e lo Spirito). Così il Caso. Salvo che l'Idea si produce necessariamente (come Idea, ma anche come Natura e Spirito), mentre il Caso – pare si debba sostenere con Leopardi – produce sé, potendo non prodursi ulteriormente (e cioè come mondo: natura e spirito[45]). Come l'Idea hegeliana (ma anche l'Atto gentiliano) è in atto *come tale* e in potenza *come altro* (dunque in potenza e in atto non *sub eodem*), così il Caso. *Salvo che* l'Idea, *per la sua necessità*, è in potenza (creatrice di) Natura e Spirito (così come la categoria principiale dell'"essere" rispetto all'Idea stessa), ma, proprio perciò, non è*, insieme*, in potenza *anche* come non creatrice. Invece il Caso (il "Dio" leopardiano), nella sua libertà illimitata, è in potenza creatore e non creatore: *è in potenza gli opposti* (Cfr. *Nota* al § 1). E perciò, *così inteso*, si trova ad essere *sub eodem* A e non-A, soggetto di predicati opposti: un impossibile essente autocontraddittorio, che è sé non essendo sé, bensì l'opposto di sé: sé e insieme non sé: creatore e non creatore al tempo stesso[46].

Rispondendo alla domanda fatta sopra, diciamo allora che il Caso *non* può astenersi dall'esplicazione propria; dunque, non diversamente dalla necessità espressa dall'Idea hegeliana, facendosi necessariamente mondo e in esso (secondo il binario metafisico eternamente tracciato come "storia ideal eterna") necessariamente "perdendosi" – entro di sé – nelle sue stesse negazioni dialettiche. Non mai perciò del tutto, sì anzi – secondo *il destino del diventar altro* – irresistibilmente recuperandosi, in forma progressivamente consapevole, sino a culminare anzitutto nel pensiero di Leopardi, il Filosofo – l'Autocoscienza – dell'Occidente. «Il pensiero di Leopardi conduce il nichilismo dell'Occidente alla forma più avanzata di coscienza di sé»[47]. Si tratta del pensiero

che per la prima volta nella storia dell'Occidente, "nulla al ver detraendo", scorge l'impossibilità di ogni eterno e di ogni infinito, aprendo la strada a tutta la filosofia contemporanea e conducendo l'Occidente alla forma più rigorosa e inevitabile della coscienza che la nostra civiltà può avere di sé […] il pensiero poetante che per la prima volta canta nella poesia, con ardimento supremo, quella nullità dell'essere che nelle pagine dei *Pensieri* [lo *Zibaldone*, come ironicamente lo stesso Leopardi lo chiamava] è indicata con una potenza speculativa che fa del pensiero di Leopardi una delle forme più alte della filosofia dell'Occidente […] e anzi la più alta, se si riesce a scorgere la forza invincibile con cui esso, sul fondamento della fede nell'annientamento di ogni essere,

---

dinanzi al concetto contraddittorio di un *divino Atto puro libero creatore del mondo*: v. nota 46, sia dinanzi al distorto concetto cristiano di "amore": v. cap. VIII, § 1).

[45] Da intendersi tuttavia, per coerenza anti-teologica – dunque contro la stessa "teologia" hegeliana, in cui è confermato, come varrà ancora per Gentile, che è lo "spirito" (l'Idea in quanto spirito in potenza) che produce la "materia" (natura) – non in successione logico-cronologica, ma sincronicamente. Il prodursi del Caso come mondo ("necessariamente", come nel testo sta per esser chiarito) costituendosi, *simul*, come soggetto/oggetto. Sì che non è il soggetto (spirito) a produrre l'oggetto (natura), più di quanto questo produca quello – essendo entrambi prodotti dal Divenire autoproducentesi. Il quale, in tanto è Spirito ("verità"), in quanto è Materia (divenire): coerenza del nichilismo in quanto *materialismo assoluto* (=identità assoluta di spirito e materia). Non è "Dio" che, come suo altro, produce la materia, ma la Materia stessa – l'ultimo "Dio" – che produce se stessa in quanto Divenire, Cfr. F. Farotti, *Studio metafisico sulla pedagogia gentiliana,* Pensa Multimedia, Lecce 2002, Parte Prima, § 10 (e, in questo scritto, cap. VI, § 3, nota 37).

[46] In merito ci pare interessante rilevare che il Dio cristiano, inteso come *Atto puro libero creatore* (considerato "libero", si badi, non già per mera posizione dogmatica, ma perché – diversamente dall'Uno di Plotino – *necessariamente slegato* dal mondo, sede del diventar altro, che Egli proprio perciò crea per un atto di libera volontà, avendo potuto non crearlo), se da una parte, in quanto "libero creatore", si trova ad essere in potenza i contrari (dunque soggetto di determinazioni opposte: creatore e non-creatore), dall'altra, in quanto nell'eternità la potenza non *precede* l'atto, Dio – atto puro – si trova ad essere in atto libero creatore essendo, *sub eodem*, libero creatore in potenza. Per entrambi i versanti un (impossibile) essente contraddittorio, Cfr. E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 27 e *Dike*, cit., pp. 305-15. Cfr. anche F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova 2021, cap. I, § 2.

[47] E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 241

distrugge l'essenza stessa dell'intera tradizione filosofica e culturale dell'Occidente, che pure era stata costruita per salvare l'uomo dall'angoscia prodotta da quella fede. Che poi questa forza invincibile si riveli essa stessa contraddittoria [v. nota 27] non è una debolezza del pensiero di Leopardi, ma è il destino a cui il nichilismo va incontro quando si spinge fino a toccare la volta del proprio cielo[48].

Per la potenza filosofica, con cui Nietzsche è anticipato di mezzo secolo, merita di essere richiamato il nocciolo della distruzione leopardiana della tradizione.

Concludiamo questo paragrafo con la chiara sintesi che ne fa Severino:

proprio perché è l'uscire dal nulla e il ritornarvi, il divenire delle cose implica necessariamente la *differenza* tra l'essere e il nulla – la differenza del "nulla da ciò che è" dice appunto Leopardi (P 1636). Ma l'affermazione dell'esistenza dell'eterno implica necessariamente la cancellazione della differenza tra l'essere e il nulla, cioè la cancellazione del divenire, ossia della stessa evidenza. Per Leopardi, infatti, il paradigma di ogni eterno della tradizione occidentale è l'"idea" di Platone. Ma se l'idea esiste, essa contiene e anticipa l'essenza delle cose che nel divenire mostrano invece di uscire dal nulla. Se l'idea esiste, è possibile "giudicare le cose avanti le cose" (P 1342), "avanti" il loro uscire dal nulla; è cioè possibile "conoscerle al di là del puro fatto reale" (*ibid*.) del divenire. Il nulla da cui escono e in cui ritornano è cioè riempito dall'essere; la loro originaria nullità viene a coincidere con il loro essere. Resta dunque negata l'innegabile evidenza del divenire – Leopardi continua a nominare la "fatale e sensibile evidenza" della nullità originaria e terminale delle cose (P 141): resta negata quell'originaria evidenza del divenire che sta alla base dello stesso pensiero per il quale, al di là del divenire, esiste l'eterno. Poiché l'"idea" anticipa il senso essenziale delle cose, se l'idea esiste le cose non possono più provenire dal nulla – ossia da ciò da cui è evidente, ossia è un "puro fatto reale" che esse provengono –, ma provengono dal fondo eterno e divino che costituisce il loro senso originario ed essenziale, cioè non "provengono", non c'è divenire. Quindi: "Niente preesiste alle cose. Né forme o idee, né necessità, né ragione d'essere, e di essere così o così… Tutto è posteriore all'esistenza" (P 1616), cioè nessuna essenza precede l'esistenza, perché altrimenti l'esistenza non sarebbe tale, cioè non sarebbe il costituirsi (*sistere*) venendo fuori dal (*ex*) nulla[49].

[48] *Ibid.,* p. 519.

[49] *Dall'Islam a Prometeo,* cit., pp. 163-4. Ha scritto Severino: «Il "genio" che consola il deserto non è la volontà del "superuomo" che, in Nietzsche, accetta il deserto e ne vuole l'eterno ritorno. Ma se si prescinde da questa tematica di Nietzsche, da questa "vetta della contemplazione", come egli la chiama, che si porta ancora più in alto della vetta raggiunta dal pensiero di Leopardi (un pensiero il cui linguaggio sta tuttavia più in alto del linguaggio di Nietzsche), allora si può dire che sia come filosofia sia come poesia il pensiero di Leopardi è, *di diritto*, il pensiero che più si addice all'Occidente e, ormai all'intero pianeta. Se ciò che viene *portato alla luce* dall'*epistéme* della verità è il vortice che getta le cose nel nulla dopo averle sottratte all'abisso del nulla, allora il pensiero di Leopardi indica la conclusione inevitabile della storia dell'Occidente e del mortale»: *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013, p. 110.

III

SUL "NICHILISMO PERFETTO" DI F. NIETZSCHE

1. L'"IDEALISMO DIONISIACO" DI NIETZSCHE

Parecchi anni fa, in un articolo sul "Corriere della Sera" (8 gennaio 1988)[1], E. Severino accostava due passi, uno di Nietzsche l'altro di Leopardi (di circa 60 anni precedente), mostrandone la sorprendente vicinanza.

Nietzsche: «C'è un solo mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso… Un mondo siffatto è il mondo vero»[2]. Rispetto al quale, aggiunge Nietzsche, l'"uomo" ha bisogno «di menzogne […] per vivere» (ove "Dio" – in particolare il Dio cristiano – è, per Nietzsche, il culmine della menzogna, la negazione più radicale e violenta della vita: «Il "Dio in croce" è una maledizione scagliata sulla vita»[3]).

Leopardi: «L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità» (*Z*, II, P 4174); questo, il «misero e freddo vero», il complesso di «verità dure e triste», tuttavia innegabili: «Nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi. Se questa infelicità non è vera, tutto è falso [tanto è evidente che ogni cosa diventa nulla]»[4]. Sì che l'uomo, per vivere, ha bisogno di tenersi lontano dalla verità – cioè dalla filosofia («il che è quanto dire che la filosofia si debba estirpare dal mondo»[5]).

«Mezzo secolo prima di Nietzsche – scrive Severino – Leopardi pensa dunque che per vivere si debba vincere la verità. Si tratta del rovesciamento più netto e consapevole del modo in cui la grande tradizione filosofica [a partire da Eschilo[6]] intende il rapporto tra verità e vita»[7].

E tuttavia, l'identità tra i due Giganti si spezza – profondamente e in forma duplice (due aspetti del medesimo) – laddove ci si debba render conto che mentre Leopardi vede senz'altro l'"uomo", *non sospettandone cioè "ulteriorità" che lo trascendono*, come la coscienza dell'orrore dinanzi al diventar nulla, ancorché *egli* non intenda in alcun modo indietreggiare, preferendo senz'altro "la luce alle tenebre" (la verità, cioè, pur dura e trista, all'illusione caritatevole, ma falsa, costituita da celesti enti fantastici[8]); Nietzsche intende invece valorizzare al massimo proprio quella dimensione

---

[1] Lo si trova ora in E. Severino, *Il dito e la luna,* Solferino, Milano 2022, pp. 80-5.

[2] *La volontà di potenza*, cit., n. 853, p. 464.

[3] *Ibid.,* n. 1052, p. 554. «La menzogna è *necessaria* – è una condizione della […] vita» (*Ecce homo*, cit. p. 73).

[4] *Dialogo di Timandro ed Eleandro* in *Operette morali*, cit., pp. 313-8.

[5] *Ibid.,* p. 317. La filosofia che, «sperando e promettendo a principio di medicare i nostri mali, in ultimo si riduce a desiderare invano di rimediare a sé stessa» (*ivi*). Felicissima sintesi della storia della filosofia e anzi straordinaria anticipazione degli esiti nichilistici radicali della filosofia moderna (come tale, per molti versi ancora legata alla tradizione). Inattuale Nietzsche, ancor di più Leopardi!

[6] Cfr. il magistrale studio di E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

[7] *Il dito e la luna*, cit., p. 82.

[8] Ci sarebbe da chiedere: "egli" chi? Giacché, diremmo, non è l'individuo Giacomo (l'"uomo") che non abbassa la testa dinanzi all'Abisso, ma Leopardi e cioè il Genio/Poeta (che non si suicida perché *scrive*), il quale – sia pur

"ulteriore" (nella quale peraltro si cela *l'essenza del tutto*), in cui l'"uomo" è destinato oltrepassare se stesso, facendosi – come umanità intera! – *superuomo*. Non: *affermando* la tremenda verità, sostanzialmente condivisa con Leopardi – il divenire è l'Intero –, per *negarla* (dicendole di SI: sì è proprio così, impossibile *ormai* chiudere gli occhi!), per gridarle di NO (=no, impossibile accettarla: "io" la rifiuto!). (È la dilaniante contraddizione rappresentata nel celebre dipinto "leopardiano" – *non* nietzscheano – *L'urlo* di E. Munch). Ma: 1. per affermarla senz'altro (esplicitamente in opposizione anzitutto, oltre che a Leopardi, al suo maestro Schopenhauer): si tratta del celebre, incondizionato *sì* alla "vita" di Nietzsche; 2. rendendosi al tempo stesso conto, *idealisticamente* (una "via" che Leopardi/Poeta/Filosofo grandiosamente "pratica", restandone tuttavia cieco teoreticamente), che *solo la verità conosce e può conoscere la verità* – «la verità parla in me»[9] –; perciò intendendo, da un lato, Zarathustra non come «estraniato, separato» dalla realtà («*come essa è*»), ma «*identico a essa*»[10], sì da essere (di là dalla sua individualità) lo «spirito *che regge il mondo,* un destino»[11]; dall'altro, intendendo il *superuomo* (rispetto al quale Zarathustra è il Battista, il profetico εὐαγγέλιον) come il concreto avvento – sempre più ampio – di tale identificazione con il Tutto, in quanto verità che è *trascendentale* volontà di potenza (*das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist:* «l'essenza più intima dell'essere è volontà di potenza»[12]). (Ove "superuomo", appunto, non nomina uno o più individui, straordinari che siano, ma l'analogo dell'idealistico Io trascendentale in quanto volontà di potenza). Di contro, Leopardi dinanzi ad Arimane – la tremenda divinità iranica[13] (richiamante, in qualche modo, come la stessa Natura Matrigna, il Dioniso nietzscheano), cui dedica un testo rimasto incompiuto[14] –, pur riconoscendone la verità, inorridisce dinanzi ad essa (*realisticamente* intesa come altro da sé); nemmeno sfiorato dall'idea di essere, nell'essenza propria, *lo stesso* (pur *proprio questo* "praticando" nei suoi scritti in poesia e in prosa: v. nota 8) e dunque di poter *godere* di tale identità speculativa (al capolinea, nel suo rovesciamento "mistico/teologico", di ogni mistica teologica). (Ma se la verità fosse davvero *altro* da lui, come potrebbe intenderla? Ove è fuori discussione che Leopardi sia convinto d'intenderla (riempiendosene l'anima)! Ma allora non così "altra" da non essere lui stesso, ancorché non come individuo, ma come "principio universale" – in fondo la verità stessa che, presente nel tutto in quanto Forma, è cosciente ("gioiosamente") di sé in lui. Ma questo è appunto "idealismo". Cui *in rebus*, per le stesse ragioni, non sfugge nemmeno Schopenhauer, troppo impegnato a sottolineare la propria *differenza* rispetto a Hegel – certo di grande rilievo: pur se in forma meno rigorosa rispetto a Leopardi, anche con lui il nichilismo si affaccia esplicitamente sulla scena occidentale – per considerare l'ancor più decisiva identità di fondo: entrambi immanentisti, entrambi rivolti anzitutto al diventar altro, entrambi persuasi di essere la voce della verità universale; che perciò, anche in Schopenhauer, in quanto *Wille zum Leben*, dopo un lungo tragitto sotterraneo

---

inconsapevolmente (è l'incubazione in Leopardi del tema che stiamo per portare alla luce e che, in questo senso, fa di Nietzsche, per non pochi versi, la coerenza "idealistica" di Leopardi) – s'immedesima (con "gioia") nel Nulla, eternandosi. (Giacché se il *nihil absolutum* fosse la verità, allora sarebbe l'*esser* vero – e Leopardi, cantandolo, ne sarebbe l'eterna, autocosciente voce). Con "gioia": «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» (*Z*, I, P 260).

[9] F. Nietzsche, *Ecce homo,* cit. p. 136.

[10] *Ibid.,* p. 141.

[11] *Ibid.,* p. 109. Laddove «Dante, in confronto a Zarathustra, è solo un credente» (*ibid.,* p. 109).

[12] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 693, p. 379.

[13] «La verità è tremenda»: F. Nietzsche*, Ecce homo*, cit. p. 136.

[14] Lo si veda, ad es., in G. Leopardi, *Canti*, Einaudi, Torino 1962, Appendice, pp. 440-1. A tale Dio del male, Leopardi si rivolge, invocandolo come «Re delle cose, autor del mondo, arcana malvagità, sommo potere e somma intelligenza, eterno dator dei mali e reggitor del moto», per domandargli ciò che nessuno al mondo chiede (non ricchezze o amore, il quale è la «sola causa degna di vivere»), ma la morte, perché «non posso, non posso più della vita». Proprio perciò contrapponendosi totalmente (con Schopenhauer, ma senza via di fuga nel misticismo induista) all'orrore di vivere e dunque, dicevamo, restando anni luce lontano dall'identificarsene godendo (eternandosi).(Da integrare con nota 8).

coinvolgente il mondo minerale, vegetale, animale, e umano – ma dapprima nel segno dell'autonegazione fino a Hegel incluso – si fa cosciente di sé in lui[15]).

Tutto ciò significa che Nietzsche non sostiene "semplicemente" altro rispetto a Leopardi (un altro che è magari il suo opposto). Vero che, nel duplice senso detto, ne è il contrario, ma lo è come sistemazione, coerenza e "destino" dialettico del pensiero leopardiano stesso. E dunque non tanto "altro" che non sia lo stesso divenuto sé (lasciando per il momento da parte il gran tema dell'"eterno ritorno dell'uguale").

Est Dyonisus in nobis! E forse che Dioniso non è pur sempre un Dio?

A più riprese, nel suo grande studio su Nietzsche (in particolare sul formidabile tema costituito dell'"eterno ritorno dell'uguale": «il culmine della contemplazione», lo considera il filosofo tedesco[16]) – *L'anello del ritorno* (op. cit.) –, E. Severino mette chiaramente in luce l'estraneità del pensiero nietzscheano «a un realismo che non ha imparato nulla dalla filosofia idealistica»[17].

Posto cioè che il divenire è inteso come volontà di potenza ai vari livelli della scala ontologica – inorganico, vegetale, animale, umano e superumano (ove la differenza di consapevolezza, anche rilevantissima, cade all'interno dell'identità trascendentale comune all'ente in quanto ente[18]), posto dunque che l'essere in quanto essere è creatività, cioè divenire («l'essenza più intima dell'essere è volontà di potenza»[19]), già in tal senso segue che, nulla esistendo al di là dell'"essere", nulla esiste di indipendente ed esterno alla volontà. (Si badi: non si tratta di mere "asseverazioni" o arbitrarie "definizioni": si sta dicendo che sul fondamento innegabile in cui consiste l'evidenza del divenire, che manifestamente, per il nichilismo, è creazione/annientamento, dunque volontà di potenza – si tratti del vento, dello stelo d'erba, dell'ameba, di Socrate o di Zarathustra – è necessario *inferire* che nulla lo trascende. Sostenere allora che qualcosa oltrepassa la volontà – è il caso in cui la stessa volontà umana (troppo umana) crea il "mondo falso", metafisico-morale, della "verità in sé": il caso in cui, cioè, la volontà crea inconsapevolmente la negazione di sé (da Parmenide a Hegel) – significa farne *eo ipso* un immutabile, come tale vanificante il divenire evidente della volontà di potenza).

Il divenire della (come, in quanto) volontà di potenza è dunque l'Intero: Dioniso, capolinea anti-teologico di ogni "dio" *della tradizione*. (Giacché l'"al di là del bene e del male" è pur abitato da un *Dio*!).

---

[15] Salvo rivoltarsene contro, analogamente a Leopardi, dopo averla concepita – dopo aver concepito cioè la "volontà" – quale principio metafisico ed essenza del tutto (cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione,* II, § 21). Dunque, per non contraddirsi (trovandosi a negare, come individuazione della verità, la verità stessa), andando a rintracciare nel distacco induista (nel *nirvana*), e nella conseguente immersione in *Brahman,* la via di fuga ulteriore rispetto alla volontà di vivere, che riguarderebbe perciò "solo" il mondo (e non il *tutto*, fuor del quale, evidentemente, non c'è nulla). Ove Leopardi, rigettando ben più coerentemente *ogni* riparo, resta tuttavia fermo alla contraddizione di chi si trova a *rifiutare la verità*. In questo senso va detto che Nietzsche batte in breccia entrambi.

[16] *La volontà di potenza*, cit., n. 617, p. 337.

[17] *L'anello del ritorno*, cit., p. 383. (D'ora in poi, in questo paragrafo, citato all'interno del testo e delle note come *AR*, cui segue il numero di pagina).

[18] «Che poi esistano [rispetto al superuomo] forme inferiori o meno radicali e potenti della volontà di potenza, è affermazione implicata dalla tesi nietzscheana che l'ente in quanto ente, e dunque ogni ente, è "volontà di potenza" più o meno consapevole, impulso ad esistere e ad accrescere il proprio dominio sugli altri impulsi» (*AR*, p. 353). Giacché la volontà di potenza agisce sul caos (eterno), ma questo è a sua volta costituito da forme inferiori di volontà di potenza. Ciò significa che «la volontà di potenza non è soltanto volontà dell'uomo (o del superuomo), ma è presente in ogni divenire» (*ibid.,* p. 171). In questo senso, si ripeta, «non solo il mondo vegetale e animale, ma anche il mondo inorganico è un insieme di "forze" [per Nietzsche "ente"= forza, perché è divenire, cioè creatività] che volendo imporsi sulle altre le orientano verso di sé, ne saggiano la consistenza e in qualche modo le valutano» (*ibid.,* p. 117)

[19] *La volontà di potenza*, cit., n. 693, p. 379. L'identità profonda – dietro la maschera – di ogni cosa (e soprattutto dell'"uomo"). Il *volto* (*velle*=volere): specchio immediato del desiderio e della volontà. Il "vero" *volto* della "vita": volontà di potenza.

Con un rigore e una potenza speculativa eguagliati solo da Leopardi e Gentile, Nietzsche mostra che «il divenire in quanto tale, esige che il tutto sia diveniente. La qualità del divenire richiede che gli enti divenienti siano una quantità totale»[20].

Unitamente all'"idealismo dionisiaco" nietzscheano ritorna dunque la gran questione relativa alla *necessità* che, in quanto verità, appartiene necessariamente al divenire (a Dioniso). La (ri)espone così Severino:

> Se la coscienza della "storicità" dell'ente conduce l'Occidente alla distruzione di ogni "necessità" e quindi di ogni nesso necessario della parte e del tutto […], d'altra parte la storia (il divenire dell'ente) giunge a definirsi, all'interno del nichilismo, come *essa stessa* nesso *necessario* della parte e del tutto. La libertà dell'ente giunge a questa autodefinizione, proprio quando si è liberata da ogni necessità (da ogni eterno e immutabile) che pretenda di arrestare la liberazione storica dell'ente. In questa autodefinizione si esprime infatti la pura essenza della libertà, cioè della storicità dell'ente in quanto tale[21]

La stessa "necessità" – ridotta *al minimo* (rispetto ai contenuti della tradizione epistemica: così il nichilismo, s'è detto più volte, *tenta*, illudendosi, di salvare la propria identità), ma comunque massima nella forma, perché eterna – che appartiene all'essenza del divenire e che anticipando il futuro (e conservando il passato), lungi dall'annientarlo, si costituisce anzi come «quell'*unico* immutabile che consente al divenire di mantenersi aperto come divenire [perché] di tutto ciò che sopraggiunge, anticipa e prevede che esso esce dal niente, ossia anticipa e prevede il suo non essere anticipabile e prevedibile [se non come Divenire e cioè come inanticipabile/imprevedibile]»[22].

Divenire dunque come libertà assoluta che è necessità (d'esser tale) in quanto verità. Dunque eterna verità. Identità di verità, necessità, libertà (divenire). (Nella loro "leggerezza" e "agilità" assolute, ribadiamo, astrattamente intese, e cioè a prescindere dal "necessario" costituirsi come "sistema" – altrimenti esistendo non più che come un *antidogmatico dogma*).

Come a dire che la "storia del mondo" è la storia della volontà di potenza, la cui progressione consiste nella manifestazione di *come si diventa ciò che si è*. "Divieni ciò che sei": non già nel senso dell'imperativo morale (*Sollen*), che potrebbe essere solo avvertito, ma in concreto disatteso; bensì della "necessità/destino" (*Müssen*) di ciò che non può non accadere, perché vero (ove l'impotenza della verità sarebbe il suo stesso esser non verità[23]). Ed è «con Zarathustra che per la prima volta compare la volontà e la verità del superuomo, ossia di chi, "non estraniato", non "separato" dalla realtà "*è identico a essa*". D'altra parte, l'identità del superuomo col tutto è destinata a *diventare* quello che essa già da sempre è, ossia l'identità di tutti col tutto, giacché per tutti viene l'"ora del meriggio" in cui si presenta il pensiero più possente" [il cui culmine e coronamento consiste infine nell'"eterno ritorno dell'uguale"]» (*AR*, 365-6).

Anche in questo senso, diremmo che (di là dalle intenzioni) la lezione di Hegel non è andata perduta: la vetta del *per sé* – di cui Nietzsche è l'autocoscienza pioniera – presuppone, in quanto *risultato*, una lunga vicenda in cui Dioniso (=volontà di potenza=superuomo=eterno ritorno dell'uguale, come stiamo per vedere), da una condizione inconscia di *inseità*, procedendo attraverso

---

[20] E. Severino, *Destino della necessità,* cit., p. 224.

[21] *Ibid.,* p. 216.

[22] E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 115. In tal guisa seguitando ad illudersi, si diceva, circa un "minimo" (di anticipazione) "destinato" – per interna e necessaria auto-distruzione – a rivelarsi un *massimo* – e *non solo* in relazione all'inevitabilità di un'appropriata "storia ideal eterna" (come si rileva al cap. II, § 2, pp. 64-5).

[23] «Ciò che racconto [ma Nietzsche non è certo un cantastorie!] è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo [anche così abbassa troppo il livello del suo pensiero] ciò che viene, ciò che *non può non* [corsivo ns.: la necessità non si "descrive"] venire in altro modo: *l'insorgere del nichilismo*. Questa storia può essere narrata già ora: perché qui è all'opera *la stessa necessità* [corsivo ns.: che, daccapo, non va narrata, ma *fondata* e proprio in questo sta la gigantesca grandezza di Nietzsche]. Un tale avvenire parla già per cento segni, questo *destino* [corsivo ns.] si annuncia ovunque…»

le sue stesse dialettiche autonegazioni (la verità essendo in concreto tale in quanto è la negazione compiuta della totalità del suo stesso errare auto-negantesi), irresistibilmente procede verso il proprio completamento cosciente. Presentandosi «prima a uno [Nietzsche/Zarathustra], poi a molti, poi a tutti»[24].

«"*Morti sono* [necessariamente] *tutti gli dèi* [e con essi tutti gli "uomini"]: *ora vogliamo* [volere la verità nella sua stessa necessità, sì che anche questo volere è necessario] *che il superuomo viva*": – questo sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà!»[25]. «"L'ora del meriggio" sopraggiunge per l'"umanità" intera, che diventa superumanità» (*AR*, 391).

L'umanità intera può essere allora chiamata "Dio": «L'unica possibilità di conservare un senso al concetto di "Dio" sarebbe questa: intenderlo *non* come forza propulsiva, ma come *stato massimo*, come un'*epoca* – un punto nello sviluppo della *volontà di potenza*, che spiegherebbe tanto l'evoluzione successiva, quanto ciò che è preceduto, ciò che è avvenuto fino a quel punto»[26].

Ma – diciamo – se e poiché la storia (del Caso!) non corre a caso – se e poiché il Caso (Dioniso) è *necessitas sui*[27] – forse che non segue la necessità di una "storia ideal eterna" alle spalle della storia effettuale, di cui è l'eterno svolgimento, prestabilito secondo le fondamentali tappe (le "categorie": eterne a loro volta) che lo scandiscono, inclusive della totalità delle negazioni di Dioniso e perciò dell'intera storia dell'errare metafisico (in cui si afferma Dioniso, ponendo condizioni metafisiche – in forma sempre più arrendevole – che lo rendono impossibile)? Cfr. capp. V e VI.

Nietzsche dunque, *iuxta propria principia*, pensatore *dialettico* (vedi *NOTA* a seguire).

È impossibile però affrontare il tema della "storia ideal eterna" nell'"hegeliano" Nietzsche, senza che questa stessa non vada ripensata alla luce di quella che Nietzsche ha definito «la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta»[28]: il pensiero dell'*eterno ritorno dell'uguale* (cfr. § 2). Dunque ri-pensando quella come (problematicamente) inclusiva di questo: cfr. § 3.

NOTA: S*ulla natura dialettica della "verità" e sulla necessità del nichilismo "perfetto"*

Rimossa dalla sua contraddittoria trascendenza, in cui la "verità" è bensì concepita come negazione dell'errore, ma proprio perciò – nel suo esser cioè *bell'e fatto* da parte dell'Essenziale e anzi del Tutto (si ponga mente in particolare al Dio cristiano[29]) – rende impossibile e inesistente l'innegabile

[24] F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, frammento postumo 11 [148], vol. V, tomo II.

[25] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra,* I, p. 93.

[26] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 639, p. 348.

[27] «Il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità, *non nel senso di un difetto di necessità* [corsivo ns.], ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza [e cioè non nel senso che sia privo del *suo* ordine, ma dell'"ordine" quale è stato inteso dalla metafisica]» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano1971, n. 109, pp. 114-5).

[28] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 100.

[29] A fronte del quale proprio nulla, a rigore, può uscire dal nulla (Dio non può essere cioè solo il Tutto *ideale* degli infiniti mondi possibili), giacché la "creatura", essendo essenzialmente anticipata quanto all'essenza, non potrebbe essere libera, uscendo appunto *da nulla* – che, per esser tale, è necessario che sia *nulla di scopo legame, ragione, predeterminazione, orientamento*… – nella specificità sua, che a sua volta dunque (non solo quanto all'essenza) dovrebbe preesistere in Dio. Ma allora nulla potrebbe uscire davvero dal nulla, giacché il "nulla" – totalmente entificato da sempre – si rivelerebbe in verità *non* una "regione" su cui domina da sempre Dio, in quanto, semplicemente, *proprio non sarebbe*! E tutto sarebbe eterno. *Se è Dio, non crea*. Se invece essa creatura, nella sua specificità, esce davvero *dal proprio assoluto nulla,* allora tutti i piani o disegni di Dio in merito non possono essere che *ipotesi e desideri*. Un Dio creatore non può che *sperare* e *pregare* che i suoi progetti si avverino e se ciò accade è solo *per caso*. *Se crea, non è Dio* (non può che essere il Caso – Dioniso). Cfr. F. Farotti, *Dialogo fra un filosofo e un cristiano*, quale Introduzione a *Ex Deo-ex nihilo…*, cit.

divenire (che è *farsi*: attuale farsi, dice Gentile) del mondo (in particolare la totalità del pensare e del fare umano); rimossa cioè dal suo esser intesa come *immediatezza* (di cui l'Essere parmenideo è l'immagine più rappresentativa e consequenziale), la "verità" – comunque sia, innegabilmente esistente – non può non consistere, essenzialmente (nello sguardo della terra isolata), nella stessa storia del mondo[30], che perciò da mera illusione e apparenza ne diviene l'irresistibile epifania (al di sotto della "scorza variopinta" degli accidenti che l'accompagnano). Negazione dell'errore, certamente, ma *non* come già da sempre eseguita, bensì come movimento. processo, svolgimento – non "sostanza" ma "soggetto", *spirito* – di lei stessa in sé stessa verso di sé: negazione della negazione in quanto *risultato*. *Dialettica* dunque, in cui l'errore non è il *contraddittorio* (come tale esterno ed estraneo) della "verità", essendo invece il suo *contrario* (il momento dialettico auto-negativo), dunque una sua stessa figura (dai molti aspetti) – una modalità (sempre meno) immatura del suo stesso rivelarsi (a sé) – in cui, riconoscendosi solo provvisoriamente, anche non vi si trova e perciò si cerca altrove, nell'atto stesso del produrre *in fieri* (ma non all'infinito!) l'adeguatezza del proprio esser sé ultimativo. (La "verità" essendo bensì "infinita", ma per qualità).

«Il vero è l'intiero. Ma l'intiero è soltanto l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Resultato e l'intiero è risultato»[31]

È ciò che, come si sa, insegna Hegel, portando a coerenza quella forma di "hegelismo principiale" (parmenideo, sostanzialistico) in cui consiste il pensiero di Spinoza (unitamente al concetto di "Assoluto" schellinghiano come vacua identità astratta: A=A)[32]. (*Riempire* Schelling, *muovere* Spinoza: ecco Hegel!).

(Giacché se, per Hegel, «essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare»[33], e questo è il grande riconoscimento a Spinoza; poi arriva anche la critica: l'idea spinoziana della sostanza, scrive Hegel, «si deve accettare in generale come verace e fondata; la sostanza assoluta è il vero, ma non l'intero vero; per esser tale dovrebbe pensarsi anche come attiva e vivente in sé stessa, e così appunto

---

[30] A sua volta innegabilmente esistente (cfr. cap. I, § 2, nota 66), onde si tratta di conciliare i due momenti: la "verità" (qual che sia, comunque innegabile: la sua negazione essendo immediata auto-contraddizione logica) e il divenire (immediatamente "evidente" per esperienza). L'unico modo consiste nella posizione dell'*immanentismo dialettico* (che, nello sguardo del destino, significa: *dare più coerenza all'errare*): la storia del mondo, essenzialmente concepita, combacia nel tempo con la storia eterna della verità. Inveramento dell'immanentismo essenzialmente *statico* di Bruno e Spinoza (contraddittorio, poiché, in forma più debole, ripete il dualismo trascendentistico del già fatto rispetto al farsi). Si badi: due forme "teologiche", ma la seconda, a confronto, più coerente rispetto alle premesse ontologiche condivise. Per le medesime ragioni per cui l'idealismo attualistico di Gentile (e, in misura minore, lo storicismo assoluto crociano) è ancora più coerente, dinanzi al diventar altro, a confronto del "sistema" hegeliano (ancorché passando il segno, l'abbiamo detto, quanto alla eccessiva "leggerezza" metafisica: come se l'Io fosse davvero libero galleggiando nel vuoto, cioè a dire separato dalle *sue stesse* ragioni). D'altra parte, com'è noto, Gentile pensa la propria filosofia come l'ultima spiaggia della teologia cattolica. Rispetto a tali intenzioni (auto-contraddittorie) l'*immanentismo ateo* di Leopardi e (*ateo-dialettico*) di Nietzsche costituisce il vero capolinea. In ogni caso, forme concorrenti alla realizzazione del "nichilismo perfetto": ciò cui "spinge" *il compiuto esser sé del diventar altro.* (In merito a questo "scivolamento", per ragioni di progressiva coerentizzazione nichilistica, dal trascendentismo teologico all'immanentismo teologico statico e poi dialettico, sino all'immanentismo (dialettico) ateo, cfr. F. Farotti, *Ex Deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare,* cit.).

[31] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* trad. it. a cura di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze 1979, I, Prefazione, p. 15.

[32] Come chiaramente illustra F. Chiereghin (*L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Cedam, Padova 1961), quando rileva che «la battaglia di Hegel aveva due mire ben precise: da un lato la rivalutazione dell*'omnis determinatio est negatio* contro la vuota identità schellinghiana; dall'altro, il perfezionamento del principio spinoziano, volto in duplice negazione, e questo grazie all'anima soggettiva [non "sostanziale": divenire, non stasi] dell'Assoluto […] È questa *duplex negatio*, intuita da Spinoza, ma non esposta nel suo sistema, che costituisce l'anima soggettiva dell'Assoluto, dove il movimento della presa di coscienza, il *Sichfinden* dello spirito, corona ogni processo conoscitivo» (pp. 136 e 174).

[33] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1949, p. 110.

determinarsi come spirito. Invece la sostanza spinoziana è soltanto la determinazione generale, e quindi astratta, dello spirito […] Di fronte a quest'infinita esigenza dell'interamente concreto, la sostanza di Spinoza non è ancora stata determinata come in sé stessa concreta. Poiché così il concreto non è nel contenuto della sostanza, esso non può cadere se non nel pensiero riflettente»[34]).

Non già dunque la "verità" in quanto mera "affermazione", che sarebbe dogma (ancorché si presenti nella veste dell'"incontrovertibile", ma incapace di mostrarsi in modo determinato come ciò la cui negazione è auto-negazione), ma negazione della (totalità della sua) negazione; onde alla negazione del vero – all*'errare*, non al suo contenuto (=l'errore), che non è – va riconosciuto il massimo valore, essendo non *totaliter alter* dal vero, ma il vero stesso, entro di sé, relativamente fuori di sé (=dialetticamente e perciò temporaneamente, benché le sue radici siano eterne).

Di qui dunque, daccapo, la necessità per il nichilismo *perfetto* – solo all'apparenza immediatamente contraddittoria – dell'esistenza della "storia ideal eterna" *à la* Hegel. («Noi tedeschi, scrive Nietzsche, siamo hegeliani, anche se un Hegel non fosse mai esistito, in quanto noi (contrariamente a tutti i latini) attribuiamo per istinto al divenire, allo svolgimento un senso più profondo e più ricco di valore che a tutto quanto "è"»[35]).

Di qui, parimenti, la necessità del *compimento* finale (l'Omega della storia logico-cronologica) in cui consiste il "sommo trionfo", come decisivo *Alter ego* e secolarizzazione ateo-speculativa del mitologico paradiso cristiano. L'eterno piacere del divenire e del dire sì alla vita: «il piacere che è godimento, da parte del tutto, per ciò che esso è. Il godimento supremo – scrive Severino – non è quello di Dio che gode sé stesso (Aristotele, *Metafisica*, XII, 7; Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* par. 577), ma quello dell'uomo la cui potenza è unita alla verità: l'uomo che è identico a Dioniso. Questo godimento è il "valore" supremo» (*AR*, 366).

Tuttavia, lo dicevamo sopra, Dioniso è pur sempre un Dio – «colui che un giorno *non potrà non* [corsivo ns.] venire»[36] – e perciò, *anche* in questo caso (ma alla rovescia) si tratta proprio del godimento di Dio che gode sé stesso (*amor intellectualis sui*). Ancorché l'inevitabile, necessaria identità formale, sottenda un contenuto radicalmente opposto: *al di là del bene e del male*, come li intende la tradizione e dunque del Dio di Aristotele e di Hegel (oltre che di quello cristiano e spinoziano). (Venuto a sé – anzitutto in Nietzsche/Zarathustra – Dioniso sa godere anche dell'*altro da sé*, giacché questo non è e non può essere il suo contraddittorio, *ma il suo contrario dialettico*, dunque *lui stesso* fuori di sé: «io amo perfino le chiese e i sepolcri degli dèi», dice Zarathustra nei "Sette sigilli"[37]).

Per quanto riguarda poi la "necessità" onde il nichilismo – la terra isolata dal destino della verità – oltrepassi, dentro di sé, le *proprie* contraddizioni, facendosi progressivamente sempre più coerente con sé sino alla "perfezione", essa è certamente rivendicata dal nichilismo stesso (inconsapevole di sé). Che nega la contraddizione (anche la terra isolata nega la contraddizione[38]: sia pur non alla luce

---

[34] *Ibid.,* pp. 109-10. Commenta B. de Giovanni: «proprio perché non riuscì a ricavare il diverso dall'Uno [che, come tale, non ha storia], Spinoza sembra ricadere, per Hegel, nella filosofia che fa nascere il diverso dalla riflessione e non dal contenuto proprio della sostanza esistente [=la riflessione sulla sostanza ha una storia, non la sostanza come tale: accidentalità del pensare, dualismo] e ciò segna sicuramente un fallimento, il fallimento del compito di ricavare la differenza dall'identità. E il molteplice rimane abbandonato a se stesso, e va nel nulla, e il dualismo finisce col riproporsi, oltre ogni intenzione del filosofo olandese»; «Spinoza "prepara" Hegel (come la "negazione" prepara la "negazione della negazione")» (*Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli 2011, pp. 34 e 104). In merito a un fallimento ancor più grande: l'*intenzione* di riferirsi veracemente all'"eterno", cfr. F. Farotti, *L'eternità mancata*, cit.

[35] F. Nietzsche, *La gaia scienza,* cit., p. 216. Un valore, che dunque esige la propria fondazione (senza la quale "vale" come ogni altro "valere", in ultimo non avendo alcun valore – che non sia lo stesso *voler di valere*).

[36] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra,* cit., p. 194. Cfr. cap. VII, § 1.

[37] *Ibid.*., p. 280

[38] E persino chi, apparentemente, la afferma. Giacché *proprio questo* afferma nel suo esser sé e non altro da sé. Potenza infinita (ma senza sforzo!) dell'esser sé, di cui la sua stessa negazione necessita… per esser sé.

dell'autentica necessità del destino, ma per un atto di persuasione che non è più che volontà, fede – fondata a sua volta sulla contraddizione del diventar altro), conducendo dunque sì da un errore a un altro, ma più coerente del primo rispetto alle premesse condivise (e cioè al divenire riconosciuto evidente[39]). Così ad esempio – ma è l'esempio eminente – la tradizione è negata (rigorosamente, non a parole) da Leopardi, Nietzsche e Gentile, mostrando con "necessità" (inautentica) che il diventar altro – riconosciuto come innegabile (ecco perché "inautentica") – esclude immutabili diversi da sé. Che è ciò che lo stesso destino afferma, ma alla luce dell'autentica necessità, che, a sua volta, non nega esplicitamente la contraddizione, condividendone implicitamente la natura.

In merito a ciò, ci riferiamo a due testi severiniani fondamentali: *Oltrepassare* (2007) e *Storia gioia* (2016).

Nel primo Severino rileva che l'innegabilità dell'esser sé/non esser l'altro – il cuore della struttura originaria in cui consiste il destino dell'essente in quanto essente – necessariamente "spinge" la sua stessa negazione (che è un essente) ad esser sempre più compiutamente sé.

La Follia è concreta quando, spingendosi sino alle sue ultime possibilità, è sé stessa. […] [Giacché] la fede nel diventar altro non vuol essere ostacolata, ma vuol essere senza limiti se stessa, cioè fede nel diventar altro: vuol avere quella assoluta coerenza con sé stessa che è anche la sua concretezza e radicalità […] La terra isolata è la contraddizione estrema, l'estrema negazione del destino; ma in quanto tale, ossia in quanto positivo significare del nulla, è un essente e come essente è impossibile che si sottragga al destino della totalità degli essenti, cioè non può essere qualcosa di contraddittorio. Ma sarebbe qualcosa di contraddittorio se la contraddizione fra la (contraddizione della) tradizione dell'Occidente e la civiltà della tecnica non fosse destinata ad essere oltrepassata dall'effettivo accadimento di tale civiltà [nel qual caso si troverebbe ad essere e a non essere *sub eodem* la verità assoluta della terra isolata: a esserlo in quanto non oltrepassabile, a non esserlo in quanto contraddizione, autonegazione][40]

Poiché poi – come anzitutto si mostra ne *La Gloria* (cap. III, 2001) e, inseguito, *ad abundantiam*, in *Oltrepassare – nessun incominciante può essere inoltrepassabile* (ciò che implicherebbe la negazione dell'esser sé), segue che la terra isolata (il nichilismo) non può non essere oltrepassata e oltrepassata da ciò che la nega (la "terra che salva") nel modo più concreto (altrimenti sarebbe e non sarebbe negata, dunque non sarebbe davvero oltrepassata), donde la necessità del suo definitivo tramonto (ancorché totalmente conservata come tale – *"in carne ed ossa"*). Ciò che implica il suo aver conseguito la massima compiutezza possibile.

…giacché la concretezza di tale tramonto implica l'apparire concreto della terra isolata che tramonta e quest'ultimo apparire implica che l'isolamento si mostri in tutta la sua radicalità, compiutezza, le quali implicano a loro volta che la Follia dell'isolamento appaia nella sua piena *coerenza* e dunque nella sua capacità di oltrepassare, al proprio interno, le contraddizioni che essa è in grado di rilevare[41].

Come accennato nella quadra all'interno della prima, più lunga citazione da *Oltrepassare*, ed ampliando un poco il tema, se è vero che la contraddizione è certo un essente e però esistente, sia pur

[39] La storia dell'Occidente e ormai del Pianeta consiste nel progressivo oltrepassamento, *da parte della contraddizione in cui consiste il diventar altro,* di tutto ciò che (posto quello – ciò che vale anche nello sguardo del destino) lo contraddice. In tal guisa superando, e conservando come superata, la massa delle contraddizioni che contraddicono la Contraddizione di base. Questa restando, nella sua pura e perfetta articolazione, in cui, come intendiamo mostrare, non è più un "altro", contraddittoriamente ammesso, che la nega e va perciò negato, ma essa stessa che, proprio compiutamente affermandosi, scopre di essere auto-negazione (auto-contraddizione). Si compie così il "destino" del "diventar altro".

[40] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 594, 615-6. (Cfr. *ibid.,* cap. X, §§ II-III).

[41] *Ibid.,* p. 624.

come positivo significato di nulla (mentre il suo contenuto è il nulla, perciò, come tale, inesistente), allora essa non può sfuggire alla legge del destino in quanto esser sé/non esser l'altro, onde

è necessità che, se una certa situazione storica è una contraddizione, abbia ad apparire nella sua concretezza, nei cerchi [nelle "coscienze"] *destinati ad accoglierlo, l'evento storico in cui quella contraddizione è oltrepassata* […] Questa necessità è [nello sguardo del destino] il *centro della storia autentica del mortale* […] nel senso che la sua "centralità" consiste nell'essere il motivo essenziale per il quale le grandi epoche della storia del mortale (epoca del mito, della ragione critica [filosofia], della tecnica) passano necessariamente l'una nell'altra, disponendosi in un certo ordine determinato[42]

Chiarisce Severino:

Nel destino, della storia del mortale appare non solo il suo esser Follia, Sogno, ma come il Sogno è destinato a svolgersi, ovvero la *necessità* del sopraggiungere del Sogno e dell'ordine in cui nel Sogno sopraggiungono le grandi epoche del mito, della ragione critica, della tecnica.
Si dica dunque che se nella terra isolata fosse *autenticamente impossibile* il sopraggiungere del concreto evento storico che si libera dalla contraddizione di una certa situazione storica, la quale contraddizione appare come tale nello sguardo del destino, allora nella terra isolata questa situazione sarebbe la verità assolutamente definitiva e, *insieme*, l'errore.
Sarebbe verità definitiva, in quanto l'apparire dell'evento che concretamente la supera sarebbe, appunto, *impossibile*; e insieme sarebbe errore, in quanto essa è, appunto, contraddizione. Ma è impossibile che tale situazione sia, *sub eodem*, verità ed errore (è impossibile che l'essente in cui tale situazione consiste, sia verità ed errore: verità e non verità), cioè non sia sé stesso. Dunque è necessario che nella terra isolata sopraggiunga, nella sua concretezza, e nei cerchi destinati ad accoglierlo, l'evento che si libera dalla contraddizione di tale situazione storica[43]

2. L'"ETERNO RITORNO DELL'UGUALE" DI NIETZSCHE NELL'INTERPRETAZIONE DI E. SEVERINO

Per quanto riguarda il concetto dell'eterno ritorno dell'uguale (d'ora in poi ERU), estremamente complesso nelle sue articolazione e implicazioni (per le quali e per l'ennesima volta facciamo riferimento a *L'anello del ritorno* di E. Severino), ci limitiamo qui a una rapida sintesi consistente in tre, decisivi, punti.

PRIMO: contro la massa dei critici di Nietzsche che hanno totalmente slegato l'ERU da qualsivoglia fondazione teoretico-speculativa, più o meno esplicitamente riconducendone la natura all'"idea regolativa" o "postulato pratico" di memoria kantiana (in ogni caso collocandolo in ambito "pratico": etico, volontaristico, progettuale, mistico, mitico, religioso, profetico…: cfr. *AR*, 373 sgg.), Severino mostra che il rigore nietzscheano consiste in ciò: a) sulla base dell'evidente divenire ("l'unico fatto fondamentale": l'evidenza prima innegabile) è necessario negare i "fatti" («i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni»[44]); i quali, se ci fossero, nella loro verità assoluta, benché effimera, sarebbe innegabile che resterebbero sempre veri (anche una volta distrutti, in tal modo

[42] E. Severino, *Storia, gioia*, cit. p. 27.
[43] *Ibid*., pp. 34-5.
[44] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 481, p. 271. Sì che la tesi – un teorema dedotto dal diventar altro inteso come innegabile – non va concepita in senso assoluto (come erroneamente la tratta, ad es., G. Vattimo). Infatti che il divenire del mondo esista non è per Nietzsche *un'altra* interpretazione, ma incontrovertibile e oggettiva verità, implicante come tale che non possono esserci *ulteriori* oggettività: fatti di "diritto": verità di fatto, cioè, come le chiama Leibniz.

costituendosi come immutabili presupposti per ogni futuro possibile) e perciò in grado di condizionare il nulla del futuro entificandolo (già così si annuncia il fondamento dell'affermazione dell'ERU); b) in base alla stessa ragione (inautentica, certo, nello sguardo del destino, ma assolutamente cogente nella terra isolata e per il destino stesso, una volta "ammessa" la follia del diventar nulla) è parimenti necessario affermare la "morte di Dio", in quanto negazione assoluta del divenire; c) il genio di Nietzsche – mostra Severino – si rende conto che *anche* il passato, inteso come generalmente l'intendiamo, e cioè secondo un concetto rettilineo della storia, si costituisce incessantemente come un crescente *essere stato* (essere, dunque, e non nulla); onde il futuro non può evitare di mantenersi in relazione con ciò che non potrà mai diventare diverso da sé, intoccabile: *factum infectum fieri nequit*. Anche il passato cioè – come il "fatto" e come Dio – si costituisce (incessantemente) come un'immutabile montagna contro cui il divenire della volontà di potenza sbatte la testa vanamente, essendone essenzialmente negata. Anche il passato è entificazione del nulla e perciò negazione del divenire innegabile.

SECONDO: in genere i numerosi interpreti di Nietzsche tendono a smontare la lettera dell'ERU[45], per l'imbarazzo teoretico che esso suscita rispetto al tanto celebrato divenire (al punto che taluno lo mette in cantina e procede come se nemmeno ci fosse), che è celebrazione del differenziarsi, non dell'esser uguale (così prossimo alla volontà metafisica di negare il divenire). In tal modo, scrive Severino (*AR*, 375-6),

> Gli interpreti si imbattono pertanto impropriamente e *troppo presto* nella contraddizione della dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno: a un livello dove la contraddizione non sussiste, perché l'eternità dell'eterno ritorno nietzscheano non solo non ha un carattere epistemico-metafisico, ma è tale che sarebbe contraddittorio pensare che il divenire esista e non sia un eterno ritornare su di sé. Ma si può anche comprendere perché gli interpreti di Nietzsche vedano una contraddizione tra il libero divenire della volontà di potenza e l'eterno ritorno: questa contraddizione consente di spingere al di fuori del visibile la contraddizione autentica, quella che si produce *negando* l'implicazione tra divenire e eterno ritorno: consente di spingere fuori del visibile l'implicazione necessaria che sussiste tra divenire e eternità, ossia tra divenire e non divenire; e dunque consente di non vedere la contraddizione intrinseca del divenire *in quanto tale*, l'autocontradditorietà essenziale di ciò che l'Occidente vive e celebra come la suprema evidenza.

TERZO: come il divenire importa la negazione del "fatto" e di quel "super fatto" che è Dio, dunque di ciò che si rivela essere la negazione di quello (il divenire) da cui pur si prendono le mosse, così – ecco la formidabile inferenza nietzscheana, che tanti problemi ha sollevato per la contro-intuitività del risultato – anche il "così fu", anche il passato non può esistere. E cioè necessario – sull'evidenza del divenire – che non esista nella configurazione che senso comune, religione e filosofia gli hanno attribuita. E cioè come ciò su cui neppure Dio può più intervenire modificandolo: Adamo ed Eva hanno peccato; oramai il fatto è fatto (ogni fatto è un passato ogni passato è un fatto: convertibilità tra fatto e passato). Analogamente la Rivoluzione Francese l'abbiamo alle spalle. Già, si obietta, ma la reinterpretiamo incessantemente: nulla è più futuro del passato: altro che "così fu"! Vero, ma *sino a un certo punto*: sia pure – nel clima ermeneutico-nietzscheano (ben prima del sopravvalutato Popper) dell'inesistenza dei fatti – che non esistono che interpretazioni; ma forse, come interpretazione, che so, di Robespierre (*se crediamo che Robespierre sia davvero esistito*), la

[45] Eppure Nietzsche, ad esempio, non ne afferma affatto (perché sarebbe errato) il carattere "selettivo" (Deleuze): torna proprio l'*uguale*! «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e a tutta nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., n. 341, p. 192).

Rivoluzione non è un passato immodificabile? Modifichiamone pure il significato complessivo, anzi, rovesciamolo, ribaltiamolo; resta che quel che Saint Just aveva nel cuore mentre, giovanissimo, saliva al patibolo (*se crediamo che ciò sia accaduto*) resta un che di assolutamente, irrimediabilmente accaduto, perciò intoccabile[46]. Non più oggetto di volontà, di fronte al quale il divenire della volontà di potenza si trova negato: impotente. Rispetto al passato il divenire è non divenire. Si tratta di un contenuto (di una massa sterminata e crescente di contenuti) rispetto a cui «ci si potrà proporre di evitarne le conseguenze, ma non si potrà evitare che la totalità del futuro si mantenga in relazione a ciò che non potrà mai diventare diverso da sé e a cui ogni futuro si dovrà quindi adeguare in questo senso più profondo. In nessun luogo del divenire si potrà evitare di rimanere in relazione con ciò che non potrà mai non essere più ciò che è stato»[47].

Pertanto, *come* è necessario affermare l'inesistenza dei fatti e che Dio è morto, *così* – sullo stesso fondamento – anche il passato (che in fondo fa le veci di Dio) non può esistere come immodificabile (il macigno del "così fu"). Dunque non come ciò che può sottrarsi e di fatto continuamente si sottrae al divenire della volontà di potenza, me che ne resta sempre in dominio. Questa è la necessità necessariamente implicata dall'esistenza evidente del divenire. Il suo *che* è innegabile.

Ma *come* ciò è possibile, visto che il volere è per sua natura rivolto "in avanti"? Visto cioè che non è possibile volere "a ritroso"?

Ma a questo punto tale circostanza non è più un'obiezione, perché se da un lato è necessario che la volontà abbia la potenza di volere a ritroso, e se dall'altro l'uomo sperimenta che il proprio volere vuole in avanti, allora esiste un unico modo per affermare incontraddittoriamente questo volere a ritroso che è insieme un volere in avanti: l'affermazione che il procedere in avanti, da parte della volontà, non sia un avanzare lungo una linea che si sviluppa all'infinito e che non si esaurisce mai, ma sia un procedere lungo un percorso che *ritorna su di sé* e che dunque va incontro al proprio passato. Soltanto in questo modo, volendo il futuro, l'uomo vuole ciò che è già stato da lui voluto un'altra volta in passato.
E non solo una volta, ma infinite altre volte, perché se il circolo ritornasse su di sé soltanto una volta, il passato si costituirebbe daccapo come un immodificabile e si chiuderebbe come una pietra sepolcrale sul divenire […] Il circolo non può avere un punto di partenza [la tradizionale *Arché*] e un punto di arrivo[48]. È Infinitamente lontano da ogni Dio e da ogni Senso; è radicale insensatezza…[49]

A questo punto il nocciolo che Severino porta alla luce dovrebbe esser chiaro (lo si anticipava, appena accennato, nella *NOTA 2* al § 1 del I Cap.):

---

[46] Interpretazioni anche quelle, certamente, ma in ogni caso accadute e non più modificabili. Un "fatto", allora, come tale passato (consistente in quelle stesse interpretazioni).

[47] E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 118

[48] Direi che si tratta di uno dei punti deboli *intrinseci* a questa dottrina, giacché una volta adottata ci si trova a dover escludere l'Alfa iniziale (l'*Arché*), in tal guisa ammettendo che il passato è infinito – con la grave conseguenza di non poter giustificare l'evidenza del presente (l'infinito non essendo attraversabile); per non dire che nell'ERU le cose si annientano e , successivamente, si ricreano identiche – laddove se si annientassero davvero, proprio perciò non potrebbero ritornare; che se invece ritornano è perché non sono diventate nulla. In questo duplice senso l'ERU è un circolo quadrato. (Ma certamente!, rileva Severino e magistralmente lo mostra, come fra poco chiariremo, nell'*Anello*: perché stupirsi se lo sviluppo di un assurdo mascherato sbocca nell'assurdo esplicito? Cfr. Cap. I, § 1, *NOTA 2*)

[49] E. Severino, *Il muro di pietra*, cit., p. 102. Ove è chiaro che «nell'eterno ritorno dell'uguale l'identità assoluta di passato, presente e futuro riguarda il *contenuto* dell'eterno riorno, non il *movimento* della ripetizione […] Ritornano identiche tutte le cose nella stessa sequenza, ma i *cicli* del ritorno, che sono infiniti nel passato, continuano a crescere indefinitamente. La loro accumulazione è aperta; mentre il *contenuto* che ritorna è chiuso, finito, conchiuso, perché se il contenuto fosse a sua volta aperto, in quanto contenuto, a uno sviluppo infinito il circolo dell'eterno ritorno non potrebbe mai ritornare su di sé e chiudersi» (*AR*, 258). «Per Nietzsche […] è necessario che ciò che nell'eterno ritorno ritorna assolutamente identico sia la totalità del *contenuto* voluto (La totalità che è dunque "finita"), ma non la *forma* del contenuto, cioè il ritornare di esso, il suo ripetersi. Pertanto è necessario che tale forma, ossia l'"attività" del volere *cresca* all'infinito» (E. Severino, *La potenza dell'errare,* cit., p. 305).

Non è che Nietzsche non riesca a "conciliare" questi due temi [la volontà di potenza e l'ERU]: egli mostra che la libertà, in quanto tale[50], implica necessariamente la non libertà dell'eterno ritorno: che il divenire dell'essere, in quanto tale, implica necessariamente il non divenire dell'essere. Mostra – evitando di riconoscerlo – la contraddizione essenziale ed inevitabile del divenire. Quei suoi critici [quelli che appunto vedono nell'ERU un elemento del tutto eterogeneo e inspiegabile rispetto al pensiero di Nietzsche] – che non possono non muoversi all'interno della fede nel divenire – si illudono invece di poter liberare il divenire e la libera volontà dell'uomo dalla contraddizione in cui questi due conetti si troverebbero per il fallimento del tentativo di Nietzsche di affermare l'eterno ritorno. Non possono vedere che non si tratta del fallimento di Nietzsche, ma del fallimento del senso stesso che l'Occidente ha attribuito al divenire. Il pensiero di Nietzsche non fallisce: in modo analogo a Leopardi, porta verso la luce la catastrofe dell'intero pensiero occidentale, e dunque anche del proprio (*AR*, 369).

Vale a dire che al culmine della propria più coerente perfezione e compattezza endogena, scevro dei vizi del pensiero che resta comunque a metà del guado (onde il divenire è senz'altro affermato, con più o meno esplicita forza, come verità indiscutibile; trovandosi tuttavia, *insieme*, a voler tener fermo anche ciò che, eterogeneo, lo inceppa e alla fine lo nega), proprio nel cerchio compiuto di tale rigore non può non apparire, nella forma dell'autonegazione, l'essenza del punto stesso di partenza. Contraddittorio (ma copertamente) questo, ecco che l'esito finale consiste nella stessa contraddizione, ma scoperta.

Indietro non si può più tornare: l'ERU è necessariamente implicato dal divenire, altrimenti il "così fu" ne è la negazione come lo è Dio stesso (comunque il *già fatto* alle spalle del flagrante *farsi*); d'altra parte, pervenuto così al proprio culmine, il divenire si nega nella ripetizione ossessiva dell'assenza stessa di ogni novità. Nel divenire nulla si ripete; pure – e a ben vedere – nel divenire tutto si ripete, all'infinito, per sempre. Si parte dalla (presunta!) libertà, si arriva – svolgendone coerentemente il concetto – alla Gabbia più soffocante. Il viaggio non ha mancato la meta (né si può tagliare il finale): se mai, nella meta appare la verità dell'inizio. Nel principio, la fine; nella fine, il principio. E cioè – *nello sguardo del destino* – la Follia!

Non è questo il luogo in cui addentrarci più specificamente nell'analisi formidabile di Severino. Qui, com'è chiaro, si tratta di mettere in luce come il "destino" del diventar altro si compia, in Nietzsche, nell'ERU – *dunque* nell'autonegazione più rigorosa. O la perfezione autentica del nichilismo (ciò che Nietzsche non vede) consiste nel suo stesso auto-toglimento.

Proprio per escludere ogni eterno, il divenire implica l'eterno ritorno – mentre *all'opposto*, le forme tradizionali dell'eterno ritorno sono introdotte *con l'intento* di determinare la configurazione dell'Essere eterno in cui si pensa che il divenire sia inscritto. Tutte le interpretazioni del pensiero di Nietzsche sono incapaci di scorgere questa diversità essenziale – nella quale consiste la grandezza del pensiero di Nietzsche. *Tuttavia*, come si è andati rilevando, l'eterno ritorno di tutte le cose *è un eterno*. La negazione più radicale di ogni eterno implica necessariamente l'affermazione dell'eterno. Il divenire implica necessariamente il non divenire, cioè la negazione di sé stesso. *Questo significa che il divenire è un concetto in sé stesso contraddittorio* [corsivo ns.] […] La struttura originaria dell'Occidente, la sua suprema evidenza, è negazione di sé stessa […]

[50] Si rammemori l'*incipit* di *Destino della necessità*: «La libertà appartiene all'essenza del nichilismo, ossia all'alienazione che completamente inavvertita, guida e domina lo sviluppo della civiltà occidentale» (*op. cit.,* p. 19); e l'*incipit* del Cap. III (p. 67): «Come pura essenza della libertà, l'ente in quanto ente è un ἐπαμφοτερίζειν rispetto all'essere e al niente».

Divenire, libertà, creatività, caso, *sono* in sé stessi e in quanto tali, rispettivamente, non-divenire, non-libertà, non-creazione, non-caso… (*AR,* 414-5)[51]

3. ETERNO RITORNO DELL'UGUALE E "STORIA IDEAL ETERNA"

A questo punto, restando all'interno della terra isolata (sia pur nello sguardo del destino: che significa mostrare l'errore in verità) e tenendo fermo l'esito abissale nietzscheano, si tratterebbe di riprendere in considerazione il concetto inevitabile per il nichilismo di "storia ideal eterna". (Inevitabile, ripetiamo, perché la "leggerezza" conclamata del nichilismo rispetto all'ἐπιστήμη della tradizione – si pensi un'altra volta all'"agilità" teoretica attualistica – non regge: come voler tener fermo un albero, dicevamo, tagliandogli le radici: nichilismo astratto, mero scetticismo relativistico, come tale auto-contraddittorio. O l'invenzione del "pensiero debole" non significa altro se non debolezza di pensiero).

La domanda è allora: come si innesta l'ERU nella Storia *logica* di Dioniso?

Giacché l'Omega di tale storia *non* può più esser unilateralmente pensata come concretizzantesi in quanto epoca della civiltà dei superuomini ("prima uno, poi molti, poi tutti"[52]: ecco Dioniso che gode di sé) – e qui si apre il problema della concretezza specifica di tale civiltà (sappiamo tutti che Severino la individua nella civiltà della Tecnica, cui in qualche modo allude oscuramente lo stesso Nietzsche[53]; noi mostreremo però che questo stadio non può essere l'*ultimo*, prima dell'inizio del nuovo "anello del ritorno": prima cioè che tutto ricominci uguale: cfr. cap. VII) –, sì *anch*e come il suo catastrofico tracollo, onde – anzitutto in senso categoriale – si annunzia un altro giro, logico-storico, *uguale*. Posto l'ERU, lo Zenit dell'Omega si spartisce logico/storicamente il campo col suo stesso Nadir. Un Giano bifronte che guarda da un lato alla pienezza del superuomo mondiale e dall'altro al ritorno della "bestia"[54]. O l'atto in cui si realizza quello è lo stesso entro il quale se ne annunzia la rovina.

---

[51] Come poi un concetto autocontraddittorio possa implicare incontraddittoriamente (necessariamente) certi altri contenuti determinati è l'aporia che Severino affronta nell'ultimo capito dell'*Anello* (§ 2). (Ce ne siamo occupati al I cap., § 1, *NOTA 2*).

[52] Hegel: «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» (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 60).

[53] Ad esempio, quando così profetizza: «Quando avremo quella amministrazione collettiva dell'economia mondiale che inevitabilmente ci attende, allora l'umanità, come meccanismo posto al suo servizio, potrà trovare il suo significato migliore […] sarà una totalità dalla forza prodigiosa…» (*La volontà di potenza*, cit., n. 866, p. 476); «Si avvicina, inevitabile, esitante, terribile come il destino, il grande compito, la grande questione: in quale modo la terra deve venir amministrata come un tutto? E *a che fine* "l'uomo" come un tutto (e non più come un popolo, una razza) deve venir educato e addestrato?» (*ibid.,* n. 957, p. 514). È certamente questo, cui Nietzsche allude, il tempo della «*grande serietà*» e della «*grande politica*» (*Ecce homo*, cit., pp. 105 e 136). L'unità consapevole mondiale in quanto volontà di potenza coerente senza residui con sé. Come intenderla in concreto? È noto che Severino la concepisce come la civiltà della Tecnica aperta all'ascolto della filosofia della morte di Dio, in quanto suo fondamento e assicurazione che non ci sono limiti alla potenza (=Apparato Filosofico-Tecnologico= Superuomo). (Cfr. ad es. *Il tramonto della politica*, op. cit., pressoché per intero dedicato al tema: «La "grande politica": il dominio planetario da parte della scienza e della tecnica che hanno saputo ascoltare la filosofia [di Zarathustra]»: p. 56). Pure – diciamo noi; riprenderemo il discorso (cap. VII) – se la Tecnica "zarathustriana" si opponesse – ancora una volta e non diversamente dall'ἐπιστήμη – al divenire, assumendolo come mero mezzo per costruire ripari (concepiti come scopo), allora *non* si tratterebbe della tecnica superumana, ma ancora umana, troppo umana! Laddove l'Assoluto (Dioniso) è lo scopo; come tale non declassabile a strumento di creazione di rimedi altro da esso. Così la creatività del divenire, per l'ennesima volta, anziché al servizio di sé (mezzo di sé in quanto scopo), si auto-nega. La Tecnica *umana* non è ancora lo Zenit della crescita di Dioniso (anche se poi, come stiamo dicendo sopra, lo stadio ultimo della sua crescita non può non essere – per la logica dell'ERU – la sua radicale e repentina Rovina).

[54] «L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra,* cit. Prefazione, p. 8).

Conciliare "storia ideal eterna" ed ERU (in quanto necessari entrambi poiché necessariamente implicati dalla verità del divenire "evidente") significa *includere questo in quella* e intendere la storia effettuale *non* (più) come la processuale manifestazione delle eterne categorie, individuate accidentalmente in sede storico-empirica, entro un percorso spiralico *unico*, a conclusione del quale la storia categoriale finisce, mentre seguita – all'infinito, in forma "lineare" – quella empirica, all'interno del dispiego della verità giunta a sé, di cui i Filosofi sono l'autocoscienza e perciò la guida dell'umanità (identità di Filosofia, Pedagogia, Morale, Politica: Hegel e lo stesso Gentile). Giacché anche nel caso della dialettica dionisiaca il processo è spiralico, nel senso che il punto di arrivo in quanto autocoscienza dionisiaca dispiegata è *e non è* lo stesso di partenza (una "partenza" non potendo non esserci: v. prima parte di nota 48): è *sull'asse* del primo: guardato dunque dall'alto e cioè all'interno dell'autocoscienza (il "per sé") che al primo ("in sé") manca. Tenendo però presente – in relazione all'ERU – che la successiva (e trascorsa) infinità dei circoli, se in sede categoriale è ri-produzione eterna delle eterne categorie, che in tanto si oltrepassano, in quanto si conservano in quanto tali come oltrepassate, in sede storico-empirica la ri-produzione importa bensì l'uscire dal nulla degli stessi essenti sempre uguali, ma non parimenti conservati nel loro eterno contenuto (come le categorie) in quelli che li oltrepassano (se non magari temporaneamente nel ricordo, trattandosi cioè di conservazione soggettiva ed effimera, non oggettiva ed eterna – in ogni caso per nulla affatto contingente, l'ERU implicando la *necessità* assoluta dell'accadere). Sì che se per le eterne categorie il divenire consiste (come in Hegel) nella creazione annientamento, rispettivamente, della loro unità e del loro isolamento (non del loro contenuto, che è eterno), per gli enti empirici (=interpretazioni) il divenire consiste nell'uscire e tornare nel nulla proprio del loro contenuto (incessantemente ritornante identico – dal nulla (cfr. nota 48) – nel giro successivo).

Severino, ben giustamente, insiste con forza nel mostrare che l'ERU nietzscheano *nulla ha da fare* con antiche, mitologiche immagini dell'"eterno ritorno", poi in qualche misura adottate anche dalla filosofia (da Eraclito agli Stoici). Quasi che Nietzsche, in questo pensiero – ma perché mai lo considererebbe il più abissale? –, non faccia che ripetere stancamente e arbitrariamente cose già dette *in illo tempore* (che per di più contrasterebbero aspramente la celebrazione del divenire della volontà di potenza). Niente di tutto questo!

Se infatti, da un lato, certamente Nietzsche non "racconta", dunque non racconta "miti"; dall'altro l'ERU della filosofia antica, ad esempio degli stoici, era inteso come del tutto funzionale al Fuoco/Lògos divino che in esso si esprime, onde il ritorno dell'assolutamente *uguale* dopo l'universale conflagrazione (ἐκπύρωσις), è determinata dalla ragione per cui il mondo è l'ἐπιστήμη del Dio che gli è immanente, in guisa che – se lo ricorderà Spinoza – l'accadere non può avere natura casuale: verità è necessità.

Nulla a che vedere con l'esito *tragico* del pensiero nietzscheano, in cui, se da una parte l'ERU, culmine dell'eliminazione di ogni Dio, è inferito sulla base del diventar nulla, dall'altro, si è detto sopra, proprio questa vetta imprescindibile (che toglie l'irreversibilità del "così fu", analogo di Dio e di ogni *già fatto*, di contro al libero, casuale, imprevedibile divenire diveniente) finisce per imbrigliare il divenire nel modo più soffocante, facendone l'opposto di ciò che dovrebbe essere. Il Caso si rivela così, svolto nelle sue implicazioni più rigorose, Necessità: non-Caso.

Ove il diventar nulla e da nulla non è (non dovrebbe essere) che caso: assoluto caso.

Se la teoria è *aperta* all'evento, appunto perché è ipotetica [=riconoscimento dell'inaggirabilità del divenire], l'evento è, rispetto alla teoria, assolutamente accidentale. È il *caso* assoluto […] L'evento è, appunto, un e-vento, un *ex-venire*. *Ma da dove viene l'evento?* Anche se il metodo sperimentale non si interessa del modo in cui si può rispondere a questa domanda e tende anche a disinteressarsi della domanda come tale, tuttavia il metodo sperimentale è ciò che esso è e possiede la preminenza che esso è venuto ad acquistare rispetto a ogni

altro metodo, solamente in relazione alla risposta essenziale che la civiltà occidentale ha dato a questa domanda.
Da dove viene l'evento? *L'evento viene da niente* – risponde l'Occidente. Non esiste un mondo in cui l'evento abiti originariamente e da cui esso venga. È appunto perché l'evento viene da niente che esso è una novità assoluta per la teoria scientifica [abissalmente lontana – eppur così vicina – della necessità dell'ERU!]. È appunto perché l'evento viene da niente che la teoria scientifica non può in alcun modo anticiparlo e prevederlo, e cioè può anticiparlo e prevederlo in una forma che è puramente ipotetica. È appunto perché l'evento viene da niente che la teoria scientifica deve attendere, per essere controllata, il realizzarsi dell'evento e deve rimanere aperta all'imprevedibilità di questo realizzarsi. È appunto perché l'evento viene da niente che esso è assoluta casualità.
Per nominare il *caso*, la lingua greca usa (oltre a τύχη) il termine αὐτόματον. Tò αὐτόματον è "ciò che viene e si produce da sé", ossia non è il messaggero di un altro mondo, non ha niente dietro alle sue spalle. Il caso è appunto l'evento in quanto viene *ex nihilo* – da nulla di sé (*ex nihilo sui*)[55].

In base a quanto sin qui rilevato, diciamo che è vero che nel divenire (inteso dalla terra isolata) l'evento non ha alle sue spalle un *altro* mondo, ma nemmeno ha alle sue spalle *niente*. O il "niente" bensì, ma in quanto concretamente e necessariamente unito all'ente (in sintesi per di più con tutte le implicazioni analitico-dialettiche che tale dimensione semantica – l'assoluto in quanto Divenire – necessariamente implica: cfr. cap. VI). Non un *altro* mondo dunque (l'Idea platonica, l'Atto puro aristotelico o cristiano, l'Idea hegeliana, il Comunismo, Leggi di varia natura, comunque diverse dalla Legge del divenire), ma *il proprio* sì! E cioè sé come Essenza; dunque come "storia ideal eterna".

Ove il "nascosto" – che è però destinato ("quando viene il tempo", scrive Hegel: nota 52) a mostrarsi nella luce della filosofia – non più ha i tratti "teologici" che una certa ermeneutica gli attribuisce (da Ricoeur allo stesso Heidegger, sempre assai ambiguo, comunque possibilista in merito[56]), giacché ciò che nella storia dell'errare (nello sguardo del destino che ne vede la "necessità" di coerenza) tende a restare nascosto (anzitutto in quanto errare *doppio* e cioè non solo rispetto al destino, ma anche a se stesso, cioè alle proprie premesse) è la *verità di Dioniso*. Dunque la sua "storia ideal eterna" ripensata alla luce della necessità dell'ERU.

(Del quale va chiarita un' aporia interna – risolvibile rispetto alle due citate in nota 48. Com'è infatti possibile che ritorni l'*assolutamente* uguale? Se infatti "ritorna" non è davvero uguale e se lo è, allora non ritorna. Infatti, se X ritorna, in quanto ritornante differisce da sé come non-ritornante. Già, si risponde, ma X già da sempre ritorna (passato infinito e futuro infinito): non esiste come non-ritornante. Sia pure, ma allora è necessario che ritorni uguale X, cioè il *contenuto* della volontà

[55] E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 137. La questione è ripetuta ne *L'intima mano* (op. cit., pp. 169-71) ove si aggiunge che «dato il modo in cui l'Occidente intende il divenire, il *divenire*, in quanto tale, *è caso*: dunque è caso anche quando, come appunto avviene nella tradizione occidentale, si intende che il divenire sia guidato dalla Mente o dalla Provvidenza divina e creato da essa […] *Il programma* [il DNA di un embrione], che è già esistente, è cioè unito al non essere (al nulla) della propria realizzazione […] il programma ne è la "spiegazione" e l'anticipazione. Ma in quanto la realizzazione è nulla quando ancora non esiste l'uomo realizzato, ne viene che questa sua nullità non può essere una "spiegazione" o un'anticipazione del futuro: è un nulla di spiegazione e di anticipazione. Se il programma anticipa ciò che è nulla, in quanto o nella misura in cui è anticipato, non è nulla, e se *non* è un nulla non è anticipato. È nulla nella misura in cui o in quanto *non* è anticipato; ma allora crolla il concetto di "programma" […] *lo stesso* accade nel rapporto tra il "Programma" divino e le sue creature, che, per quanto anticipate e spiegate dal "Programma", secondo la teologia cristiana sono da esso create *ex nihilo sui et subiecti* […] in quanto create *ex nihilo* cono caso, esistono casualmente […] La stessa creazione divina del mondo è casuale, nonostante l'intenzione più ferma di vedere in essa la negazione più radicale della casualità»

[56] Se l'"essere" di Heidegger, come lui pur sostiene, nulla ha da fare con il Dio della tradizione onto-teologica e cioè con l'*ens realissimum*, che crea, domina e padroneggia l'essente, se cioè consiste nel *lasciar essere libero* l'essente di accadere (sì che l'"essere" heideggeriano non è altro se non l'essenza stessa dell'imprevedibile divenire), perché mai, al tempo stesso, si dice «indeciso sull'"esistenza di Dio" o sul suo "non essere", e così pure sulla possibilità o impossibilità di dèi»? (*Lettera sull'umanismo*, trad. it. a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1968, p. 118). Quanto più radicalmente consequenziale il pensiero di Leopardi, Nietzsche e Gentile!

ritornante, «non la *forma* del contenuto, cioè il ritornare di esso, il suo ripetersi». Ciò che torna identico è cioè la totalità del contenuto voluto, essendo parimenti «necessario che tale forma, ossia l'"attività" del volere *cresca* all'infinito»[57]. Altrimenti ci sarebbe un anello solo, mentre sono gli anelli infiniti; ancorché l'ERU implica con necessità che X ritorni, come tale, sempre *uguale a sé*. Non si chiarisce allora, al tempo stesso, che la celebre critica di Nietzsche al "principio di identità/non contraddizione" – *mutatis mutandis* come per Hegel – *non intende affatto avere valore assoluto*?).

[57] E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 305.

IV

SUL "NICHILISMO PERFETTO" DI G. GENTILE

1. L'IDEALISMO ATTUALE COME FORMA DI ANTIASSOLUTISMO

Se Giovanni Gentile pensò – come pensò – che l'attualismo fosse l'ultima spiaggia della teologia, indipendentemente dalle intenzioni egli stava dicendo che il Divenire è Dio. Il divenire *dell'Io*, dunque l'Io come la Forma (eterna, la s'intenda pure come autoctisi: l'Io è pensiero, dunque divenire, dunque eterno circolo auto-produttivo in cui l'Io immediato si fa "Io": relazione con sé, Io=Io) del divenire storico-empirico. Ove il divenire dell'Io è concretamente identico a ciò *di cui* è il divenire:

> il divenire non è la corteccia di cui lo spirito sia il nocciolo [sostanziale, statico]. Lo spirito non ha nocciolo. E neppure è nulla di simile a un corpo in moto, dove il corpo si distingue dal moto e si può pensare in quiete, anche se la quiete abbia da ritenersi impossibile. Lo spirito per continuare il paragone e debitamente correggerlo, è *movimento senza massa* [corsivo ns.] […] movimento sì, ma *movimento veggente* [idealistico, anzi: attualistico]. L'agire dello spirito – questo suo processo eterno, questo suo immanente divenire – non si accompagna col pensare: è pensare. Il pensare non è effetto né causa, non è conseguente né antecedente, né concomitante dell'agire onde lo spirito viene creando eternamente sé stesso; è lo stesso agire [=divenire][1]

Si capisce bene come lo "spiritualismo" gentiliano sia proprio tutt'altro che reliquato del tempo che fu, bensì anzi la più acuminata punta, a ben intenderlo, dell'anti-assolutismo novecentesco (e dunque anche di ogni antifascismo!). Giacché il divenire intrascendibile – trascenderlo significa presupporre una realtà "in sé", la quale si costituirebbe come un immutabile che rende inconcepibile l'"evidenza" – è appunto il divenire *evidente*, e cioè contenuto di coscienza. E non già di una coscienza in generale (=idealismo), ma della coscienza *attuale* (idealismo attualistico): pensiero pensante in quanto divenire diveniente.

Inconcepibile dunque una qualsiasi realtà (Dio, natura, psiche) presupposta al pensiero (attuale) – anche se fantasticata come "diveniente"; giacché, rispetto al pensiero in atto, in quanto esterna e indipendente, sarebbe pur sempre un che di *divenuto*, dunque di non incrementabile dalla creatività manifesta e innegabile del pensare pensante, che perciò *sarebbe e non sarebbe* ciò che invece "evidentemente" è.

Si comprende allora davvero e finalmente l'importanza dell'idealismo in generale e dell'attualismo in particolare. Si capisce cioè fino in fondo *la ragione dell'importanza del pensiero*. Il quale è decisivo, perché è «il luogo in cui l'evidenza si apre»[2]: la sede autentica del divenire e perciò, concretamente, *il divenire stesso*. La cui intrascendibilità – pena la negazione dell'innegabile "evidenza" – è la stessa intrascendibilità del pensiero – daccapo non in generale, ma attuale, che qui e ora pensa. Il quale perciò non può essere nulla di parziale o particolare, non una parte dell'essere, ma il Tutto: la Forma del Tutto. Non uno dei tanti contenuti empirici dati nell'esperienza, ma la stessa Unità dell'Esperienza: Io trascendentale. Il cui concetto dunque non scaturisce, si diceva, da una visione obsoleta del mondo, costituendosi anzi come l'espressione più radicale, conseguente e

[1] G. Gentile, *La riforma dell'educazione,* cit., pp. 93 e 97.
[2] E. Severino, *Gli abitatori del tempo,* cit., p. 121.

rigorosa della comprensione del diventar nulla e da nulla. Dunque, nello sguardo del destino, del nichilismo, in una delle sue più radicali espressioni.

Consegue a ciò, necessariamente (in quanto implicazione analitica – che erroneamente Gentile non ama, considerandola senz'altro "logo astratto" – appartenente al concetto stesso di Io trascendentale attuale) che l'Io in tanto pensa in quanto produce quello che pensa: *identità di teoria e prassi*. Poiché il pensiero (umano) è la sede intrascendibile del divenire, segue che in tanto è teoria, in quanto è prassi. E non già esclusivamente (e banalmente) nel senso del fluire della vita *interiore* (pensieri, immagini, ricordi, sentimenti, volizioni, stati d'animo ecc.), ma anche in relazione alla natura (realisticamente considerata) "esterna", giacché, come in qualche modo intuiva Pascal (con Cartesio e, in qualche modo, anticipando Berkeley), se *par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point* [in quanto Io empirico, con nome cognome]; *par la pensée* [in quanto Io trascendentale]*, je le comprends* (passo celeberrimo, che non per caso figura in esergo alla gentiliana *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cui le due parentesi quadre fanno implicito riferimento, non potendo certo riguardare il pensiero esplicito di Pascal – e di Cartesio e di Berkeley, se non nel loro "destino" gnoseo-metafisico).

> La dialettica del pensare non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa di impossessarsi; perché sa […] che tutto ciò che si può pensare della realtà […] presuppone l'atto stesso del pensare: e il pensare così non è più postuma e vana fatica, che intervenga [come la nottola hegeliana] quando non c'è più nulla da fare nel mondo, anzi è la stessa cosmogonia. La storia del pensiero pertanto nella nuova dialettica [rispetto a quella del pensato: da Platone a Hegel stesso] diventa il processo del reale, e il processo del reale non è più conoscibile se non come la storia del pensiero. L'uomo antico si sentiva malinconicamente diviso dalla realtà, da Dio; l'uomo moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo[3].

La quale, del resto, sull'evidenza del diventar nulla e da nulla, non può consistere se non nel divenire medesimo, giacché appunto «nulla di più evidente di quell'essere che non è e di quel non essere che è, in cui questa categoria [il divenire] consiste»[4]. Donde «l'esigenza logica di unificare nella categoria della storia ogni realtà pensabile, nulla potendo essere storico se non tutto è storico»[5].

«Con questo principio dell'attualismo devono ancora fare i conti le filosofie del linguaggio e le filosofie ermeneutiche, che credono di essersi sbarazzate di ogni "filosofia della coscienza" e vedono nel linguaggio la sede autentica del divenire. Separato e dunque presupposto al pensiero anche il linguaggio diventa una realtà immutabile»[6].

---

[3] G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 6-7. «Tra le due dialettiche c'è un abisso: l'abisso che divide l'idealismo moderno dall'antico. La dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte: la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita. Infatti il presupposto della prima è la realtà o verità tutta *ab aeterno* determinata; in modo che non sia più concepibile una determinazione nuova…» (*ibid.,* p. 5). (Alcuni saggi di H. A. Cavallera, curatore emerito dell'*Opera omnia* gentiliana per l'editrice Le Lettere di Firenze, riteniamo possano aiutare a comprendere il pensiero di questo grandissimo filosofo italiano: *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, Roma 1996; *Giovanni Gentile. L'essere e il divenire*, SEAM, Roma 2000).

[4] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* I, cit., p. 102. Ove, con Gentile, dire divenire "del pensiero" non può non suonare pleonastico, giacché se da un lato il divenire è pur sempre "evidente", dunque – come già vide Cartesio – *obiectum mentis*; dall'altro «per l'attualismo gentiliano, ogni realtà presupposta al pensiero è una realtà immutabile che rende impossibile il divenire del pensiero; e, viceversa, ogni realtà immutabile è una realtà presupposta al pensiero, una realtà la cui affermazione non può avere alcun fondamento e che, quindi è, appunto, soltanto presupposta» (E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 88).

[5] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere,* II, cit., p. 296. Restando attualisticamente chiarito che «il divenire è la categoria della realtà universale, […] solo se questa realtà nella sua universalità s'intende come pensiero» (*Sistema di logica*, I, Sansoni, Firenze 1955., p. 100).

[6] E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 93.

In questo senso, lo stesso Nietzsche rimane al di qua dell'identificazione rigorosa del divenire al pensiero (attuale). Laddove per Gentile «il divenire non è intelligibile come legge della realtà se non quando la realtà si sia immedesimata col pensiero. E non col pensiero come logo astratto [pensiero pensato], che si misurerà sempre col principio d'identità [Io=Io], ma col pensiero pensante [Io=non-Io], concreto e produttivo del logo astratto»[7]. D'altro canto però è Nietzsche a insegnare a Leopardi e Gentile che il divenire celebrato importa necessariamente la formidabile dottrina dell'ERU. (Ove i "tre" – piuttosto un Medesimo – andranno concretamente intesi come coerentizzantisi reciprocamente).

Significativo, in ogni caso, che Nietzsche e Gentile sostengano entrambi la necessità di intendere finalmente in modo *serio* il carattere diveniente della realtà: «La nostra aspirazione di serietà, scrive Nietzsche, […] è: intendere tutto come in divenire»[8]; analogamente Gentile, in relazione all'abbandono nietzscheano della visione antica del mondo – «è finita con la vecchia verità […] comincia forse per la prima volta la *grande serietà*»[9]–, parla di «serietà della storia»[10]. Intesa come «concetto moderno, tutto spiritualistico e cristiano»[11], di contro agli antichi, che «non intesero la storia»[12], presupponendo al divenire del pensiero (ridotto a mera accidentalità) la Realtà vera e propria.

In ciò tuttavia – dicevamo in nota – non scorgendo che il divenire come unità dell'essere e del non essere è "invenzione" propria della filosofia greca; salvo la necessità di doversi coerentizzare e per così dire ripulire delle scorie – gigantesche da principio – che finivano per annientare quella che pur era stata intesa come innegabile "evidenza".

In questo senso deve dirsi che

anche Gentile, come Nietzsche e gran parte della filosofia contemporanea, non si rende conto di essere completamente immerso nel senso greco del divenire. La storia è "seria", proprio perché gli eventi non preesistono in una realtà immutabile, ma escono dal niente; la storia è il sopraggiungere del nuovo e dell'imprevedibile, solo perché ciò che sopraggiunge è stato niente Solo ciò che esce dal niente può essere una novità imprevedibile. Questo significa che i Greci per primi hanno visto la "serietà della storia" – l'uscire dal niente e il ritornarvi – anche se poi hanno creduto di trovare un riparo, contro il terrore suscitato dal divenire storico, evocando quella dimensione immutabile dell'essere, che a loro avviso è la condizione della pensabilità del divenire, ma in cui la filosofia contemporanea vede la responsabilità della vanificazione del divenire – ossia di ciò che non può essere vanificato, perché dai Greci in poi, l'occidente crede che il divenire sia l'evidenza suprema[13].

---

[7] G. Gentile, *Sistema di logica…*, II, cit., p. 66. «A Nietzsche, che con Leibniz sostiene che la "coscienza costituisce soltanto uno stato del nostro mondo spirituale e psichico" (*La gaia scienza*, 357), Gentile può obiettare che tutto ciò che in tale mondo trascende la coscienza attuale è daccapo una "verità in sé", cioè un tratto del falso "mondo vero" della metafisica. Il mondo del divenire è l'unico mondo reale, a patto che non sia inteso come qualcosa che si estende oltre l'esperienza attuale del mondo, ossia come esistente al di là – o anche al di là – del pensiero in atto» (E. Severino, *Oltre il linguaggio,* cit., p. 88).

[8] F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VII, tomo 2., frammento postumo 36 [15].

[9] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 123 e 105,

[10] *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1998, p. 50.

[11] *Ivi.*

[12] *Ibid.,* p. 49. In tal modo, perdendo completamente di vista che proprio gli "antichi" (anzitutto Parmenide, a suo modo, poi Platone e Aristotele su tutti) portano potentemente alla luce proprio quell'essenza ontologica del divenire e dunque *della storia* (che erroneamente retrodatano al Mito come "condizione natural eterna"), di cui Gentile intende essere il più radicale difensore.

[13] E. Severino, *Oltre il linguaggio,* cit., pp. 90-1.

Sì che nello sguardo dell'attualismo, Hegel, ultimo dei Greci, certamente *apre*, ma anche *richiude* (ancorché il Varco comunque si vada perfezionando): egli è bensì «il cervello di questo mondo»[14] e scopre la dialettica come l'anima irrequieta del tutto, ma poi la incastona in (e la subordina a) un "sistema", in cui, daccapo, trionfa il pensiero *pensato*: il divenire *divenuto*, del tutto a scapito del *diveniente,* che ne risulta mera copia, perché essenzialmente già accaduto alle spalle di questo. Una Stasi che – come le idee platoniche – non può non riflettersi nel pur evidente divenire del mondo, frenandone l'irrequietezza e configurandolo per "stazioni" (Bergson). Ecco allora che l'hegeliana «sfrenata inquietudine» del divenire, fatalmente «precipita in un risultato calmo»[15], in cui «il proposito essenziale della dialettica hegeliana» finisce per rovesciarsi rendendo «possibile quel concetto antidialettico per eccellenza […] della neutralizzazione del divenire nel divenuto, per cui come l'essere svanisce nel non-essere, anche il divenire svanirebbe nella negazione del divenire: *Verschwinden des Verschwindenden*. Ed Hegel s'induce appunto a dire che "*das Werden ist eine haltunglose Unruhe, die ein ruhiges Resultat zusammensinkt*»[16]. In tal guisa, prendendo in considerazione, in particolare, la "dialettica" in cui consiste la celebre prima triade della Logica (essere, nulla, divenire) – una monotriade categoriale eternamente sviluppantesi (come del resto l'Idea intera e poi la stessa Natura) alle spalle dello spirito in quanto pensiero pensante –, Gentile vi vede all'opera un processo deduttivo che è l'opposto di quello che dovrebbe essere: «tutta la deduzione si risolve in un'analisi di concetti»[17].

Del resto lo stesso Hegel era stato chiaro (come Gentile infatti ricorda nel testo da cui stiamo citando): «La deduzione [delle categorie] è del tutto *analitica*: come il procedere della filosofia, essendo metodico cioè *necessario*, non è altro se non il *porre* esplicitamente ciò che è già contenuto in un concetto»[18].

Chiosa Gentile:

Affermazione di assai contestabile sapore hegeliano, se la logica di Hegel vuole essere dialettica. Giacché il processo analitico è il processo (apparente) della logica aristotelica retta dal principio di identità; laddove il vero processo hegeliano è quello della sintesi a priori, per cui non si unisce l'identico [*idem per idem*: innovazione e imprevedibilità annullate], ma il diverso. L'analisi che rende esplicito l'implicito, presuppone

[14] G. Gentile, *Sistema di logica…*, II, cit., p. 310.

[15] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. a cura di L. Lugarini e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2021, I, Sez. I, Cap. I, p. 99.

[16] G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 27. A buon diritto, in merito, F. Chiereghin si chiede: «Ma questa calma, questa semplicità del *Dasein* [il cui la "sfrenata inquietudine precipita"] è veramente tale?». Se cioè «il *Dasein* si presenta agli occhi di Hegel come "un risultato calmo", la sua calma è tale rispetto alla "sfrenata inquietudine" del divenire, ma in sé è proiettiva e predittiva di un movimento ulteriore» (*Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel*, Carocci, Roma 2011, pp. 119 e 42). Ben detto; tuttavia, se è vero che il divenire, incessantemente, ognora *riparte*, proprio perciò è necessità che, anche, per un istante almeno *si fermi*, come segno dell'immanenza in esso di forme eterne *eterogenee* rispetto a quell'unica legittima – che farebbe del divenire un *continuum* senza soluzione – in cui consiste il Divenire stesso. (Il che non significa, come vuole Bergson, che le stazioni siano nulla *simpliciter*, ché tolte queste è tolto il divenire stesso, necessitante come tale di un *a quo* e un *ad quem*. Salvo che – analogamente ai "fatti" – non possono esser tali *di diritto* (=in verità), bensì solo *di fatto* e cioè attualmente assunte (quali condizione di possibilità dell'esistenza e dell'apparire del divenire) *non* – come è pur necessità che siano (sul fondamento del divenire evidente) – in quanto (a loro volta) variazioni di stabilità più profonde e così via, sino alla Stabilità unica (non solo possibile, ma necessaria): il *fatto fondamentale* (come lo chiama Nietzsche) in cui consiste il Divenire. Cfr. *NOTA* a seguire.

[17] G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana,* cit. p. 17.

[18] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 88, p. 104. Poiché l'identità assoluta *in sé*, si scinde nelle sue parti, che sono lo stesso Intero (implicito) di partenza, ma anche, in quanto parti (esplicate), non lo sono, Hegel precisa (nel finale della *Scienza della logica,* II, cit., p. 942): «Il metodo del conoscere assoluto è pertanto *analitico* […] Questo medesimo metodo è però insieme anche *sintetico*, in quanto che l'oggetto suo, determinato immediatamente come *semplice universale*, viene per via della determinatezza che ha nella sua stessa immediatezza e universalità, a mostrarsi come un *altro* […] Questo momento tanto sintetico quanto analitico del *giudizio*, per cui l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'*altro da sé*, è da chiamarsi il momento *dialettico*».

un concetto in sé e una potenza di pensiero di là dall'atto [=trascendente il divenire diveniente], quindi una realtà oggettiva: tutte le vecchie intuizioni del platonismo[19]

Per parte nostra, in base ai rilievi sin qui avanzati, ci limitiamo qui a sottolineare che certamente Hegel si mostra – grandiosamente, è ovvio – incoerente; non già però in quanto concepisce la deduzione delle categorie come *analitica*, ma in quanto non muove *dal* Divenire come prima categoria (e *unica* – sia pur nella sua necessaria articolazione strutturata). Che anzi intende piuttosto *dedurre*, sul fondamento errato per cui la logica separante, producendo la contraddizione, sia la premessa/causa, onde il divenire – conseguenza/effetto – ne sia il toglimento; restando del tutto inspiegato il motivo per cui tale toglimento non sia *già da sempre* conseguito – ove non lo è, semplicemente perché *il divenire di fatto c'è* e richiede, *esso fondamento* – senz'altro presupposto (anche) da Hegel –, auto-integrazioni metafisiche (omogenee). Ciò che non accade perché il nichilismo hegeliano è ben lungi dall'essere "perfetto" (ancorché formidabile sia il suo contributo in merito), inscrivendo (incastrando) il divenire, nonostante tutto, in un Assoluto che *non è lui stesso*.

Per quanto riguarda poi l'*analiticità* (che, già dicevamo poco sopra, del tutto astrattamente Gentile ripudia[20]) vorremmo qui richiamare un passo di un nostro vecchio saggio, in cui, riformando lo stesso riformatore (cioè Gentile) e ponendo il problema della deduzione delle categorie non sulla base dell'astrattissima agilità e leggerezza attualistiche[21], ma all'interno del "sistema" (*storia ideal eterna*) in cui consiste il Divenire (Alfa e Omega dell'Intero). (Come a dire che se Hegel erra per eccesso, Gentile, per controbilanciare, si trova – rimosso *ogni* assoluto – ad errare per difetto; e il suo nichilismo è così "perfetto" da essere *del tutto infondato*, dunque falso, dunque imperfettissimo).

Scrivevamo allora a proposito della "dialettica", non come

pura *alternativa* all'analisi, *bensì piuttosto come sua individuazione.* Giacché se l'analisi *stricto sensu* […] è un procedere dall'implicito all'esplicito *simpliciter*; la dialettica […] è a sua volta un muovere dall'implicito all'esplicito [non rivolta cioè, come vuole Gentile, a un non meglio identificato "diverso", che sarà un contenuto empirico in quanto uscente *ex nihilo sui*, ma non certo un tratto del Fondamento/Divenire] *per via di negazione*, affinché l'*a quo*, che è *lo stesso* (=*idem per idem*: analisi) *ad quem*, si affermi concretamente come negazione della negazione (dialettica) Onde *sia sé* (=analisi), eternamente *diventando sé* (=dialettica). Come a dire che tra le implicazioni analitico necessarie della Tesi – della verità in sé [Divenire] – c'è quella, analitico-*dialettica*, consistente *nel suo stesso negarsi*[22] [cfr. capp. V-VII].

Aggiungendo che se, nel senso detto, la dialettica individua l'analisi (che in concreto è analisi-dialettica), considerando l'andamento complessivo dell'eterno movimento che eternamente risulta, esso si presenta come essenzialmente dialettico (affermazione, negazione, negazione della

[19] G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit. p. 18,

[20] Enfatizzando la legge del logo concreto – in opposizione alla logica dell'astratto del principio di identità/non contraddizione – come Io=non-Io (cfr. *Sistema di logica…,* cit., II, pp. 56-7; giacché «il principio di non contraddizione non può applicarsi [all'Io, senza farlo decadere a oggetto]»: *Teoria generale dello spirito…,* cit., p. 45), Gentile non vede che questa sua stessa formula, a tenerla buona (essa che comunque non indica la Forma in quanto tale – che sarebbe Io=Io, senza far decadere un bel nulla –, ma la Forma producentesi nei contenuti suoi: ecco l'Io= non-Io), sarebbe pur quello che essa è e non altro da sé. Mero logo astratto allora? No: logo concreto, ancorché "solo" formalmente posto e però concreto-astratto. (La denunciata, presunta "astrattezza" del principio di identità/non-contraddizione è così poco tale, da non poterla neanche dichiarare senza immediata autocontraddizione, in cui ci si illude che sia "concreto" un diverso modo dell'"astratto" criticato).

[21] Ciò che in qualche modo il Gentile pur teme, quando sente di dover precisare (ma lasciando però in sospeso la questione, esprimendo per conseguenza un'esigenza a sua volta astratta) che «l'idealismo attuale non è disposto punto a smarrirsi nell'immaginario infinito di un processo dialettico senza capo né coda» (*La riforma della dialettica…,* cit., p. 330. Preoccupazione ripetuta (sintomaticamente) alla lettera nel penultimo paragrafo di *Teoria generale dello spirito come atto puro.*

[22] F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano,* cit., pp. 213-4.

negazione). Sì che «dovrà anche dirsi che se la dialettica […] è un modo dell'analisi *lato sensu* (=analisi-dialettica), l'analisi *stricto sensu* (=l'analisi "pura"=eterna posizione di un nesso necessario sincronico [in quanto implicazione di un certo tratto del "sistema"]) si costituisce solo all'interno dell'eterno dispiego dialettico e dunque è a sua volta momento della dialettica *lato sensu* (=dialettica-analitica) [essendone perciò a sua volta individuazione]»[23]. Cfr. cap. VI, § 1 e nota 3.

NOTA: Sul divenire: lo stare, il variare

In particolare con Nietzsche e Gentile (il pensiero corre anche a Bergson) appare chiaro che l'evidenza del divenire, importandone l'assolutizzazione – se e *poiché* c'è del divenire (qualcosa esce e torna nel nulla), allora tutto è divenire –, come esclude l'esistenza dei "fatti", così anche delle "stazioni". Coerenza richiede dunque che quelli che consideriamo "fatti" – questo albero, questo sole, quest'uomo – siano interpretazioni e quelli che consideriamo "stati" – questo o quell'"istante" – siano variazioni più lente rispetto a variazioni più rapide (l'"i-stante" non *sta*). Perciò né verità di fatto (sia pur effimere, ma, se vere, allora *sempre* vere: il futuro ne sarebbe "impegnato"), né immobilità empiriche (sia pur transeunti, ma, se reali, allora traccia di immobili contraddittori in quanto diversi dall'unica Immobilità coerente con l'"evidenza"). Tutto è interpretazione *tranne* che tutto è interpretazione (sul fondamento del divenire); tutto è variazione, *tranne* che tutto è variazione (sul fondamento del divenire). E come il variare a sua volta non varia, così l'interpretare non è a sua volta un'interpretazione.

Concentriamoci sul variare e sullo stare.

Sull'evidenza del divenire è necessario affermare che esso non si costituisce come passaggio da uno stato a un altro*, ogni stato essendo essenzialmente instabile*. Nessuno "stare" è possibile: *niente "è", tutto diviene*, diceva già B. Spaventa, in qualche modo anticipatore dell'attualismo. E però, se nessuno "stare" fosse possibile, nemmeno potrebbe esistere ed apparire il divenire: un flusso assolutamente privo di "stati" sarebbe immobile. (La negazione assoluta delle "stazioni" – per salvare il divenire da ciò che dall'interno lo mina, come astrattamente vuole Bergson, rovesciando Zenone, – ne comporta piuttosto l'inesistenza). Un'aporia non da nulla (già esposta e sinteticamente risolta in nota 16. Ci torniamo qui, in forma più analitica).

Si neghi infatti sin che si vuole A=A (l'esser identico, lo "stato") in funzione di A=non-A (il differire, la variazione), ma affinché A diventi non-A, affinché diventi il proprio altro, è necessario che A si costituisca ed appaia – anche per un istante – come A=A, altrimenti mancherebbe *ciò rispetto a cui* l'altro (non-A) è altro (da A). Ma anche non-A è a sua volta necessario che si costituisca ed appaia come identico a sé (non-A=non-A), altrimenti mancherebbe *ciò rispetto a cui* A è il suo altro (onde ciascuno, identico a sé, è altro del suo altro). Se cioè A (punto di partenza) e non-A (punto di arrivo) non stessero in alcun modo e si dissolvessero immediatamente e cioè fossero nulla come tali e se non si desse alcun *permanente* (X=X) nel variare (il "sostrato", dice Aristotele, di cui A e non-A sono determinazioni – X-A, cui succede X-non-A –: il cielo, che da sereno è diventato nuvoloso), non ci sarebbe e non apparirebbe alcun passaggio da A a non-A e dunque il divenire non esisterebbe.

Parlare di divenire – scrive E. Severino – significa parlare dell'identità con sé del *terminus a quo* e del *terminus ad quem*. Se non ci fosse punto di partenza e punto di arrivo, non ci sarebbe variazione. Bergson è il filosofo che più ha tentato di mettere in questione il concetto aristotelico di punto di partenza e punto di arrivo. Ma si provi a pensare che cosa accade se si cancella il punto di partenza e il punto di arrivo del divenire: se il divenire

[23] *Ibid.,* p. 215

non è inteso come oltrepassamento di un punto di partenza e raggiungimento di un punto di arrivo (a sua volta sempre oltrepassato), il divenire non sussiste. Senza oltrepassamento si dà la stasi del punto di partenza. Ma *oltrepassamento* significa necessità dell'esistenza dell'oltrepassato: se non c'è un che di oltrepassato non c'è oltrepassamento, non c'è divenire[24].

L'aporia in cui ci siamo imbattuti la si potrebbe esprimere anche così. Da un lato, s'è appena visto, è necessità affermare che l'unità dell'"è e del non è" (il variare, il divenire) esige lo stare: l'"è" (è=è); dall'altro, anche questo s'è visto, nel divenire diveniente (nel divenire autenticamente inteso, come insegnano, ciascuno a suo modo, Nietzsche e Gentile) non esiste alcun "è", e ogni "è" (ogni stato: è=è) è a sua volta in verità un "è e non è" e cioè variazione. Se ogni variazione implica necessariamente uno stare, d'altra parte ogni stare è in verità (la "verità" della terra isolata) un variare. (Analogamente, come ogni "dato" o "fatto" è interpretazione, a sua volta ogni interpretazione è concetto relativo, esigente, come tale, il suo correlativo: il "dato", rispetto a cui ogni interpretazione è interpretazione e senza il quale l'interpretazione sarebbe interpretazione di niente e dunque non-interpretazione).

Ma l'ammissione di entrambi i lati – *et-et* – è evidentemente contraddittoria, giacché i due momenti sono incompatibili fra loro: se ci sono "stati", il divenire non può esistere; se esiste, non ci possono essere "stati". Al tempo stesso, tuttavia, paiono entrambi irrinunciabili: se si nega l'"è" e lo si risolve immediatamente in un "è e non è", ci si trova, con Bergson (che non se ne avvede), a porre il *puro* divenire (la pura durata senza mediazioni interne), che, per tale eccesso, *non diviene*; se invece lo si afferma, allora il movimento, costituito da immobilità, si rivela illusorio (Zenone). In ogni caso il divenire è perduto. (Lo stesso si dica per il nesso fatto/interpretazione; ove il "fatto", che non ci può essere, ci deve essere).

L'aporia – diciamo – si risolve ponendo un *et-et* di natura *gerarchica*. O l"è" (*ogni* "è") va concepito come interno – come momento dialetticamente negativo (come *contrario* dialettico, non come contraddittorio!) – all'"è e non è". Come a dire che la verità ultima (nella terra isolata dal destino) è il Divenire (diventar nulla e da nulla), sì che il permanere (gli "stati"), necessariamente richiesto – e che assurdamente Bergson vorrebbe abolire, non distinguendo fra stazione "cattiva" (che non appartiene all'essenza del divenire e che perciò lo contraddice e l'uccide) e stazione "buona" (che appartiene all'essenza del divenire e lo fa vivere) –, non esprime, di volta in volta, una verità inconcussa (una "verità di fatto", una stazione *vera*: un momento in cui davvero il divenire si nega *assolutamente*, suicidandosi, e cioè per contraddittorietà, anziché, *dialetticamente*, per contrarietà), ma il livello attuale appartenente a quel certo divenire che qui e ora si va manifestando. Sì che se è vero che ogni "è" si scioglie originariamente in un "è e non è", è anche vero che affinché l'"è" e non è" in parola si costituisca ed appaia qui e ora, è pur sempre necessario un "è". Non già da intendersi come un livello *basico*, ma come il livello del divenire attualmente manifesto, non rinviando a un livello più profondo, onde tale "è" sia riconosciuto come «la stabilità [la stazione] che appartiene attualmente all'essenza del livello più profondo del divenire che appare. Ma la configurazione più profonda del divenire è sempre provvisoria»[25].

Non è di fatto manifesto, di fatto non appare un contenuto stabile [che sia il "fatto" o la "stazione"] che sia di per sé stesso manifesto *perché è quel certo contenuto che è* [costituendosi dunque come un *vero* e perciò assurdo *stop* in seno al divenire; o come una oggettiva *verità* di fatto], ma appare di fatto un contenuto stabile

[24] *L'identità della follia. Lezioni veneziane,* Rizzoli, Milano 2007, 114-5. Ne *La morte e la terra* (op. cit., p. 183), Severino ribadisce il concetto, sostenendo che il diventar altro non si costituisce e non appare senza che «sia *dapprima* uno *stare*, un permanere, da parte di ciò che diventa altro e che a sua volta è diventato altro»; senza l'affermazione «di questo stare iniziale» non potrebbe nemmeno esistere e mostrarsi «ciò rispetto a cui l'altro, a cui il divenire conduce, è altro».
[25] E. Severino, *L'anello del ritorno,* cit., p. 134.

che appare ed è manifesto per sé stesso, e non sul fondamento dell'apparire di un altro contenuto [=entro quel certo divenire di cui X, poniamo, è il permanente, *non* appare – perché *entro* tale divenire *non può apparire* – che X è in verità il divenire – grossolanamente ipostatizzato come "X" – di un permanere più originario, solo in relazione al quale "X" può apparire a sua volta come variazione – o, in quanto "fatto", come interpretazione][26]

Vale allora – nella terra isolata – il seguente teorema: *ogni permanere* (S, poniamo), *che varia* (S', S'', S'''…) *è a sua volta in verità il variare* (K', K'', K'''…) *di un permanere più profondo e originario* (=K). Sì che il permanere di S (Socrate ad es.) è un permanere relativo (rispetto a S', S'', S'''…), giacché a un livello più profondo, S – esistente come tale solo per uno sguardo grossolano, «l'arrotondamento di una magra somma di osservazioni»[27] – non è che il variare di K come K', K'', K'''… La "stabilità" di S vale cioè relativamente a un certo contesto, giacché in senso assoluto è del tutto fittizia, essendo in verità (ma la verità è ancora più profonda) il variare di K. "S" finge cioè una stabilità dietro la quale si cela un più sottile variare. Il che significa che S permane, nel divenire suo, solo a un livello di superficie. Come identità autenticamente stabile di un certo divenire, in verità S non esiste nemmeno. Ma poi anche K *e ogni altro sostrato supposto più elementare* si costituiscono come "stazioni" ("fatti") non già assolutamente (ché in tal senso sono *niente*), ma solo relativamente a un certo contenuto diveniente (senza le quali del resto non potrebbe esistere, né apparire). Ma, s'è detto, la struttura più profonda del divenire attualmente manifesto è sempre relativa, poiché «tutto ciò che è semplice [=basico, originario, elementare] è puramente immaginario, non è "vero". Ma ciò che è reale, ciò che è vero, non è né unitario, né riducibile all'"unità"»[28] – *tranne*, aggiungiamo noi, l'Unità stessa in quanto Divenire (l'"unità" *cattiva* essendo, per Nietzsche, quella di natura metafisico-morale). In ultimo dovendo appunto affermare come unico legittimo "sostrato" permanente (e anzi eterno) il Divenire stesso. (In modo analogo, ripetiamo ancora una volta, è necessità che il processo interpretativo si riferisca attualmente a ciò che non si presenta a sua volta come interpretazione, ma appunto, come "fatto" ("dato"), non essendolo tuttavia *in verità*; potendosi perciò rivelare, a un'indagine successiva, a sua volta come l'interpretazione di un più originario "fatto" ("dato") e così via sino a quel fondo ultimo in cui consiste il Divenire: «l'unico fatto fondamentale»[29]).

E si badi: la *necessaria* appartenenza delle "stazioni" (o dei "fatti") – nel senso chiarito – al divenire corrisponde e si riferisce alla Stabilità/Eternità del Divenire in quanto tale: in quanto cioè unica vera Stazione/Fatto – e su questa, ultimativamente, si fonda. O il Divenire non si costituisce e non si manifesta indipendentemente dagli "stati" o "fatti", perché il Divenire, in quanto è tale, è lo Stante, il Fatto. E però, realizzandosi esso incessantemente come un differire – Io=non-Io dice l'attualista –, in quanto per sé preso, e cioè come (permanente, eterna) Forma del suo stesso specificarsi di bel nuovo («*appare sempre qualcosa di nuovo*»[30]), necessariamente è identico a sé (il Divenire è Divenire) e

[26] *Ibid.,* p. 133.

[27] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 616, p. 337. (Frammento che si chiude con il lapidario «non c'è alcuna "verità"». Che non va certo frainteso, in chiave di banale relativismo: «quando Nietzsche afferma che "non c'è alcuna 'verità'" intende dire: tutto è in divenire. Il divenire travolge ogni certezza e ogni verità che differisce dalla "certezza fondamentale" e dalla "verità ultima" [in cui il Divenire consiste]» (E. Severino, *L'anello del ritorno,* cit., p. 371).

[28] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 536, pp. 296-7

[29] *Ibid.,* n. 708, p. 387.

[30] *Ibid.* n. 521, p. 287. «La storia è rinnovamento continuo; per essa non c'è mai altro che il nuovo» (G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, I, cit., p. 69). «Nuovo è ogni oggetto dello spirito, anche quando par vecchio; perché l'oggetto fa parte di tutto l'atto spirituale, che è eterna novità» (G. Gentile*, Sommario di pedagogia…,* II, cit. p. 153). Chiosa E. Severino: «Platone, Tommaso d'Aquino, Hegel, Marx sono coloro che *vedono* il nascere e il morire delle cose (e un poco alla volta l'intera storia dell'Occidente sarà la storia di questa visione): ma se il nascere e il morire delle cose, se il loro uscire e il ritornare nel niente si lasciano *vedere*, è allora impossibile che in un Dio le cose esistano prima della loro nascita e continuino ad esistere dopo la loro morte. L'Occidente è l'occhio che vede la radicale novità di ciò che si affaccia nella

altro del suo altro (il Divenire non è non-Divenire). Ove non si tratta, come erroneamente crede Gentile, di mero logo astratto, ma dello stesso logo concreto nella sua Forma.

Certo dunque – contro l'astratta "durata" di Bergson – gli "stati" (i "fatti") ci sono e anzi non possono non esserci (non ci sarebbe e non apparirebbe divenire alcuno); si tratta però di non passare il segno concependoli come stati (fatti) *di diritto* (="veri"), anziché in quanto "stati" manifesti come ciò che *attualmente* non appare riducibile al variare di una "stato" – o all'interpretazione di un "dato" – più elementare (ove il nichilista coerente sa *a priori* – e cioè *formaliter* – che proprio così *stanno* le cose e cioè che niente *sta* davvero, tranne lo stesso Non-stare – niente è davvero *dato*, tranne lo stesso Dante/Divenire[31]).

Sì che l'aristotelico *quod quid erat esse* (l'essere ancora *quel che era*) – il cosiddetto "identico" che permane (=S) –, se da un punto di vista (logico) della sua verità *verticale*, dopo la "morte di Dio", è saputo (*a priori*) sempre come un *altro* (=K), salvo mostrarsi inevitabilmente come lo "stesso" nella misura in cui *attualmente* appare come il divenire (S', S'', S'''…) di un diveniente permanente (=S), in quanto tale non manifesto a sua volta come il variare (=K', K'', K''…) di un *altro*, differente e più profondo, permanere (=K); dal punto di vista (fenomenologico) della sua verità *orizzontale* – ove i "due" punti di vista costituiscono la concretezza del divenire manifesto –, tale supposto "identico" (=S), nella misura in cui appare (*a posteriori*) come un evidente *variare* (inevitabilmente manifesto come un certo livello di divenire e perciò appunto come uno "stare" che varia: S come S', S'', S'''…), era e sarà nulla (un istante fa e fra un istante) e perciò non ha alcun titolo per permanere davvero (o il nulla – l'ormai nulla e l'ancor nulla – è *totaliter alter* rispetto al presente/essere[32]), onde nel divenire si rinnova incessantemente e perciò, anche su questo versante (del resto *unico*: logico in quanto fenomenologico e fenomenologico in quanto logico), bisognerà concludere che è sempre un *altro* (il cosiddetto S' è in verità *totaliter alter*, divenire escluso, rispetto a S), sempre differente, mai identico a sé. Al più, *somigliante* (Hume). Unico sostrato autenticamente permanente non essendo che lo stesso Diventar altro: Divenire=Divenire.

(Dal canto suo – senza scomodare cioè Hume e Nietzsche – Aristotele sa bene che l'ente sensibile diventa nulla e che, nel divenire, ha titolo di permanenza solo la *forma* (è la sua fede di nichilista

---

storia – ossia *vede* il suo uscire dal niente – e *vede* insieme l'annientamento delle situazioni storiche. L'occhio con cui guardano Platone, Aristotele e la teologia cristiana […], questo stesso occhio costringe il pensiero moderno a dire che le cose non escono da Dio e non ritornano in Dio, ma escono dal niente e ritornano nel niente» (E. Severino*, Gli abitatori del tempo*, cit., p. 176). Si tratta, com'è chiaro, del pensiero che guida, nascosto, l'intera storia dell'Occidente. Il cui inconsapevole presupposto (consapevolmente, anzi, escluso) è l'identità dell'ente e del niente. La radice ultima del nichilismo: l'identità degli infinitamente opposti: la Follia.

[31] Il quale *Dante*, in quanto è l'infinità stessa del mediare, per così dire si consegna a sé nella forma di un "dato" – l'astratto, il "fatto" – e in questo *giace* implicitamente come sommerso. Mostrantesi attualmente come dato immediato, il "dato" cela dunque in sé l'infinità stessa del mediare (variare/interpretare). O quest'ultima è il Divenire trascendentale medesimo, che si mostra (a sé) come immediatezza fenomenologica, solo in quanto si dà (a sé) come divenire evidente di un diveniente. Quest'ultimo è appunto l'"astratto": il dato immediato o la stazione, in quanto infinità stessa del Divenire: "sommersa" provvisoriamente in sé stessa e così attualmente opaca, *ma proprio perciò trasparente come divenire evidente.* Ecco perché *successivamente* può mostrarsi a sua volta come interpretazione o variazione: perché *è lo stesso Intrepretare/Variare* (=Io trascendentale/Divenire), che si dà a sé come "dato" (=non-Io empirico/stazione) all'interno di un'interpretazione storica (=Io empirico/divenire di un diveniente). E cioè lo stesso Interpretare/Divenire in forma *implicata*: implicita, inconscia: implicazione di infinite interpretazioni/variazioni. Si chiarisce così anche che la *possibilità* che il "dato" ("stato") appaia *successivamente* come interpretazione (variazione), non riduce, per così dire, *la sua necessità di essere* interpretazione/variazione (implicita). È infatti possibile che il "dato" ("stato") appaia come interpretazione (variazione) non perché è *possibile*, che sia interpretazione (variazione), *giacché lo è di necessità*. Laddove il fondamento della possibilità che ogni "dato" ("stato") si riveli interpretazione (variazione) sta in ciò: che ogni "dato/stato" è lo stesso Intrepretare/Divenire trascendentale, che si storicizza (empirizza). Ogni "dato" ("stato") può a sua volta rivelarsi una "teoria" (come tale "storica", dunque un divenire), perché in ultimo è la stessa Teoria (come autocoscienza del Divenire).

[32] A rigore, S' (S'', S'''…) è tanto poco *identico* a S (ogni "S" rispetto a ogni altro "S"), quanto il nulla lo è all'essere (fatta salva la sua essenza trascendentale).

incoerente: "solo" la forma, cioè, è decisamente *troppo*!), sì che non Socrate è legittimo permanente, ma solo l'"esser uomo" (onde Socrate può ben diventare fra un istante Napoleone – anche se non un cavallo). Aristotele è cioè in grado di rendersi conto, in base alle sue stesse convinzioni di base, che, nel suo divenire, Socrate (S', S'', S'''…) non permane davvero se non come umanità generica e che i vari "Socrate" non sono *lo stesso* Socrate, ma sono, se mai e tutt'al più, fra loro *simili*. E chissà se magari alla stessa Santippe non sia una volta sfuggito, rivolgendosi al marito, un *non ti riconosco più, non sei più tu, mi sembri un altro…*).

Perciò ogni uguaglianza empirica (non già trascendentale, salvo che il trascendentale non deve, perché non può, avere il carattere del "divino" *della tradizione* – perché anche Dioniso è pur un Dio[33]) non è che «utile falsificazione»[34]. Così, una brocca – come ad esempio sostiene la scienza –, nel divenire suo (da un istante al successivo), in cui pur sembra permanere, è in verità (detto rozzamente) una "danza di elettroni": la sua presunta stabilità come "brocca" si rivela il variare incessante e perciò mai *identico* al proprio passato o futuro (al più, *simile*) di una più originaria ed elementare stabilità (costituita dal permanere delle "particelle"). Della quale dovrà dirsi, in linea di principio, il medesimo (ma qui non è affatto chiaro sin dove la scienza vorrà seguire questo ragionamento), considerando la stessa struttura subatomica come un "permanere" al quale attualmente e *di fatto* ci fermiamo (cfr. cap. VI, § 4, *NOTA 1*), ma che non ha titolo per essere considerato tale *di diritto*: se e poiché la realtà è divenire, solo il Divenire permane; il resto, in quanto appunto *diveniente*, producendosi e annientandosi incessantemente. Sì che uscendo dal nulla, e perciò essendo assolutamente slegato e libero rispetto al proprio passato – di cui nulla in esso permane se non il diventar-altro – è del tutto *disimpegnato*. Onde la "brocca" potrà ben presentarsi fra un istante come un serpente o chissà cos'altro. Senza limiti di sorta (aristotelici, cristiani, hegeliani, positivisti… =Dio è morto). Ché, se invece "permane" come "brocca", dando l'illusione di confermarsi "identica" al passato (e suscitando aspettative d'identità per il futuro), non è che un *caso*: dietro la sua falsa identità non v'è che estrinseca e casuale somiglianza, la quale non esclude in alcun modo le trasformazioni più impreviste e imprevedibili.

2. IL PROBLEMA DEL "DEFINITIVO" IN GENTILE (SUE SINTOMATICHE OSCILLAZIONI)

S'è visto che se da un lato, Nietzsche sostiene che «non c'è alcuna "verità" [che non a caso scrive tra virgolette]»[35], dall'altro, per lui, il divenire è «l'unico fatto fondamentale»[36], cioè quella – l'unica – *verità* di fatto (che non è un'interpretazione), fondamento dell'inferenza circa il divenire come l'Intero (l'Assoluto –, e perciò: morte di Dio, inesistenza dei "fatti" ed ERU). Analogamente per il *conoscere*: se per un verso conoscenza e divenire sono incompatibili (per l'impossibilità «che

[33] Gentile vede bene, a suo modo, la necessità che il trascendentale sia «lo stesso mondo empirico assolutamente pensato» (*Sistema di logica…,* cit., II, p. 138), salvo poi grandemente illudersi che l'assolutizzazione (idealistico-attualistica) del Divenire sia la forma autentica del "cattolicesimo"! (In cui resti vigente l'etica; e con essa, sostanzialmente, il senso del "bene" e del "male" della tradizione: «onde l'uomo pur s'accomuna – come piacque all'anima divinamente ingenua e aperta a tutte le voci della vita di Francesco d'Assisi – a tutte le cose della terra e del cielo, anche alle fiere, anche alla morte»: *ibid.,* p. 326). Anziché l'abisso dionisiaco della volontà di potenza (in cui vero bene è quello che era considerato male e viceversa e infine, in cui il vero, autentico amore è l'Odio. Cfr. cap. VIII, § 1).

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

[35] *Ibid.,* n. 616, p. 337.

[36] *Ibid.,* n. 708, p. 387.

qualcosa [nel flusso fluente] sia così e così»)[37], sì che non si conosce davvero, ma si falsifica, "schematizzando"[38]; per un altro, libero dalla sua stessa autonegazione metafisico-morale, il conoscere è la stessa «vera dottrina della volontà e della libertà» che insegna Zarathustra[39], la conoscenza incontrovertibile dell'assoluta verità: «E sapete voi che cosa è per me "il mondo"? Devo mostrarvelo nel mio specchio [=nella coscienza trascendentale che è Una in tutti]? […] *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!*»[40].

Si è accertato che Nietzsche usa in due sensi la parola "verità" (e la parola "conoscenza"): per indicare il contenuto incontrovertibile dell'evidenza del divenire – quindi l'inesistenza di ogni immutabile: quindi l'eterno ritorno dell'uguale – […]; e per indicare la "verità" apparente del "mondo 'vero'", che, come mondo stabile e immutabile, è negazione dell'innegabile evidenza del divenire. "I vecchi ideali" del "mondo 'vero'" "contraddicono la vita" […], cioè il divenire; contraddicono ciò che non può essere contraddetto, e che appunto per questo è la *verità* autentica, non apparente. Quando Nietzsche afferma che "non c'è alcuna verità" […] intende dire: tutto è in divenire[41]

Ebbene, quanto detto vale *sic et simpliciter* (in chiave attualista) anche per Gentile.

Il quale, con estremo rigore, mostra l'impossibilità degli immutabili della tradizione: in ogni caso posizioni naturalistico-presupposizionistiche dell'intelletto astratto – che pensa, perdendo di vista il suo stesso attuale pensare e perciò regalando inconsapevolmente vita autonoma e indipendente al pensato.

Questo lato *negativo – nulla* fuor del pensiero pensante – Gentile lo tratta con una potenza esplicita pressoché ineguagliata (ma in Italia spesso fraintesa come mero "spiritualismo" d'altri tempi – fuori d'Italia quasi neppure si sa chi egli sia); invece il lato positivo (l'idealismo attuale in quanto verità definitiva) tende a mantenere una configurazione implicita – ancorché non di rado l'inevitabile tratto positivo erompa esplicito, non potendo trattenersi (acquisizione aurea) nel retroscena della coscienza filosofica. E ciò (il contenimento del lato positivo), per il timore di essere in contraddizione con sé, rispetto al complementare altro lato (negativo di ogni immutabile, dunque di ogni definitività). Non a caso U. Spirito lo rimprovererà – da attualista – di essersi fatto banditore del carattere *adialettico* della dialettica.

Un contrasto evidentissimo, una contraddizione insoluta (che il concetto stesso che la terra isolata ha del "divenire" porta necessariamente con sé: lo si è appena visto, con Severino, a proposito dell'ERU: tutt'altro che una bizzarria di Nietzsche, comunque un ramo esorbitante del suo pensiero che non si coordina col resto e che è quindi meglio amputare). Determinata, a un tempo, dalla necessità di negare l'eterno (la "verità") per liberare il divenire e dalla pari necessità, per affermare il divenire, di riconoscerlo come la verità, dunque a sua volta eterna. In tal guisa trovandosi nella stessa situazione di vanificazione del divenire (=*entificazione del nulla* – secondo l'espressione con cui Severino integra potentemente l'implicito di Leopardi, Nietzsche e Gentile), di cui accusa, attualisticamente distruggendola, la metafisica.

---

[37] *Ibid.,* n. 511, p. 282.

[38] «Non "conoscere" [davvero], ma schematizzare, imporre al caos tanta regolarità e tante forme, quanto basta per soddisfare il nostro bisogno pratico» (*ibid.,* n. 515, p. 283). «La logica [daccapo: metafisico-morale, non *simpliciter*] è legata a questa condizione: *supporre che si diano casi identici* […] Ossia: la volontà di *verità logica* può realizzarsi soltanto dopo che sia intrapresa una sistematica *falsificazione* di tutto ciò che avviene» (*ibid.,* n. 512, p. 282).

[39] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra,* cit., "Sulle isole beate", p. 102.

[40] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 1067, pp. 561-2. «… noi siamo soltanto incarnazione, soltanto strumento sonoro, soltanto medium di poteri che ci sovrastano […] la verità parla in me. Ma la mia verità è *tremenda*» (F. Nietzsche, *Ecce homo,* cit., pp. 105 e 136).

[41] E. Severino, *L'anello del ritorno,* cit., p. 371.

Ricordiamo in merito il monito di Severino, da cui siamo partiti (v. *Implicatio*), laddove scrive che il nichilismo può (anzi *deve*, nel senso che è *necessario* che accada: v. cap. III, *NOTA*) conseguire forme sempre più consequenziali e coerenti di sé – la propria "perfezione" –, a una condizione:

alla condizione che il nichilismo non si renda conto dell'impossibilità di liberare totalmente il niente dall'entificazione. Nella coerenza del nichilismo [Leopardi, Nietzsche, Gentile], dove è distrutta ogni anticipazione epistemica del niente, il niente è anticipato nel suo semplice dover diventare, nel divenire, un non-niente. Se ciò che esce dal niente non è, nella coerenza del nichilismo, in alcun modo predeterminato – non ha "ragioni", "senso", "scopi", "leggi", che l'ἐπιστήμη gli imponga e a cui debba adeguarsi –, tuttavia esso deve adeguarsi alla necessità, stabilita dal senso stesso del divenire, di diventare un ente (e un esser stato ente)[42].

Il nostro intento, lo ricordiamo, è (stato) quello di scavalcare questo limite (ma vedi cap. I, nota 41 oltre alle numerose anticipazioni dei capp. V e VI), tentando di mostrare che anche questa consapevolezza, non senza difficoltà, il nichilismo potrebbe *sopportare*, restando sé stesso; che cioè anche questa presa di coscienza, non senza "buone ragioni" (le "ragioni" di Dioniso), potrebbe assimilare a sé, nascondendosi la malattia che lo va corrodendo in misura proporzionalmente emergente rispetto al suo stesso progressivo conseguire la propria "perfezione". Perciò, andando in ogni caso incontro al proliferare della malattia, che – contenuta in un certo modo e fino a un certo stadio –, finisce per esplodere moltiplicandosi e così risultando del tutto inguaribile. Là dove il nichilismo non può (non potrà) più non vedersi *come* nichilismo (e cioè come Follia, il cui contenuto è impossibile e inesistente) – perciò stesso tramontando (almeno, da principio, in modo *formale*).

Ma l'agonia del Grande Malato è il primo apparire – nella testimonianza del destino – del Sentiero del Giorno. (E la sua "morte" – il suo compimento: il suo apparire come *perfectum* –, l'irruzione del *primo* manifestarsi della "terra che salva" e cioè del tutto infinito della Gloria della Gioia – il "primo", cui è necessità che faccian seguito, sopraggiungendo, infiniti altri volti finiti dell'infinita Gioia[43]).

Vediamo dunque in Gentile il sintomatico pendolarismo teoretico fra negazione assoluta del definitivo e (inevitabile) affermazione correlativa dello stesso.

Da una parte Gentile nega *simpliciter* alla filosofia (senza introdurre cioè distinzione alcuna) la possibilità di conseguire alcunché di definitivo: «la filosofia non è, *diviene* […] l'esserci della filosofia importa un risorgere del logo astratto, che si deve risolvere da capo [*ad indefinitum*] in concreto»[44]. È il *leit motiv* dell'attualismo gentiliano, cui il Filosofo ritorna incessantemente, rinnegando non solo Aristotele (il cui "Atto puro", divino, è trascendente rispetto all'"Atto" in quanto pensiero pensate, forma assoluta dell'immanenza), ma anche lo stesso Hegel (in cui la storia – ideale ed effettuale; logica e cronologica – *finisce* come "Spirito assoluto" in quanto Idea dell'Idea[45]).

Qualche esempio, fra i tantissimi possibili (è il lato anti-epistemico di Gentile).

Quale che sia il pensiero che si riesce a pensare [anche l'idealismo attuale?], il risultato non sarà mai la soluzione di ogni problema [certo i contenuti sono infiniti, ma non la *loro* Forma, che, come insegna Gentile,

[42] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 59.

[43] Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, Capp. IX e X. E, in questo scritto, cap. VIII, particolarmente §§ 4 e 5.

[44] G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit. p. 175.

[45] Si pensi, quanto ad Aristotele, a *Metafisica*, XII: «L'intelligenza [divina] pensa [eternamente] sé stessa […] e l'attività contemplativa è ciò che vi è […] di più eccellente. Se dunque [in quanto filosofi], in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in questa condizione superiore è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova […] Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una *vita perennemente continua ed eterna*: questo è, dunque, Dio». Si pensi, quanto a Hegel, al paragrafo finale (576) dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: «L'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode sé stessa eternamente come spirito assoluto».

è Una e, nell'attualista conseguente, giunta esplicitamente e definitivamente a sé] e quindi l'oggettivazione assoluta del soggetto. Il soggetto sarà trasformato, ma sarà sempre soggetto, a cui toccherà di oggettivarsi. In questo perpetuo circolo si attua l'eternità della sintesi, che è la stessa essenza dello spirito[46].

Sempre nuovi ostacoli [senza distinguere, daccapo, tra Forma e contenuti]: si vincono, ma ritornano in nuova forma [= nuovi contenuti, ché la forma, come forma, non si rinnova di certo]. Nessuna vittoria consente che si dorma sugli allori. Dalla mattina alla sera, ad ogni istante un nuovo problema da risolvere e vigilare sempre, e lavorare, e pensare incessantemente[47].

… un pensiero infinito che non sarà mai risultato, perché la sua essenza è di essere un processo [*ad indefinitum formaliter et materialiter*, quasi che l'idealismo attualistico non fosse per Gentile *la* verità][48].

La quale […] filosofia va da sé che non è neppure essa niente di immediato, poiché essa, che è la forma più adeguata dello spirito consapevole di sé, è la stessa dialettica in atto, e perciò la negazione di ogni immediatezza. E però tutte le filosofie sono filosofia, e nessuna filosofia è la filosofia[49].

Qualunque unità si riesca a realizzare, la divisione risorge spontanea dal seno di essa. E con la divisione, gli antagonismi e i conflitti[50].

Ci saranno sempre, nonostante tutto il laicismo e l'immanentismo più rigoroso, preti e filosofi che arieggeranno, anch'essi, certa missione sacerdotale di ministri del divino; perché scandalizzarsene?[51]

Ci saranno sempre anche troppi uomini ad aspettare la voce di Dio dall'alto del Sinai[52]

L'evoluzione […] dello spirito filosofico non avrà mai termine; onde una qualche sorta di clericali ci sarà sempre[53]

---

[46] G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1950, p. 201). Un "circolo" in cui, all'infinito, la Forma – l'Io – torna, ma anche non torna mai davvero a sé, sì che se per il primo verso è appunto un circolo, per il secondo è piuttosto un'infinita retta.

[47] *Ibid.,* p. 257.

[48] *Ibid.,* p. 255-6.

[49] *Ibid.,* p. 272. Dunque l'idealismo attuale non sarebbe che una prospettiva tra le tante, come tale non più vera di altre. E perciò – con l'ermeneutica più radicale e anarchica (e contro l'*Aufhebung* hegeliana) –, in quanto non "più vera", meramente *diversa*: infinito differenziarsi senza reale crescita. Le varie forme filosofiche – F, F', F''… – risultando in tal caso *incommensurabili* tra loro, in quanto prive di un *comune* sistema di riferimento concettuale (P. Feyerabend). Onde ciò che libera entro un contesto, non libera (e anzi magari asservisce) entro un altro. Assoluto relativismo (che si toglie nell'atto stesso in cui si pone).

[50] G. Gentile, *Guerra e fede,* Le Lettere, Firenze 1989, p. 16. Dunque, eterno ritorno *simpliciter* dell'astratto *anche* formale, sì che la "verità" non viene mai a sé, onde la "verità" non c'è e tutto *è e non è vero*: protagorismo, relativismo, atomismo (che del resto neppure può porsi come tale senza sconfessarsi) – contro le più esplicite intenzioni di Gentile.

[51] G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 180. Diciamo invece: *se l'immanentismo è rigoroso* (e dunque è verità incontrovertibile e definitiva, giacché questo e non altro è espressione ultima di "rigore" in filosofia: autonegazione della negazione dell'innegabile), essi ci saranno sì, *forse* – in ogni caso in via d'estinzione totale (dunque, non: *sempre*) –, ma non più che come *espressione velleitaria di un errare già di diritto, dunque definitivamente, superato*.

[52] G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Laterza, Bari 1921, p. 72. Daccapo: sempre? Perché mai e su che base? Insuperabilità di principio del trascendentismo? Ciò implicherebbe (attualisticamente) l'assurdo che l'attualismo sia *sogno* anziché verità. (Mentre chi *sogna*, per Gentile, sono se mai i cristiani trascendentisti, «che la storia non si sentono di rispettare»: *Guerra e fede*, cit., p. 147).

[53] G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento,* Le Lettere, Firenze 1991, p. 78. In tal guisa, peccando – proprio lui! –, *per eccesso di storicismo*, di antistoricismo. (Su questa linea logica, si dovrebbe affermare che, per lo stesso Gentile, l'attualismo non è verità). Diciamo invece: se l'attualismo non scioglie miracolosamente ed *ex abrupto* tutti i problemi, è però parimenti vero che *rende incontrovertibilmente certi che il mondo è soggettività*. In ciò, *formalmente* (non anche nei contenuti specifici: qui, il vero senso – immanentistico-attualistico – dell'*ad indefinitum* e dell'""insuperabilità"), il Negativo – originariamente superato *in sé* – è definitivamente oltrepassato (con Hegel!) nella forma del *per sé*.

Se la cognizione è in quanto non è, perché processo dialettico, ognuno conosce la verità in quanto non la conosce già, ed *errando discit* [così anche Gentile quando insegna l'attualismo? Forse sì, ma *per accidens*!]. Sicché una cognizione che non fosse suscettibile d'ulteriore perfezionamento, ed escludesse la possibilità d'imparare altro, tutta essere e niente non-essere, perderebbe con ciò ogni libertà, ogni valore, ogni verità, né sarebbe più cognizione o soggetto, ma puro oggetto, presupposto intellettualistico del soggetto. L'errore, dunque, è immanente alla verità come il non-essere all'essere che diventa[54].

Perché tante categorie? Perché ogni volta quella? Perché ognuna risolve un problema [sul presupposto dell'*unica* categoria trascendentale, le molte, infinite categorie, sono le empiriche, così i problemi]; e i problemi sono tanti pel fatto che risolverne uno è farne nascere un altro, e il pensiero ha perciò sempre un problema, e sempre quindi una nuova soluzione. Sempre quell'Io, che non è mai lui: e quindi sempre problema aperto, sempre una soluzione che non è mai la soluzione definitiva[55]

È [l'autocoscienza], beninteso, com'è l'autocoscienza: facendosi, cioè essendo e non essendo mai: eterna soluzione, eterno problema[56]

Ma bisogno o problema, quel momento della vita dello spirito in cui lo spirito non si sente nella pienezza del suo essere, non è un momento d'eccezione, anzi legge eterna dello spirito; il quale non è mai nella pienezza dell'essere suo, poiché è svolgimento, è farsi[57]

Dall'altra, l'attualismo è pur per lui verità, come tale universale, necessaria ed eterna; e perciò, *volens/nolens*, definitività: «Come scienza universale o concreta, questa filosofia non ammette né integrazioni [non che *correzioni,* neppure *integrazioni!*] né specificazioni. Il punto, a cui siamo pervenuti, non è tappa da sorpassare, è la meta di ogni ricerca»[58].

Qualche esempio, fra i tantissimi possibili (è il lato epistemico di Gentile).

L'uomo? Sì, si può dire che sia l'uomo, se ben si rammenta che ogni uomo è più che uomo, almeno virtualmente, e destinato perciò a montare sopra sé stesso[59].

…per cui arriverà, prima o poi [la totalità dell'errare – necessariamente eterna – non può non esser definitivamente tolta], alla più perfetta coscienza di sé [=avvento dell'attualismo come verità definitiva], che è consapevolezza della propria infinita responsabilità [=perché ora *definitivamente* sa che il suo prossimo, e anzi l'universo intero, non sono altro da lui: il suo stesso Io], in quanto non c'è mondo di cui egli non sia autore. Bisogna che passi attraverso il logo astratto [necessario e destinale a sua volta], che è il momento

[54] G. Gentile, *Sistema di logica…,* I, cit., p. 114. Diciamo: 1) Imparare sempre? Certamente; ma *altro* è un imparare ulteriore, concretizzando e approfondendo (con ciò sconfermando non il già imparato come tale, ma *solo* la sua astrattezza rispetto all'inveramento concretizzante), *tutt'altro* smentendo e ricominciando sempre di nuovo (con ciò sconfermando *simpliciter* il già imparato): Gentile non distingue in alcun modo, rifuggendo per conseguenza *ogni* forma di definitività: v. nota 49; 2) mentre il non-essere immanente all'essere costituisce il vero essere in quanto divenire, l'errore (in quanto non mai davvero superato) immanente alla verità la destituisce come tale (non le consente cioè di esser verità come invece il non-essere lo consente al vero essere che è divenire). E poiché in Gentile la verità è il divenire (dell'Io), segue che se in quanto divenire essa è ognora confermata, in quanto verità è invece ognora negata. In altre parole: se verità e divenire *unum atque idem sunt*, tale *unum*, in quanto divenire, è posto; in quanto verità, è negato e dunque, *sub eodem*, posto e non posto, affermato e negato. E insomma, nel suo implicito relativismo anti-attualistico, Gentile finisce per rendere simmetrico l'asimmetrico: mentre infatti il non-essere appartiene al vero essere/divenire *come affermato*, a sua volta l'errore appartiene bensì alla verità, ma *come negato*.

[55] G. Gentile, *Sistema di logica…*, II, p. 140.

[56] *Ibid.,* p. 223.

[57] G. Gentile*, Sommario di pedagogia*…, I, p. 235.

[58] *Ibid.*., p. 11.

[59] G. Gentile, *La filosofia dell'arte,* cit., p. 60.

dell'oggetto: e accade talvolta che qualche Belacqua [=ogni Io empirico, nel suo errare, all'interno del suo superiore Io trascendentale] giungerà in cima al monte[60].

Il divenire del pensiero, si consideri [*formaliter*] nell'istante estemporaneo del suo atto o ritmo d'ogni sua più semplice affermazione, o si consideri [*materialiter*] nella storia della civiltà universale […] è evidentemente la conquista della coscienza di sé. *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*[61].

…e non c'è dubbio che [le "cose", nello sguardo dell'attualismo] così stieno […] questa è la verità[62]

[Come tale, il filosofo] si tien sicuro: non c'è barriera che limiti o sopprima l'umana libertà e annienti quella potenza, in cui è ogni nostra gioia[63]

Sicché [l'attualismo] è la vera *emendatio intellectus* […]; quella riforma di tutti i secoli e di ogni istante [=storia cronologica], quella riforma eterna [=storia logica], che è sempre stata la stella polare dell'umanità nel suo viaggio; ed è infatti il polo intorno a cui gira l'universo[64].

[L'attualismo], scuola del vero[65].

La filosofia pertanto è per l'idealista la soluzione del problema della vita[66].

[Pensando al "suo" attualismo, eccolo uscirsene in questa battuta di schietto sapore "hegeliano"] …tutto il movimento spirituale dell'età moderna [è ormai] venuto alla matura [dunque definitiva] coscienza di sé[67].

Su questa rocca [=l'idealismo attuale] l'uomo davvero può vivere con l'animo sgombro dal dubbio e dal timore, e godere dello stesso dolore essenziale alla gioia del suo vivere [richiama il nietzscheano "piacere dell'annientamento", considerato dall'alto della propria stessa gioiosa eternità essenziale][68]

Qui dunque la sorgente riposta della verità del mondo. Non trascender sé stessi, anzi scendere nel più profondo di sé; questa la via della verità. Il solo pensiero che sia vero assolutamente è quello che non risponde a una norma di verità, ma è la norma della verità. Non è vero il pensiero che sia conforme ad *A=A*, ma quello che è *Io=non-Io*. Ogni pensiero che abbia il suggello logico di *A=A* [logo astratto], può averlo solo in quanto, nella vita di cui egli vive pur come *A=A*, esso è *Io=non-Io* [logo concreto][69]

---

[60] *Ibid.,* pp. 269-70.

[61] *Ibid.,* p. 134-5. Il celeberrimo passo, suggello di Hegel alle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, è citato anche altrove da Gentile (*Sistema di logica*…, II, p. 125), anche in quel caso schierandosi con il filosofo tedesco –, ancorché questi vi sia accusato, «a proposito del dialettismo», di lasciarsi «sfuggire anche lui [come Kant e Fichte] il segreto della mente» (*ivi*). Mente, che, per l'attualista, non può essere trascesa da un'Idea e da una Natura pur intese come Spirito (in sé e fuori di sé). (Ma il passo virgiliano, adattato da Hegel e condiviso da Gentile, non implica forse un cammino in cui l'attualismo, uscendo da una condizione inconscia – essere in sé –, si va facendo *per ignes* – la fatica del concetto! – cosciente di sé: da *fuori di sé* a *in sé e per sé*? E non è questo il "godimento" definitivo della verità – di "Dio" come *amor intellectualis sui* –, di cui dice Hegel nel finale dell'*Enciclopedia*?) (v. nota 45).

[62] G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 174 e 178.

[63] G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 256.

[64] G. Gentile, *Sistema di logica…,* II, cit., p. 330.

[65] *Ibid.,* p. 169.

[66] G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, p. 152.

[67] G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 305.

[68] G. Gentile, *Sistema di logica…,* II, cit., pp. 212-3.

[69] *Ibid.,* p. 80. Non "due" logiche (cfr. *Sistema di logica…,* I, cit., Prefazione), ma una – logica assoluta – come sintesi di logo astratto e logo concreto, in cui quello in tanto è negato e oltrepassato, in quanto è conservato: «Sottraete il logo astratto al suo nesso col logo concreto e avrete l'antica logica dell'*essere*, che non è spirito. Rannodate il primo logo al secondo, e avrete una logica assoluta, che non nega né l'astratto pel concreto, né il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo *spirito*» (*Sistema di logica…,* II, cit., p. 27. Cfr. anche, *ivi*, pp.38 e 353). Ché, con Eraclito,

[Infine, parlando del "suo" fascismo (così diverso da quello di Mussolini[70]) – che, com'è noto, vale per Gentile come il risvolto politico dell'attualismo stesso – egli scrive:] E lo stato pel fascista non è una struttura astratta e quasi una camicia di Nesso che una forza dispotica [dunque estranea, mera potenza senza verità] imponga alla vita nazionale per stringerla e comprimerla ad arbitrio, ma è […] la stessa nazione, *in quanto storicamente acquista coscienza di sé* [corsivo ns.], e si sente una nella memoria…[71]

[E Mussolini] è l'eroe che si spersonalizza e si converte nello spirito del suo popolo, che organizza e disciplina tutte le proprie energie per perpetuare il nuovo impulso vitale onde s'è riscosso e *ha acquistato coscienza di sé e del proprio destino* [corsivo ns.][72]

[La] filosofia tutta italiana [appare a Gentile come] espressione di un pensiero profondo che a grado a grado *sarebbe venuto alla luce* [corsivo ns.] [sino al suo compimento attualistico][73]

3. L'INSOSTENIBILE LEGGEREZZA DELL'ATTUALISMO

La coerenza nichilistica – la "mano invisibile" che guida l'Occidente (e ormai il Pianeta) – spinge dunque Gentile ad affermare una forma del Definitivo in cui consiste la sua stessa negazione (e viceversa).

La riforma di Hegel, lo conduce a negare qualsivoglia residuo ontologico alle spalle dello *spirito* o Io attuale (pensiero pensante in quanto divenire diveniente). Nessuna "Natura", nessuna "Idea". Il che significa concepire l'Io come pura forma destrutturata: è il suo *assoluto formalismo*[74]. Sta qui – di contro alla soffocante complessità dei *sistemi* della tradizione – il "segreto" della antiassolutistica *plasticità* del "perfetto nichilismo" gentiliano. (Decisamente troppo "leggero", tuttavia – diciamo –, per potersi costituire come *verità* – che, del resto, s'è appena visto, Gentile riconosce ma anche, sintomaticamente, non riconosce. Separata dalle "categorie" *proprie*, la "verità" – che è struttura: l'errore le è indispensabile per costituirsi in concreto come negazione della negazione – è un albero senza radici, basta un soffio per farlo cadere[75]).

---

l'Io è bensì *fuoco*, ma «non si fa il fuoco con niente» (*La filosofia dell'arte,* cit., p. 295). Si rilevi la perfetta congruenza col tema relativo alla necessità, per l'Interpretare e il Variare, dei "fatti" e delle "stazioni" (*NOTA* al § 1).

[70] Semplicemente "diverso"? No. Se mai *meno coerente* (anche se certo incomparabilmente superiore sul piano speculativo) – rispetto alle comuni premesse: l'interpretazione ontologica greca del divenire come diventar nulla e da nulla (anche se è forse dura da digerire: cfr. cap. VII). In relazione a cui, il *radicale disincanto immoralistico* di Mussolini, allievo di Nietzsche ("nessun piano dottrinale, solo bisogno di azione": che è dire volontà di potenza!) può ben presentarsi come l'adeguata autocoscienza e, in politica, nichilismo "perfetto", rispetto all'"eticismo cattolico" di retroguardia professato da Gentile. Del tutto equivoca perciò la loro convergenza. Cfr. F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo,* Pensa Multimedia, Lecce 2001.

[71] G. Gentile, *Politica e cultura,* I, Le Lettere, Firenze 1990, p. 275.

[72] G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, cit., p. 77.

[73] G. Gentile, *Politica e cultura,* II, Le Lettere, Firenze 1991, p. 157.

[74] Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito…,* cit., p. 232 e *Sistema di logica…,* I, cit., pp. 46-9.

[75] Ma allora, contro Gentile, è necessario riaprire le porte all'"inconscio" (metafisico e inattuale). Ciò che del resto fa lo stesso Gentile (senza mai esplicitare il tema) quando ad es. scrive 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 del Rinascimento*, cit., p. 13. Come a dire che anche Socrate era attualista, ma non lo sapeva – e anzi il mondo intero è da sempre attualista –, salvo che ora, in Gentile, lo si sa. Ultimativamente: fine *categoriale* della storia; meglio: fine della preistoria (così l'hegeliano Marx), ché la "storia" – in seno alla inoltrepassabile verità – incomincia ora. Dall'*in sé* al *per sé*, attraverso il *fuori di sé*: Hegel. Inevitabilmente, posto che la "verità", quale che sia, non può essere trascendente o bell'e fatta alle spalle della storia, resa così mera illusione; onde il divenire del mondo, innegabilmente vero e reale (nello sguardo del nichilismo), consiste, a ben vedere, nel Grande Circolo in cui la "verità" viene (eternamente e nel tempo) a sé. Si tratta allora di saperlo

La negazione idealistica di ogni cosa in sé e di ogni realtà trascendente la coscienza è dunque il modo in cui l'idealismo, nel suo sviluppo più rigoroso [attualistico], procede alla distruzione di ogni realtà immutabile e quindi di ogni struttura immutabile che si voglia attribuire alla coscienza stessa.
Il concetto kantiano e idealistico di "trascendentale" diventa così la pura *forma* del pensiero, cioè viene liberato dalla sua pretesa di essere, oltre che pura forma del pensiero, anche la struttura, il contenuto immutabile e definitivo (=struttura delle forme *a priori* o categorie) secondo cui il pensiero si realizza.
In altri termini, il neoidealismo italiano non solo perviene alla negazione di ogni cosa in sé, che si costituisca come immutabile al di là del divenire della coscienza, ma anche – come già era accaduto nella sinistra hegeliana – alla negazione di ogni struttura che, all'interno della coscienza, pretenda porsi come immutabile […]
Lo spirito (la mente) non deve essere cioè inteso come qualcosa che "esiste in sé e per sé", al di sopra della storia (come appunto accade a Hegel, secondo Croce e Gentile), ma come tutto calato nella storia e anzi come l'essenza e la condizione stessa fondamentale della storicità[76].

Tale forma, stante l'identità di coscienza (il suo attuale contenuto) e divenire, è la Forma stessa del divenire: il Divenire in quanto Atto=Io. «Il quale a questo patto è Io: in quanto *ex se oritur*: identico e differente seco stesso. Il suo essere non è né semplice identità, né semplice differenza, né semplice unità di identità e di differenza; ma questa stessa unità in quanto creativa di sé: autoctisi»[77]. Che è autoteoria in quanto autoprassi: «La prassi come autoprassi dell'Io esattamente concepito, dell'Io creatore del Tutto, cioè di sé stesso, è quel medesimo pensiero divino, che la teologia cristiana ben vide coincidere con la divina attività creatrice»[78].

Si tratta della Fonte originaria del divenire universale, la quale tuttavia non preesiste, in quanto Io=Io, al divenire della corrente che produce: come bell'e fatta si costituirebbe a sua volta come un presupposto naturalistico anti-attualistico. Questo significa che la *relazione* dell'Io con sé, essendo pensiero che è divenire, è il circolo originario in cui l'Io produce eternamente sé e, insieme, tornando su di sé e così toccando il proprio inizio, produce il divenire dell'esperienza storica (in cui, producendosi negli infiniti contenuti suoi, l'Io ritorna incessantemente a sé, per uscirne di bel nuovo all'infinito[79]). *Due* circoli (il secondo costituendosi come l'unità di un'infinità di circoli – da cui l'aporia di note 49 e 79): rispetto ai quali – Gentile non può sfuggire – si deve dire che il primo, (proprio in quanto) fondamento metafisico-trascendentale dell'evidenza del divenire dell'esperienza, non è a sua volta un'evidenza d'esperienza, ma il contenuto di un'inferenza "fichtiana" (che Gentile mal digerisce), la quale inevitabilmente – in quanto circolo già da sempre *circolato* – si colloca alle spalle del pensiero attuale, in quanto circolo *circolante*. (Né ciò basta, giacché il *primo* circolo non può consistere in una *vuota* autoctisi, risolta in un *unico, semplice* Gesto, che non sia invece la "storia

---

cogliere al di sotto della miriade di eventi empirici accidentali (soffermandosi sui quali la storia non può non apparir casuale e senza senso) che gli fanno ombra. Concetto speculativo della storia del mondo: Hegel daccapo, chi altri?

[76] E. Severino, *La filosofia contemporanea,* Rizzoli, Milano 1986, pp. 150-1.

[77] G. Gentile, *Sistema di logica…,* II, cit., p. 81.

[78] *Ibid.,* pp. 243-4.

[79] Si consideri in merito l'aporia correlativa denunciata in nota 49, in cui si rileva che l'incessante ritorno a sé (come tale circolare) dell'Io autopoietico/autoteoretico, essendo considerato un approdo mai definitivo, resta perennemente tangenziale rispetto al proprio sé e però non disegna davvero un circolo, piuttosto – rincorrendo all'infinito il proprio punto di partenza – un'infinita retta. Si tratta del "cattivo infinito" hegeliano; salvo che il nichilismo (di Gentile) non riesce a non vedere nel "buon" infinito hegeliano (*formalmente inteso*, si capisce – ché non si tratta di tornar ad essere hegeliani!) quella "morta gora", in cui il divenire si suicida, smentendosi nel modo più clamoroso. E anzi non essendo nemmeno mai nato, stante l'eternità dell'Approdo, che attende e predetermina la storia effettuale standone alle spalle e così rendendola apparente. (Il che – come tentiamo di mostrare in concreto in questo saggio, part. capp. V e VI – *è pur vero*! Sì che anche in questo modo ben si vede che il concetto di divenire o *si svuota totalmente* – come vuol Gentile – e allora non può essere nulla di "vero" – e la sua conclamata "serietà" finisce a gambe all'aria; oppure – come mostriamo noi – proprio *riempiendosi di sé* per esser "vero", proprio perciò si trova ad *entificare il nulla ben oltre la linea della propria sopravvivenza* e l'auto-tutela si risolve in suicidio).

ideal eterna" in cui – "hegelianamente": v. nota 75 – l'Io (*il Divenire*) risulta eternamente come negazione di tutte le sue negazioni categoriali e di cui il *secondo* – da rintracciarsi al di sotto dell'infinito circolare empirico dell'Io in sé stesso: finitamente *prima,* infinitamente *dopo,* rispetto all'esser venuto definitivamente a sé – è la storica, effettuale esplicazione).

Per di più, s'è detto, Gentile, impegnato ad alleggerire al massimo il peso dell'eterno sul divenire evidente, intende l'"Io" come pura forma destrutturata (in tal guisa, si diceva – v. nota 53 –, *per eccesso di storicismo*, Gentile finisce paradossalmente per celebrare l'*anti-storia*, implicante l'opposto delle sue intenzioni di partenza: relativismo, individualismo, casualismo). E anzi, ne *La filosofia dell'arte* (1931), l'ultimo suo grande lavoro (a parte gli importanti saggi raccolti nel '33 in *Introduzione alla filosofia* e *Genesi e struttura della società* del 1943, pubblicato postumo nel '46), lo concepisce alla radice come *sentimento*: «Questa soggettività immediata e pur dialettica, questa pura forma soggettiva d'ogni pensiero, in cui l'arte consiste, se si vuol chiamare con un nome del comune vocabolario, non può dirsi se non *sentimento*, non nella sua volgare accezione psicologica […], ma in un senso rigorosamente gnoseologico, o filosofico»[80]. Non già «autocoscienza o unità trascendentale della coscienza, ma il principio donde essa trae origine nel suo dialettico processo. L'Io è pensiero: l'Io trascendentale è pensiero puro o trascendentale; ma il sentimento, il soggetto [Io puro, immediato] non è pensiero bensì condizione dello stesso pensiero trascendentale»[81]. Gentile lo considera «la segreta polla […] il punto di partenza di tutto»[82].

> Il sentimento come essere immediato del soggetto, ossia come soggetto nel momento ideale in cui ancora non pone il suo oggetto, e perciò non pensa, non giudica, non sa, non teorizza o filosofa, e neppure agisce, è il momento soggettivo di quello che nella teoria della conoscenza si dice *Io puro*: quell'Io la cui segreta presenza rende possibile ogni esperienza o sviluppo della vita dello spirito, perché ne è il principio. Empiricamente, si colora nelle forme più svariate nell'infinita molteplicità dei caratteri, restando sempre quell'unità assoluta e immoltiplicabile [trascendentale] che esso è, non pure attraverso le diverse forme successive di una individualità empirica, ma attraverso tutte le differenze e tutti i contrasti tra le varie empiriche individualità. Principio di ogni conoscenza e di tutta la vita consapevole, è la sorgente della luce nel mondo dello spirito, e del calore che riscalda ed avviva questo mondo…[83]

Considerato come il "nucleo" dell'"arte", il sentimento o Io immediato – nella sua valenza universal-trascendentale – non solo (come detto) nulla ha da vedere con la psicologia, ma nemmeno si tratta dell'arte in quanto "opera" (o giudizio estetico), bensì dell'*Arché* metafisica, principio della totalità stessa dell'essente. Infatti, «il pensiero, sì, è la realtà, il mondo; ma l'Atlante che regge questo mondo in cui si vive e in cui vivere è gioia è il sentimento, che ci fa talora cercare le maggiori opere d'arte come fonti di vita, ma ci fa rientrare sempre in noi stessi ad assicurarci che il mondo si regge saldamente sulle sue fondamenta»[84].

In tal senso dovrà dirsi, chiosa Severino, che «*in qualche modo*, l'arte è il tutto. In qualche modo: cioè – a questo punto il termine aristotelico è d'obbligo anche se evitato da Gentile – *dýnamei*, "in potenza": l'arte è il tutto in potenza»[85].

---

[80] *La filosofia dell'arte*, cit., p. 144.
[81] *Ibid*., p. 161. "Sentimento" come il trascendentale del trascendentale: la Radice dello stesso pensare in atto.
[82] *Ibid.,* pp. 118 e 161. Soprattutto in merito a questa nuova acquisizione, nella Prefazione Gentile riconosce che la sua filosofia «ne esce alquanto mutata d'aspetto».
[83] G. Gentile, *L'arte,* in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 131.
[84] G. Gentile, *La filosofia dell'arte,* cit., p. 321.
[85] E. Severino, saggio introduttivo a G. Gentile, *L'attualismo,* Bompiani, Milano 2014, p. 46.

Gentile evita l'espressione, giacché altrimenti si troverebbe ad ammettere un ente inattuale *reale* (non semplicemente ideale), dunque alcunché di esterno rispetto al pensiero pensante (un presupposto naturalistico, dal suo stesso punto di vista). Ma l'inevitabilità del riconoscimento preme, sì che è lo stesso Gentile, sia pur con una perifrasi, a cedere. (Premessa alla prossima citazione di Gentile: il nesso necessario diacronico – il nesso in cui consiste e di cui incessantemente vive il divenire –, escludendo attualisticamente il realismo, dunque un divenire in sé (o dell'oggetto), ad es. della natura, implica perciò stesso il nesso necessario sincronico fra gli opposti "soggetto/oggetto", ove il soggetto empirico va sempre inteso come individuazione del soggetto trascendentale; lo stesso per l'oggetto, ma in quanto oggetto. In questo senso il nesso necessario sincronico non interferisce col diacronico violandolo – opponendogli cioè una connessione ad esso estranea, dunque un immutabile che lo vanifica; bensì gli appartiene essenzialmente. Come dire che l'unità organico-attualistica di pensiero pensante ed essere (pensato) non costituisce limite al divenire, sì anzi condizione del suo stesso costituirsi ed apparire. Sul tema dell'unità necessaria degli opposti, come specificazione del nesso necessario della parte al tutto torneremo in seguito: v. cap. V).

Tenendo fermo il contenuto della premessa, torniamo dunque a Gentile, che esplicitamente non ne vuol sapere di realtà potenziali (nulla fuori dell'atto in atto o divenire diveniente del pensare attuale), delle quali tuttavia non può fare a meno e che, in questo passo assai denso, si trova appunto *obtorto collo* ad evocare, nascondendole in un giro di parole:

L'opposizione che sola è concepibile con la logica della nostra filosofia è l'opposizione necessaria agli [degli] opposti [soggetto e oggetto]; quella, cioè, in cui nessuno degli opposti si può pensare per sé stante, indipendentemente dall'altro, qualcosa di assoluto. L'opposizione suppone la relazione necessaria dei termini [soggetto ed oggetto *empirici*: nesso analitico /sincronico, giacché ciascuno esiste solo in relazione all'altro], ossia un'attività sintetica [da parte dell'Io trascendentale in quanto monotriade "in potenza"] che li pone [*simul*] entrambi contrapponendoli. In principio è il logo, questo rapporto [monotriadico in potenza], o il principio generatore del rapporto. Il quale principio, se comincia a porsi dapprima come soggetto [trascendentale: Io immediato in quanto "sentimento"; *che tuttavia – diciamo – non "si pone"*, giacché eternamente *è*; ponendosi se mai come Io=Io, ma *non*, appunto, come *Io puro o sentimento, l'immediato originario*: vedi l'aporia fondamentale dell'attualismo delineata nel prosieguo del paragrafo], già dentro il soggetto è la stessa forza generatrice dell'oggetto [=dell'unità di soggetto e oggetto, categoriali ed empirici: "oggetto" dinanzi all'Io trascendentale, che si oggettivizza eternamente e nell'esperienza, dunque nella relazione sogg./ogg.]; come in natura, il figlio pur mo' nato, che sarà padre a sua volta d'un suo figliuolo, lo precede e ne sarà perciò genitore; ma lo potrà essere in quanto è già nato provvisto di una forza generatrice (sia detto così, scolasticamente, per brevità [ecco l'essere in potenza!]), che è sì quella a cui si dovrà la nascita del figliuolo, ma è pur la medesima a cui si deve la sua nascita[86].

[86] G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 113. «Non la tesi rende possibile la antitesi, ma, al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando sé stessa, E però l'atto puro è autoctisi» (G. Gentile, *L'atto del pensare come atto* puro, in *La riforma della dialettica gentiliana*, cit., p. 195). Ciò che può comprendersi, ci pare, solo intendendo l'*originarietà* della sintesi (monotriade) nel suo essere sé *in potenza* e cioè nel suo *attuale* essere sé in potenza. E dunque nel suo "dialettico" passare all'atto (negandosi "dapprima" come tale), creando se stessa e perciò, *eo ipso*, la tesi con l'antitesi sua. Salvo che il "dunque" – il passaggio, la "creazione" – appare non meno incomprensibile del movimento che conduce dall'"essere" al "nulla" in Hegel. Posta infatti la sintesi nella sua "datità" immediata (da cui il carattere analitico-sincronico dei suoi componenti), *donde la dialettica*? Analogamente in Hegel, posto l'"essere" nella sua semplicità immediata, *donde il divenire* che lo conduce al nulla (solo dalla sintesi col quale dovrebbe scaturire)? In entrambi i casi il "divenire" – la diacronia, la dialettica – è un *plus* ingiustificato che surretiziamente si aggiunge (*ab extra*) a un punto di partenza – rispettivamente: immediato-naturalistico e immediato-semplice – che ne è privo. Salvo che, tornando a Gentile, non si intenda la monotriade già come un *risultato* – di una dialettica che avrebbe alle spalle. Ma che muove da cosa? Da un soggetto spoglio? Non sarebbe comunque – tacendo della "notte in cui tutte le vacche sono nere" – un'ulteriore immediatezza naturalistica presupposta? E insomma: il dialettismo consiste nel passare all'atto? Non appartenendo allora e innanzitutto *a ciò da cui* (la monotriade) si muove – cui si aggiunge solo *ab extrinseco* il carattere di "potenza". *Poiché il divenire non può scaturire dal non-divenire*, diciamo allora che il dialettismo appartiene di suo al

(Ove, attualisticamente, se il nesso necessario fra soggetto ed oggetto empirici, si diceva, è analitico o ha natura sincronica, il nesso necessario fra Soggetto trascendentale ed esperienza (=soggetto/oggetto) è inteso da Gentile come sintetico e ha natura diacronica, cioè dialettica. Analogamente per il nesso categoriale soggetto/oggetto. Ed è chiaro che sia in senso categoriale, sia in senso empirico non c'è diade soggetto/oggetto che non sia una triade e cioè una monotriade: la categoria unica, per Gentile. Ciò che vale quanto meno *nelle intenzioni*. Resta da vedere poi se questa *strana* relazione – in potenza diacronico/dialettica, ma nel suo stesso *attuale* essere in potenza sincronico/analitica (dunque una "diacronia congelata") – non si mostri essenzialmente contraddittoria e cioè impossibile. Come già si rileva nelle note 86 e 91, anticipando i §§ 1-3 del cap. V. Nelle quali note, il disagio teoretico denunciato è quello che trova espressione implicita nello stesso passo gentiliano citato in nota 86, in cui la sintesi (monotriade), costituendosi *originariamente* come tale e però come sincronica, anche, *insieme*, intende valere come diacronica (principio di dialettica: la dialettica al suo principio), onde se, da un lato, il Soggetto si configura come eterno produttore potenziale del proprio stesso esser in relazione a sé come "soggetto/oggetto", in quanto *attuale* essere potenziale siffatto, dall'altro, tale relazione appare originariamente "data": *immediata dunque – e pur (incomprensibilmente) dialettica*. La nota 17 del prossimo capitolo valga come sintesi esplicativa, rispetto all'analisi costituita dal capitolo stesso).

Tale "forza generatrice" «è un germe che non si conserva in attesa delle condizioni che gli permettano di germinare; ma è germe germinante, e solo in quanto germina è quel germe che è. Non un'oscurità che aspetta il lampo rischiaratore. È la tenebra che è già fugata dalla luce del sole nascente […] il primo anello di una catena, che non si può prendere senza che si prenda la catena. È il punto d'un processo non ancora di là da venire, ma già in corso»[87].

Commenta Severino (in merito al finale dell'ultima citazione): «Ma quell'espressione "scolastica" Aristotele la chiama *dýnamis*, "potenza". Una "potenza" che diviene, si sviluppa, "va oltre […] E l'atto è sì l'eternità del divenire, che tuttavia, proprio in quanto tale, non può non essere inteso da Gentile come essenzialmente determinato dalla *dýnamis*, messa a tema da Aristotele»[88]. E la valorizzazione del sentimento e dell'arte in questo suo scritto è così forte da concepire il "sentimento" come la «forza creatrice, che si manifesta per mille e mille guise e non viene mai alla superficie; per tutto presente nei suoi effetti, e non afferrabile né con gli occhi né con la mente in nessun punto. Ed è la nostra vita, il nostro noi, il fondo vivo del nostro noi…»[89].

Ove anzitutto rileviamo: 1) in quest'ultimo passo citato e in altri luoghi della sua opera ritorna il "teorema" (già affermato da Spaventa) circa l'"'inobiettivabilità" dell'Io (del sentimento), cui tuttavia Gentile dedica un saggio intero, parlandone continuamente (ricorda Parmenide che esclude si possa parlare del niente non avvedendosi che tale esclusione importa proprio la necessità di parlarne). In merito rilevava giustamente G. Bontadini che, preso alla lettera il "teorema", l'idealismo non sarebbe neppure sorto:

Questo è dunque l'Io trascendentale che l'idealismo dice di principio inobiettivabile, non già nel senso che sia inaccessibile al conoscere, sconosciuto, misterioso; ma nel senso che esso assurge all'assolutezza non *in*

punto stesso di partenza. Ma allora la monotriade *non* è nulla di originario, essendo piuttosto un (eterno) risultare; ma *da cosa*, se non da un'*altra* monotriade in potenza, in cui il problema si ripropone tal quale? O si accetta allora un Alfa esente da divenire, ma allora il divenire risulta contraddetto alla sua stessa presunta radice; oppure, per evitare l'inconveniente, si toglie la radice immediata e immobile, ma allora si sprofonda all'indietro dall'essere in potenza alla potenza di questa potenza *et sic in indefinitum*. La grave questione sarà ampiamente ripresa nel prossimo capitolo.

[87] G. Gentile, *La filosofia dell'arte,* cit., p. 137.

[88] E. Severino, in G. Gentile, *L'attualismo*, cit. p. 47.

[89] G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 321.

quanto è pensato, ma *in quanto* è pensare [=non in quanto è posto, *tutt'altro che contraddittoriamente*, come Forma del divenire, ma in quanto è lo stesso divenire in atto, e dunque non è solo Forma – *ancora astratta nella concretezza sua* – ma sintesi dinamica di Forma e contenuto, onde è il Tutto]. Pensato lo è di fatto, e di diritto; perché se non lo fosse, non si costituirebbe l'autocoscienza (in cui consiste la stessa filosofia idealistica); né, contro ciò che spesso lasciano intendere gli idealisti, si deve credere che nell'esser pensato esso decade dalla sua propria essenza trascendentale[90]

2) l'essere in potenza il Tutto! Facile a dirsi (neanche poi tanto per Gentile che, *apertis verbis*, considera il concetto attualisticamente inaccettabile). Ma se così è, allora l'"assoluto formalismo" – la radice della parimenti assoluta "agilità" teoretico-metafisica dell'attualismo – è bell'e perduto! Giacché la "potenza" nientemeno dell'Intero – l'Intero in potenza – non può non avere in sé tutti i tratti dell'Intero medesimo. (*In primis*, il nesso *sincronico* "in potenza", in cui consiste la monotriade stessa: onde il rapporto fra soggetto trascendentale ed esperienza, come il suo stesso prodursi – e "prima" ancora, in chiave categoriale, come "storia eterna" – è dialettico quanto al passaggio dalla potenza all'atto, ma in potenza è e non può non essere una diacronia "congelata", perciò, in questo senso, sincronico[91]). Donde la "necessità" (al di qua delle aporie decisive implicate) di essere, anzitutto, *struttura, sistema, organismo* determinato di categorie – e non indeterminatissimo "sentimento". "Necessità" (nichilistica) analoga a quella in cui consiste, daccapo e sia pur solo formalmente, la "storia ideal eterna" hegeliana.

Se già così, diremmo allora, il "nichilismo perfetto" di Gentile si trova *di suo* (non per critica *ab extra*) a vacillare profondamente e a non potersi riconoscere (soprattutto per il secondo rilievo) senza essere costretto a negarsi, in quanto portatore dello stesso grave inconveniente metafisico della metafisica tradizionale (il divenire *prestabilito* – in potenza – è un divenire di carta); il rilievo critico severiniano a seguire ribadisce il colpo mortale (daccapo: non dal di fuori, ma, come per l'ERU di Nietzsche), conducendo in piena luce il lato auto-contraddittorio relativo all'immediatezza *obtorto collo* presupposta dall'attualismo *in quanto è tale*.

Per fare spazio al suo rilievo, ribadiamo la difficoltà, in chiave attualistica, in cui si trova Gentile nel dover ammettere che l'introduzione del "sentimento" viola (in realtà smascherandolo) il gran tema attualistico dell'intrascendibilità del pensiero attuale, unito alla negazione di ogni essere presupposto al pensiero.

Ci si troverebbe, così, semplicemente di fronte a una contraddizione di un sistema filosofico […]
Eppure la questione (e la perplessità ora indicata) è ben più complessa.
Si cominci a rilevare che nelle opere di Gentile ricorre la tesi che l'immediatezza è impossibile senza la mediazione. Senza la mediazione l'immediatezza è infatti il puro essere presupposto al pensiero, e quindi immutabile. Ma nemmeno la mediazione – cioè il divenire – è possibile senza l'immediatezza, che è il "punto di partenza" del divenire, ossia del circolo dell'autocoscienza e dove l'autocoscienza si crea nel punto dove il circolo tocca il proprio inizio [sì che, dicevamo, questo circolo, condizione metafisico-trascendentale della creazione dell'esperienza, non è nulla di fenomenologicamente evidente, bensì – con Fichte – di inferito logicamente: anche qui Gentile mastica amaro]. Un circolo, dunque, che deve incominciare non da una realtà esterna al soggetto, ma dal soggetto stesso, che, sì, è sempre superato dal circolo del pensiero, e d'altra parte

[90] G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica,* I, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 18.

[91] Altrimenti, "scongelandola" – per evitare il presupposto naturalistico (=per evitare che il divenire scaturisca dal non-divenire) –, non potendo non costituirsi anche in potenza *come autoproduzione, cioè come dialettica* (sia pur eterna). Ma allora la monotriade richiederebbe, come *dialettico* esser in potenza *attuale* rispetto al suo stesso passare all'atto, un essere in potenza *più originario* (una più originaria monotriade: *potenziale e a sua volta dialettica*), il quale, in quanto a sua volta *attuale* nel suo stesso esser in potenza, presenterebbe lo stesso inconveniente e così via. E dunque: o diacronia congelata *e però negata*: sincronia presupposta; oppure "scongelata", ma allora *regressus in indefinitum*. Cfr. in merito cap. II, § 1, *NOTA* e, soprattutto, in questo capitolo, le note 86 e 91 e cap. V, §§ 1-3.

non può nemmeno esser nulla (ed esistere solo "idealmente"); sì che, come "punto di partenza" *è*, ma come Gentile ripete, è "inattuale" (esistenza inattuale che non è un semplice esistere "idealmente"). E poiché il sentimento è il soggetto in quanto immediatezza del "punto di partenza" […] sembra che si debba concludere dicendo, appunto, che il sentimento è "l'Atlante che regge questo mondo" […]
Ebbene, la questione e la perplessità di cui si è detto sopra [riguardante semplicemente la contraddizione di un sistema filosofico] è ben più grave perché *rispetto alla convinzione che regge la storia dell'Occidente* – la convinzione che il divenire (come unità di essere e di non essere) sia l'evidenza innegabile –, l'attualismo è esito *inevitabile* di tale convinzione [così come, per altro verso, l'ERU nietzscheano]: mostra che è *necessario* [la "necessità" buona in quanto appartiene all'essenza del divenire] intendere il divenire come pensiero in atto, circolo dell'autocoscienza che è negazione di ogni realtà ad esso presupposta. *Tuttavia* il divenire, inteso in questa sua forma rigorosa e inevitabile, implica, e non solo nello sviluppo che l'attualismo presenta nella *Filosofia dell'arte*, l'esistenza di una *causa* "inattuale" che, all'interno dell'orizzonte dell'atto […] manifesta soltanto i propri "effetti" e che quindi presenta proprio i caratteri di quella realtà presupposta al pensiero in atto, della quale l'attualismo mostra peraltro l'inevitabile impossibilità.
Rigorosamente pensato, il divenire implica cioè sia la *negazione*, sia l'*affermazione* del presupposto realistico. Non si dovrà dire allora […] che questa aporia è dovuta non a una semplice contraddizione di un sistema filosofico, bensì, appunto, a quella convinzione, che domina l'Occidente e ormai il mondo, ossia *alla stessa fede nell'esistenza del divenire* (in quanto unità di essere e non essere)? – come peraltro si può mostrare, in analoghe situazioni aporetiche, anche per la filosofia di Nietzsche e di Leopardi, ossia per coloro che, insieme a Gentile, abitano il sottosuolo essenziale ed essenzialmente filosofico del nostro tempo[92]

[92] E. Severino, in G. Gentile, *L'attualismo*, cit. pp. 49-50. In questa conclusione Severino fa esplicito riferimento a *Cosa arcana e stupenda*, cit., cap. XI e a *L'anello del ritorno*, cit., cap. XII. Si aggiunga che, nella seconda parte di questo stesso scritto da cui s'è tratta la lunga citazione, Severino avanza un'altra decisiva obiezione all'attualismo gentiliano (che qui tralasciamo) relativa alla "società trascendentale" e cioè alla «trasformazione in verità della fede nell'esistenza [erroneamente assunta come fenomenologicamente evidente] della molteplicità dei soggetti»: *ivi*, p. 55.

V

IL NESSO NECESSARIO DELLA PARTE E DEL TUTTO NEL NICHILISMO

1. SULL'UNITA' DEGLI OPPOSTI. UN TENTATIVO (FALLITO) DI DIFESA DI HEGEL

Il nichilismo coerente identifica il tutto con il divenire, sì che il nesso necessario della parte con il tutto si riduce consequenzialmente al puro nesso necessario diacronico. Si tratta della "necessità" che l'ente in quanto tale sia divenire, ciò che implica la distruzione di ogni altra "necessità" che, in quanto *altra*, ostacola e impedisce – contraddice – il divenire (e cioè la "necessità" che gli appartiene).

Il nesso necessario della parte e del tutto è il divenire stesso dell'ente in quanto tale (cioè l'uscire dal niente e il ritornarvi), quando si giunge alla coscienza che il regno del divenire coincide col tutto, quando cioè la coerenza del nichilismo porta alla negazione di ogni immutabile […] Questo significato del nesso necessario della parte e del tutto costituisce l'essenza del metodo dialettico hegeliano e vi compare soprattutto nella forma dell'unità necessaria degli opposti: ogni ente è, in quanto ente, necessariamente unito al suo opposto, perché ogni ente, in quanto tale, è divenire, e quindi è il divenire il proprio opposto, l'identificarsi al proprio altro[1].

Hegel tuttavia, come si sa, contraddice il "metodo" (di cui è pur il grande banditore e che fa di lui, certo in connessione almeno a Fichte e Schelling, un pensatore "rivoluzionario") in quanto nesso necessario diacronico, costruendo il "sistema" e cioè la posizione di categorie, costituenti nessi necessari *sincronici*, non appartenenti come tali all'essenza del puro nesso necessario diacronico (*ulteriori* cioè a questo). E, certo, la "verità" per Hegel non è *Dioniso* (=il puro divenire)! (O il suo nichilismo, rispetto a questa conclusione, è ancora acerbo – ancorché *formalmente* Hegel abbia sempre da insegnare: oggi anche più di ieri).

All'interno del nichilismo infatti il nesso necessario della parte e del tutto presenta due significati contrapposti:

Nell'uno si esprime la stessa radicale fedeltà alla storia e alla libertà dell'ente. Nell'altro si esprime invece l'infedeltà alla storia – alla storia, che pure è stata posta come fondamento originario […] Da un lato, dunque, il nesso necessario della parte e del tutto è il divenire stesso dell'ente in quanto ente; dall'altro lato, il nesso necessario [sincronico] della parte e del tutto è uno degli eterni che rendono impossibile il divenire, e che sono quindi gli eterni della costrizione e della violenza – gli eterni della volontà di potenza, che sono destinati ad essere travolti, come forme impotenti della volontà di potenza, dalla forma originaria della volontà di potenza, cioè dalla coscienza di sé, cui la fede nella storia perviene. Nel pensiero "dialettico" questi due contrapposti significati del nesso necessario della parte e del tutto sono entrambi presenti. Lo sono in Hegel, e lo sono in Marx e nel marxismo[2].

Non solo: Severino ha mostrato che Hegel ritiene ulteriormente di *fondare* il divenire, concependolo come una *conseguenza* dell'"astrattezza" (ciò che, anzitutto, riguarda il "cominciamento", prolungandosi – a digradare – a ogni altro momento del divenire eterno e storico,

[1] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 217.
[2] *Ivi.*

tranne l'"ultimo"): è *perché* c'è l'astratto che si produce divenire (=che cioè l'astratto si contraddice e diviene – categoria o ente empirico che sia).

Come a dire che il fondamento del prodursi del divenire e della contraddizione dialettica non è indicato da Hegel *nell'esistenza di fatto* del divenire, *ma nell'astrattezza del finito*.

Per questa ragione, soprattutto nell'ultimo capitolo della *Scienza della logica*, Hegel rileva che il cominciamento, in quanto «manchevole», non consiste nell'essere esso un momento del divenire, ma consiste nel suo stesso significare, cioè «*in lui stesso*».

Chiarisce Severino:

> Nella coscienza del divenire appare cioè che il cominciamento è solo un momento del divenire, un momento che da un lato è manchevole rispetto al risultato del divenire (il concetto determinato in sé e per sé), e dall'altro lato, come cominciamento del divenire è fornito dell'impulso a portarsi avanti [è dunque sì "manchevole", ma non – come vorrebbe Hegel – per il suo stesso significare, ma perché, semplicemente, è divenire. E l'impulso a procedere non l'ha in sé stesso, ma in quanto momento del divenire; o sì l'ha in sé, ma come individuazione del divenire, non come significante ciò che significa]. Questa "coscienza" del divenire (che è l'autocoscienza del metodo, la coscienza che il divenire ha di sé) è la stessa evidenza originaria del pensiero occidentale. *Senonché* il testo hegeliano prosegue così: "ma con questa coscienza, che vorrebbe portar avanti il cominciamento solo a cagione del metodo [=solo sul fatto che il divenire c'è!], questo sarebbe un che di formale, posto nella riflessione esterna. Ora, invece, siccome il metodo è la forma oggettiva, immanente, l'immediato del cominciamento dev'essere *in lui stesso* il manchevole, ed esser fornito dell'impulso a portarsi avanti"[3]

In tal guisa, diciamo, perdendo di vista che è sull'evidenza del divenire – è *perché* anzitutto c'è divenire (uscire e tornare nel nulla): premessa fenomenologica: il "fatto fondamentale" nietzscheano – che (anzitutto) l'l'Alfa di partenza non può (più: trascendentismo) essere inteso come il Concreto originario (il Satollo, lo chiama Nietzsche: l'*Ens quo maius cogitari nequit*), ma appunto come l'astratto e anzi come l'assolutamente astratto: metodo dell'immanenza, *primato della potenza*, in quanto oltrepassamento necessario, inevitabile e destinale – coerenza del nichilismo – del primato dell'atto (da Aristotele a Tommaso – ma ancora vale per il falso "immanentista" Spinoza, per il quale la Sostanza è bell'e fatta *ab aeterno*: dunque, a suo modo, "trascendente").

In diverse occasioni[4], dicevamo, E. Severino ha visto in questa *petitio principii* di Hegel (onde risulterebbe quel che si presuppone: è perché tacitamente si presuppone il divenire che il concreto – la negazione della negazione – non può essere il "primo"[5]) *lo stesso* circolo vizioso con cui Hegel pone l'unità *degli opposti. Vale a dire la volontà che non solo il divenire, ma anche la contraddizione dialettica* – la quale implica l'unità degli opposti: perché mai infatti A *si contraddice*, diventando per

[3] E. Severino, *La struttura originaria*, cit., "Introduzione 1979", p. 53.

[4] *La struttura originaria*, cit., "Introduzione 1979", § 5; *Essenza del nichilismo,* cit., pp. 356-9; *Gli abitatori del tempo*, cit., pp. 65 sgg.

[5] Laddove «tende invece a venire in primo piano, nel testo hegeliano, quest'altra connessione: che *è perché l'astratto viene isolato ad opera dell'intelletto, che l'astratto si contraddice* [onde verrebbe scissa un'unità che avrebbe dovuto restare indivia] *e diviene*» (*La struttura originaria,* cit., p. 52). Ma appunto, incalza Severino, «perché la determinazione non è *originariamente* negazione della propria negazione?» (*ibid.,* p. 58) – se non appunto perché il divenire di fatto *c'è* – ed esige integrazioni che gli appartengano (=che non lo neghino), né lo riducano a "conseguenza" di altro. «La fede fondamentale dell'Occidente si sottrae ai tentativi di renderla qualcosa di dedotto, di fondato su altro» (*ibid.,* p. 59). (Un divenire "fondato" sarebbe un divenire negato; o la "fondazione", di certo necessaria, è auto-fondazione: autoctisi, dice Gentile. D'altra parte però incorrendo nella contraddizione rilevata nel cap. IV, nota 91 e nel § 2 di questo capitolo. Giacché l'Io immediato – il *sentimento* – essendo in potenza il tutto, non può non essere in potenza, *in primis*, la stessa monotriade, come tale attualmente bell'e fatta in potenza, e però diacronicamente "congelata", dunque sincronicamente organizzata).

conseguenza non-A, se non in quanto *si presuppone* tacitamente la separazione da ciò da cui, all'origine, sarebbe necessariamente connesso? – «scaturiscano [entrambi dunque] dall'astratto in quanto tale»[6].

Ora noi vorremmo in qualche modo dare spazio, in merito, a un *tentativo* di difesa di Hegel.

Impegnato a *fondare* il divenire, Hegel cade in una *petitio*? Sì, certamente: è sulla base prioritaria del divenire che la sua Idea *non è* il divino Atto puro cristiano. È sulla base dell'evidenza del divenire che "Dio" è costretto – purtuttavia sopravvivendo come tale (nichilismo acerbo di Hegel) a cedere spazi e a ridurre le proprie pretese ontologiche in chiave di immanentismo teologico, perciò avvicinandosi all'uomo e al mondo e addirittura *internandosi* in essi, anziché dominarli dall'esterno. Del tutto assurdo allora pensare di dimostrare, entro la nuova prospettiva (primato della potenza) la stessa condizione di possibilità di tale nuovo sguardo!

Ma Hegel cade in una (nella stessa) *petitio* affermando anche l'unità necessaria degli opposti? Si badi: *non* già nel senso del puro nesso diacronico; ché, come *teoria del divenire*, l'unità degli opposti non è e non può essere un mero *presupposto* (che Hegel farebbe anzi risultare: ma così torniamo alla prima *petitio*). Come inseparabilità degli opposti *nel divenire,* la loro co-appartenenza infatti è l'"evidenza" stessa. Onde in questo senso «separare gli opposti significa interrompere il divenire e impedire la disponibilità dell'ente all'essere al niente»[7]: ciò che importa la negazione dell'"evidenza". In questo senso, cioè, la loro inseparabilità è la stessa insuperabilità del divenire.

Chiediamo allora se Hegel, cadendo nel circolo vizioso circa il divenire, cada al tempo stesso – come mostra Severino – nel circolo vizioso relativo all'unità necessaria degli opposti *non* come teoria del divenire (nesso necessario diacronico), ma come *teoria del significato*, «consistente sostanzialmente nel principio che il significato (cioè la determinazione, l'astratto), isolato, è significante come altro da sé, e che questa contraddizione è tolta togliendo il significato dall'isolamento dal suo altro»[8]. O, in altre parole: non si tratta dell'inseparabilità (diacronica) degli opposti nel contendersi via via la scena dell'esistenza, ma, *sincronicamente*, della loro inseparabilità «nella coscienza»[9].

Ciò che la logica analitica senz'altro esclude rilevando che l'apparire di un significato (ad es., il significato "ente") non implica necessariamente il significato opposto (il significato "niente"): rilevando cioè l'indifferenza reciproca dei significati, dunque degli stessi significati opposti.

Sì che per Severino, alla semplice *volontà* hegeliana di concepire l'unità necessaria degli opposti (per cui si fa risultare quello – l'unità delle determinazioni nella loro opposizione – che in fondo e surrettiziamente si presupponeva sin da principio) si contrappone legittimamente «la volontà "analitica" che invece vuole la separabilità degli opposti»[10].

Ebbene, *proviamo* allora ad avanzare la seguente "difesa" di Hegel, sostenendo che invece, *formalmente*, Hegel *non* cade in un circolo vizioso. E cioè che, almeno formalmente, la sincronica unità necessaria degli opposti (la loro inseparabilità *nella coscienza*) è un concetto innegabile – anche per il nichilismo (se intende esser pur *vero* – ancorché certamente non vero della stessa "verità" hegeliana. Perciò s'è detto del tentativo di una difesa *formale* di Hegel).

Se è vero cioè che in Hegel, non concependo il Divenire come l'Unico, si dà spazio a nessi sincronici che lo contraddicono, è però parimenti vero che egli – con Eraclito – *intuisce* l'unità degli opposti non solo come teoria del divenire (dialettica, diacronia), ma anche come inseparabilità (sincronica) nella coscienza nel senso originario per cui "il Positivo non è il Negativo". O che la verità

---

[6] *Ibid.,* p. 54.
[7] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 358.
[8] E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 55.
[9] E. Severino, *Essenza del nichilismo,* cit., p. 358.
[10] *Ibid.,* p. 357.

è negazione dell'errore (negazione della negazione). O che l'essere (l'ente) non è il niente. *Non un risultare, ma l'originario*! E il divenire? Giusto! Diciamo allora meglio: l'originario *in potenza*.

L'*originario*: è la traccia inconfondibile del destino della verità; *in potenza*: è l'espressione inconfondibile del nichilismo (del diventar altro). Ecco dunque in questa sintesi – parla ancora il tentativo di difesa – un ottimo esempio di come la terra isolata non significhi l'assolutamente altro dal destino, ma il suo stravolgimento. Onde quello vi si affaccerebbe *come tale*, ma strozzato dalla fede nel diventar altro.

Alla logica analitica obiettiamo: sia empiricamente, sia speculativamente, com'è possibile che una determinazione sia quella determinazione che è (un esser sé) se non è connessa negativamente col suo altro? Giacché – lo sapeva bene Eraclito – il "caldo" è e significa "caldo" solo in relazione di negazione con il suo contrario specifico (il freddo) e con il suo contraddittorio generico (il "non caldo", inclusivo del contrario specifico: ogni contrario essendo un contraddittorio, non valendo la reciproca): caldo non è non caldo (dunque non è freddo); così l'"essere" (l'"ente") – lo sapeva bene Parmenide – non è e non significa "essere" ("ente") se non in relazione di negazione al "niente". Separato da tale relazione (Hegel lo intuisce perfettamente) l'"essere", non potendo negare ciò che lo nega, non è davvero sé e perciò – ecco il nichilismo che si insinua – *diventa altro* da sé: diventa "niente" (analogamente il concetto di "caldo").

Ma la verità ultima ed autentica – il criterio e dunque il fondamento di quest'ultima argomentazione – è la "verità dell'essere" o destino della verità (intuito, sia pur nichilisticamente – ma v. nota 16 –, a sua volta, da Parmenide):

> Nella verità dell'essere, l'unione dell'ente e del niente non è un risultato del movimento dialettico, ma appartiene alla struttura originaria della verità. Tale unione è […] l'opposizione dell'ente e del niente. Solo in quanto l'opposizione degli opposti si apre originariamente come nesso necessario, la separazione degli opposti è il costituirsi di una contraddizione. Affermare che l'ente può manifestarsi indipendentemente dalla manifestazione del niente, significa porre come "ente" ciò che non è "ente": appunto perché all'essenza dell'ente appartiene la negazione del niente – sì che il non apparire del niente è il non apparire di questa negazione e quindi è il non apparire di quell'essenza. Se il "principio di appartenenza" significa l'impossibilità che una determinazione appaia indipendentemente dall'apparire del predicato che necessariamente le conviene, allora solo la verità dell'essere è l'apertura di quel principio, perché solo essa è l'apertura del senso originario della necessità[11].

Si potrebbe dire allora che l'affermazione dell'unità degli opposti, nella storia del pensiero filosofico *non* consiste, *esclusivamente*, in «un grande presupposto»[12]. Giacché (è sempre il "tentativo" che parla) è l'intuizione – filtrata dalla notte dell'errare e dell'isolamento che la distorce – della verità del destino: la (una) sua traccia.

In questo senso, Hegel intuisce che l'essenza della verità *non può non* essere "negazione della negazione" –, che egli concepisce bensì come *risultato*, questo costituendosi tuttavia come esplicazione dello *stesso* punto di partenza. Identità dialettica di cominciamento e conclusione; o l'ultimo è lo stesso primo diventato compiutamente sé. E perciò come *l'originario stesso in potenza*. In tal senso Hegel riformula, senza negarlo (se non nell'astrattezza intellettualistica sua), il principio di identità/non contraddizione, concependolo secondo il concetto immanentistico del *primato della potenza*, dunque non come immediatezza (bell'e fatto alle spalle del "farsi"), ma come un'escatologia, un destino, una teleologia (dunque come mediazione dell'immediato: passaggio dalla prima alla

[11] E. Severino, *Essenza del nichilismo,* cit., pp. 357-8. In nota (*ivi*) Severino aggiunge: «E se il niente non appare, non solo non può apparire l'ente come ente, ma non può apparire nulla, poiché "ente" è il predicato che conviene necessariamente ad ogni significato».

[12] Così lo qualifica Severino: *Essenza del nichilismo,* cit., p. 356.

seconda immediatezza: immediatezza mediata). *Werde was du bist*. (Non già nel segno prescrittivo del dovere morale: *Sollen*; ma della necessità metafisica[13]).

Con questo – conclude il tentativo di difesa – si potrebbe provare a sostenere che se Hegel, errando (cadendo in un circolo vizioso), fa scaturire il divenire (conseguenza) dall'astrattezza dell'astratto (premessa/fondamento), resta tuttavia che l'astratto – l'Alfa del "sistema dialettico" – è, *di suo*, unità degli opposti. O questa è intuita come appartenente all'essenza sua. Lo è *in potenza*. Onde non risulta quel che, meramente, si presuppone in forma implicita e arbitraria. Giacché l'Alfa, astratto che sia, non può non essere il Vero e il Vero, per Hegel, è negazione dell'Errore (cioè della totalità delle sue negazioni e cioè della totalità del contraddirsi dello stesso Vero). Originarietà (traccia del destino, sincronia, analisi) in potenza (nichilismo, diacronia, dialettica). Gli opposti, come appare chiaramente in Hegel, sono sì in verità (anche nichilistica) uniti, ma non *al di qua* della storia del mondo (da cui la critica di Nietzsche al "Satollo": il Dio che ha occupato tutti gli spazi e non lascia perciò campo ad altro[14]). Oppure sì, lo sono, ma solo potenzialmente. Sì che se Hegel erra facendo derivare il divenire dall'astrattezza in quanto tale e dunque dalla necessità escatologica dell'unità degli opposti (mentre è vero il contrario), tale unità non si riduce esclusivamente – e quindi non è senz'altro un mero presupposto – all'unità diacronica (essendo *anche* traccia – malata – del destino).

Regge la "difesa"? No, la "difesa" perde di vista quello che era già stato chiarito, di passata, in merito a Gentile (cfr. cap. IV, § 3, note 86 e 91). Non vede cioè che è sì vero che gli opposti sono uniti a buon diritto in Hegel *anche* nella coscienza, dunque sincronicamente, *ma come Forma trascendentale della diacronia*! E però sono pur sempre "diacronia": divenire *in potenza*, certo – dunque, in tal configurazione, già divenuto –, ma in ogni caso divenire! Nel senso che tale unità, in quanto formale "negazione della negazione", non perde, per la propria "formalità", il carattere dialettico. Si tratta dunque di una *sincronia diacronica*, i cui componenti contraddittori si escludono a vicenda. Onde o il secondo cede al primo, ma allora la dialettica è bell'e perduta e con essa il pensiero di Hegel per intero; oppure il primo al secondo, ma allora è perduta l'originarietà, giacché, nel suo essere *attualmente* in potenza, richiede una potenza *più* originaria, la quale a sua volta, nel suo essere *attualmente* in potenza, ne richiede un'altra… *ad indefinitum* (cfr. cap. II, § 1, *NOTA*) – e allora l'"originario" sprofonda e si disperde, così il pensiero di Hegel per intero.

L'"unità degli opposti" hegeliana, intesa come inseparabilità nella coscienza, non si libera della malattia: conservandone nel cuore il carattere essenziale (il diventar altro, la Follia), si rivela un "presupposto", sino a che non è smascherata, nella stessa terra isolata, come *impossibile*. Proprio in quanto in essa (che si colloca a un livello speculativo incomparabilmente più alto rispetto alla logica analitica) trapela, *stravolto*, il destino (e la *sua* unità degli opposti), proprio perciò la difesa di Hegel non regge: così *sfigurato* infatti, il destino – dunque l'autentica unità originaria degli opposti (immersa nell'atmosfera inquinata del diventar altro) – non può non costituirsi come un presupposto mero. E dunque: proprio perché nell'hegeliana unità degli opposti come teoria del significato – o "nella coscienza" – *si affaccia* il destino, dunque filtrato ed essenzialmente alterato da ciò in cui si affaccia, proprio perciò, stiamo dicendo, tale unità non può non assumere il carattere di mera fede, volontà, presupposto. (*Salvo, com'è del resto inevitabile, accettare la contraddizione – la "sincronia*

[13] Severino: «Il "divenir sé" o è quiete oppure 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, perché altrimenti il diventare ciò che si è già è qualcosa di impossibile» (R. Panikkar dialoga con E. Severino, *Parliamo della stessa realtà. Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, a cura di L. V. Tarca, Jaka Book, Milano 014, p. 27). In tal modo mettendo in luce quello che dicevamo e cioè che l'unità degli opposti appartenente all'essenza del destino della verità, immersa nella Follia, si presenta *come quel diventar altro che è lo stesso diventar sé*.

[14] «Io chiamo cattivo e ostile all'uomo tutto questo insegnare l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit. I, "Delle isole beate", p. 101.

diacronica" – come intrascendibile: che significherebbe infine, da parte del nichilismo, riconoscere che il Divenire – che necessariamente, in quanto "verità", la richiede – è il primo Malato).

Si dovrà allora dire che come il pensiero hegeliano costituisce – in seno alla Follia – lo sforzo speculativamente più alto (insieme ad Aristotele) di pensare il divenire in relazione all'esser sé (intendendolo cioè come diventar *altro dell'altro*) – Aristotele nella cornice del primato dell'atto, Hegel della potenza –, così lo è in merito al pensiero dell'unità degli opposti come teoria del significato (supponendoli originariamente uniti, benché *anche* lo debbano diventare: *originariamente uniti in potenza*: un concetto all'apparenza innocuo, che la *Nota* e il paragrafo seguenti si incaricano, intensificando quanto già detto, di mostrane l'autocontradditorietà, anzitutto per lo stesso nichilismo).

NOTA: Sulla contrapposizione fra logica dialettica e logica analitica (Apollo e Dioniso)

Abbiamo sopra obiettato alla logica analitica in quanto *separante*. È però necessario, in merito, chiarire che altro è la logica analitica moderna e/o contemporanea (Hume, Neopositivismo, Popper e più in generale filosofia analitica angloamericana), tutt'altro la logica analitica classica (tradizionale: il riferimento fondamentale è Aristotele). Infatti, ben diversamente dalla prima, per quest'ultima lo scopo teoretico della scienza è il Senso del tutto, ancorché esso – nella sua immutabilità globale e nella necessità dei suoi interni nessi – possa costituirsi come tale solo in virtù di un preliminare atto separante (ecco il denominatore comune tra "vecchia" e "nuova" logica analitica) rispetto al divenire pur considerato evidente. Altro dunque il valore delle proposizioni analitiche per la metafisica classica, altro per l'empirismo o neo-empirismo: fondativo-dimostrative le prime, tautologico-convenzionali le seconde.

È infatti chiaro che separando dal nesso diacronico, ciò che così ne viene isolato si immobilizza, costituendosi come un immutabile; reciprocamente ogni immutabile è tale in quanto inteso come separato dalla diacronia manifesta. (La questione riguarda anche la logica analitica giudicata "borghese" dal pensiero marxista, nella misura in cui separa il capitalismo in tutti i suoi tratti costituenti – i "rapporti di produzione" – dal divenire delle "forze produttive", in tal guisa concependolo come ciò che vi è di immutabile nel divenire sociale –, non diversamente da come la teologia aristotelico-tomista afferma l'esistenza di Dio come immutabile rispetto al divenire del mondo. In questo quadro, le scienze sociali "borghesi" hanno appunto il compito – adottando il metodo delle scienze naturali, per le quali il rilevamento di una contraddizione non riguarda mai l'"oggetto" (=la natura, che è incontraddittoria), ma sempre il "soggetto" indagatore – di rassicurare circa la "naturalezza" del contesto sociale capitalistico).

Ha scritto in merito Severino:

Ad esempio [di logica analitica classica] la metafisica tradizionale "dimostra", a partire dal divenire, l'esistenza di "Dio" come realtà immutabile. Ma l'Immutabile e il divenire possono essere pensati, come coesistenti, solo in quanto sono mantenuti separati. Questa separazione è la condizione che nasconde provvisoriamente l'incompatibilità tra l'Immutabile e il divenire e che quindi consente di differire l'eliminazione dell'Immutabile, richiesta dal divenire. Se infatti l'Immutabile non è separato dal divenire, viene liberata la strada perché si prenda coscienza, da un lato, dell'inevitabilità che l'immutabile, anticipando il divenire, lo rende impossibile, e quindi è espressione di una forma di volontà di potenza, destinata ad essere travolta dalla realtà dello sviluppo storico e ad apparire come qualcosa di meramente "ideale" o "fittizio"; dall'altro lato, dell'inevitabilità che il divenire, una volta posto come realtà evidente, richiede di non essere soltanto una parte del tutto (una parte che convive con un Immutabile), ma il tutto (dove ogni immutabile è stato vanificato) – appunto per questa reciprocità tra separazione (dalla "diacronia") che è produzione di un

immutabile e posizione di un immutabile, che è separazione, va affermato che la logica dialettica [da Platone a Hegel e Marx], in quanto posizione di quel nesso immutabile che è il nesso "sincronico" della parte e del tutto è una forma di logica analitica intesa come negazione del nesso "diacronico"

(E che cosa c'è di più "sincronico" delle Idee iperuraniche, nei loro rapporti, che il pensiero dialettico svela? E se la dialettica, in Hegel (diversamente da Platone), raggiunge anche l'"essere", non riguardando solo il pensiero, non è forse vero che, comunque, la struttura dialettica dell'Idea è un organismo bell'e fatto, dunque *sincronico*, rispetto al divenire dello spirito attuale? Ma lo stesso Gentile non dovrà ammettere che la sua "autoctisi" si costituisce a sua volta come un già realizzato, *ab aeterno*, alle spalle del pensiero pensante, onde – rispetto a questo – il nesso fra i termini della Monotriade – per restare solo a questo – è una dialettica *dipinta*?)

Diciamo: come la "vecchia" logica dialettica (che secondo Gentile accomuna, nella ovvia differenza, Platone e Hegel), *sulla base dell'evidenza del divenire*, cerca esplicitamente la propria coerenza nella "nuova" (Gentile) – svolgendosi, e così squilibrandosi, da un errare per difetto a uno per eccesso (di diacronia) –, analogamente la "vecchia" logica analitica (Aristotele, anzitutto), *sulla pressione dello stesso motivo di fondo*, cerca, forse meno esplicitamente, ma con altrettanta intensità, la coerenza propria nella "nuova" logica analitica (Wittgenstein e tanti altri) – evolvendo, e così squilibrandosi a sua volta, da un errare per eccesso a uno per difetto (di sincronia). Parimenti: come l'esplicita riforma gentiliana della "vecchia" dialettica accentua esageratamente (=astrattamente) il nesso diacronico a scapito del sincronico; l'altrettanto (o quasi) esplicita riforma della "vecchia" logica analitica accentua esageratamente (=astrattamente) il nesso accidentale fra gli enti, a scapito del nesso necessario[15]. Giacché la logica analitica *separa*, ma così facendo si trova anzitutto a separare dal divenire (eccesso: il cui esito consiste nella posizione di immutabili *eterogenei* rispetto al divenire), cercando l'equilibrio nel separare anche da tale separazione (difetto: il cui esito consiste nel negare eternità al divenire stesso); e la logica dialettica *unisce*, ma così si trova ad unire (necessariamente) anche gli enti fra loro (eccesso: il cui esito consiste nella posizione di sincronie che ostacolano il divenire), cercando l'equilibrio nell'unire *solo* al divenire (difetto: il cui esito consiste nella negazione di sincronie che appartengono all'essenza divenire).

Si può però anche dire che il demone della logica dialettica è la volontà *storicizzante* ed è necessario, per rispetto metafisico dell'essenza del divenire e a quello che le appartiene, che a sua volta non passi il segno né, astrattamente, per difetto (soffocando la necessità del divenire con "necessità" ad esso estranee: Hegel, Marx), né, astrattamente, per eccesso (affermando il divenire, ma senza *ragioni* – che, se davvero son tali, cioè *vere*, allora sono *eterne* –, neppure quelle che appartengono al divenire stesso: Gentile).

Tale equilibrio – la ricerca del quale si affaccia del tutto esplicitamente sulla scena del pensiero in Hegel e, inseguito, con il contrasto fra Destra e Sinistra hegeliana (entrambe sbilanciate sui due versanti opposti) – designando in ultimo, particolarmente in Nietzsche, *il grandioso tentativo di perfezione nichilistica*, volto a conseguire l'identità speculativa concreta (inclusiva della differenza loro, in quanto "momenti" della stessa) del Sincronico e del Diacronico. Ove, se il primo senza il secondo è cieco, il secondo senza il primo è vuoto. I due sono l'identico come Divenire. Che è sì diacronia, ma eterna, dunque come coscienza sincronica – trascendentale – della (ferma) Forma del divenire dell'essere e cioè di ogni diacronia specifica (giacché, eterno, il Divenire non diviene). In tale senso la Sincronia è la stessa Diacronia assolutamente (trascendentalmente) intesa.

Così parla il *tentativo* (corrispondente a quello considerato nel § 1).

[15] Come dice Wittgenstein, «una cosa può accadere o non accadere e tutto il resto restare uguale» (*Tractatus logico-philosophicus*, 1.21).

Non a caso, quanto all'eternità del divenire come il vero Assoluto, Nietzsche profetizza il necessario sopraggiungere dell'identità speculativa di Apollo e Dioniso (cfr. cap. VII, § 1): immediatamente identici nel loro essere l'Alfa del divenire del mondo, ecco che già dialetticamente si separano, onde Apollo, scisso da Dioniso, si viene costituendo come l'eterno immutabile che schiaccia il divenire, essendogli ostile e rendendolo impossibile; ove è chiaro, progressivamente, che impossibile è proprio ciò che rende impossibile l'innegabile. Di qui l'irresistibile ricomporsi del Dio sdoppiato e spezzato in sé stesso, sino all'affermazione di Dioniso sì, ma a sua volta separato da Apollo. Si tratta di una cattiva affermazione del divenire: slegato da ogni fondamento eterno, non è che arbitrio e mitologia: così il *relativismo*, tanto aperto e "progressista" quanto cieco e dogmaticamente ottuso. Con il quale si chiude la fase dell'Antitesi (=storia della metafisica come auto-negazione di Dioniso), per cui si passa all'ultima epoca (Sintesi), quella del "superuomo", in cui Dioniso ed Apollo si ri-uniscono come al principio (dopo la duplice separazione loro: dialettica, relativa, interna alla loro eterna Essenza). Non più però *immediatamente* (Tesi), bensì come negazione di tutte le loro negazioni: identità *mediata* la loro (che subentra – *in sé e per sé* – alla loro opposizione doppia, a sua volta successiva alla loro identità immediata).

Ma l'identità in questione – che è un "gran pensiero": il nichilismo ha pur i suoi splendori (pressoché sempre disattesi, tuttavia, dai "nichilisti") – *è impossibile!* Per le ragioni chiarite sopra (=la contraddizione insuperabile di una "sincronia diacronica" o "diacronia sincronica": § 1).

Si ponga attenzione: in generale (indipendentemente cioè dal "sistema" hegeliano), il divenire, dice già Platone, è "unità di essere e non essere". Unità degli opposti, che sono inseparabili nella "guerra" (Eraclito) in cui consiste il mondo, ma *anche* nella coscienza filosofica nella misura in cui pensa il divenire nella sua *forma*. Ma anche in quanto forma, tale unità, come forma della diacronia, non è *pura* sincronia (=non è, *simpliciter*, "ferma"). Giacché è la forma sincronica *della diacronia*. Si tratta infatti dell'unità *dinamica* degli opposti. Ove l'aggettivo risulta pleonastico se si dice che il *divenire* è tale unità (o se con tale unità si nomina cioè l'essenza *del divenire*). Infatti anche Parmenide potrebbe sottoscrivere l'*espressione* come tale, *ma non certo* come definizione "dinamica", non nominando essa, nel suo pensiero, la forma del divenire, ma la verità dell'essere! Che dunque si presenta in quanto tale, per la prima volta, *distinta – non*: avvolta, immersa, intrisa – dalla malattia (che pure è presente in Parmenide – stando a quel che ci resta del suo pensiero nell'interpretazione che *in genere* se ne dà[16]).

Tale forma (del divenire), dunque, definendo il Permanere nel variare, lo nomina – nel nichilismo rigoroso, oltrepassando le sincronie indebite del "sistema" hegeliano – come l'*esser possibile* di *ogni* divenire effettuale. Questa Possibilità (che è al tempo stesso infinita onnipotenza: Leopardi) intanto è Essere in quanto è lo stesso Divenire, dunque unità *dinamica* (diacronica, dialettica) degli opposti, sincronicamente rappresa come "forma". La condizione di possibilità – la "potenza": attiva e passiva (autoctisi, *causa sui*) – di ogni divenire.

Ma così siamo daccapo: una "diacronia sincronica" è contraddizione in termini, i cui costituenti tendono a separarsi: sincronia *e basta* allora, ma così il dialettismo è perduto (il divenire è negato); oppure diacronia *e basta*, ma allora si tratta del divenire empirico (privo del fondamento della sua forma trascendentale, che, se avvistata e ben considerata, sprofonda allora dentro di sé). La sincronia è necessaria all'eternità innegabile del Divenire in quanto verità, ma la diacronia, nonostante il suo essere eterna (in quanto assolutamente posta, non cioè in successione), non cessa, per esser sé, di

[16] «In quel mio scritto [*Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit.] si rileva anche che nei frammenti di Parmenide è presente un'ambiguità di fondo, forse insuperabile. Il mondo in cui i "mortali" credono di vivere è illusione, dice l'Eleata. Ma questa affermazione può avere due significati profondamente diversi. Si intende dire che il mondo, fatto di molte cose che escono dal niente e vi ritornano, è illusione, oppure che è illusione *il modo* [corsivo ns.] in cui i "mortali" interpretano il cambiamento delle cose del mondo, pensandolo appunto come un uscire e un ritornare nel niente?» (E. Severino, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia),* Rizzoli, Milano 1994, p. 275).

mantenere i tratti del dinamismo (diacronia, dialettismo), ma allora: se da un lato il suo (*inevitabile* – dato il carattere di diacronia) *incipit* (si pensi all'hegeliana categoria dell'"essere") non può esser *originaria* "relazione", ché sarebbe sincronia *pura*, dunque fondamento indebito (negazione della dialettica); dall'altro, concependo l'*incipit* non come isolato, ma – già spalancato – come essere originariamente in relazione poietico-dialettica *potenziale* con tutte le altre categorie, diventa inevitabile riferire la stessa acquisizione all'*incipit* (più originario, a sua volta già spalancato) della struttura potenziale in cui s'è fatto consistere il primo *incipit*, ma allora dovendo ripetere l'operazione per un terzo *incipit* e così via all' infinito. Con ciò, intendendo il secondo *incipit* come l'essere attuale in potenza dell'"essere" in quanto primo divenire attuale in potenza e il terzo come l'essere attuale in potenza del secondo "essere" attuale in potenza del primo essere attuale in potenza. (La differenza fra potenza e atto essendo interna all'atto, come insegna Aristotele, sì che se da un lato ogni potenza è pur attuale nel suo stesso esser potenza; dall'altro come ogni diventare richiede l'essere in potenza quel che si diventa, così ogni esser diventato implica l'esser stato in potenza ciò che si è diventato; ma l'essere in potenza, a suo modo, è un attuale esser (già) diventato (in potenza, appunto) quel che si diventerà (l'essere in potenza vecchio da parte di un giovane è un attuale esser già diventato vecchio in potenza), implicante perciò, alle proprie spalle, un correlativo attuale esser stato in potenza quel che si è già diventato in potenza. Come cioè nel divenire (malato), l'atto implica la correlativa potenza; così, essendo questa, a suo modo, atto, essa implica a sua volta una potenza più originaria; la quale, a sua volta…: cfr. cap. II, § 1, *NOTA*).

E dunque – tornando al tema in senso stretto –, o mera sincronia (oggetto di analisi) o infinito diventar altro all'incontrario (a ritroso). In entrambi i casi il tentativo di difendere la posizione di Hegel fallisce, perché, ancora una volta, affiora potentemente in esso la malattia mortale che ne costituisce, mascherata, il fondamento, sin dal primo passo.

Daccapo: *salvo accettare come Radice la contraddizione in quanto necessariamente richiesta dalla verità in quanto Divenire* (o, già in Hegel, in quanto unità necessaria degli opposti nella coscienza o come teoria del significato): vale a dire che *il Primo in assoluto (l'Alfa, che è in potenza l'Intero) è sì diacronia (eterna), non puramente auto-produttiva (ché, altrimenti, il regressus è inevitabile), ma, insieme, sincronia.* Così *l'"originario" esser sé del diventar altro*: eterno sì, formalmente, ma come *diventar altro* e perciò come *eterna* autoproduzione[17], non puramente tale però (pena il *regressus*), bensì *simultanea*. *O il Primo, in cui pur consiste il (la Radice del) divenire, è dunque un non-divenire: è e insieme non è divenire*[18].

---

[17] *La Fonte del divenire non può preesistere alla corrente (anzitutto eterna: eterno risultare di un movimento eterno), che da essa proviene, secondo una configurazione di perfetta o pura sincronia, non portando dunque su di sé traccia alcuna di ciò di cui è il fondamento (che è invece necessariamente richiesta dall'unità necessaria di fondamento e fondato)*. È dunque anch'essa divenire (eterno). Ciò è innegabile – anche nell'occhio del destino che vede la *coerenza* (della follia) del nichilismo. Ma al tempo stesso, *alla posizione* del Divenire (per non scivolare fatalmente cioè nel *regressus* che, a sua volta, la pura diacronia – sia pur eterna – importerebbe: qualsivoglia *incipit* non potendo essere *un'immediatezza non mediata a sua volta*), è necessaria la *sincronia*. Ed ecco la (contraddittoria) forma trascendentale del *diventar altro* come un *esser sé.* ("Divenire eterno": o si tratta di un puro significare sincronico, ma allora non può esser fonte o radice di diacronia alcuna e l'espressione nega se stessa; oppure è un significare (sia pur eternamente) diacronico, la cui presunta "originarietà" precipita allora dietro o dentro di sé all'infinito, daccapo auto-negandosi. Se, per evitare tale infinito cadere, si ritenesse di doverne *congelare* un livello, rendendolo puramente sincronico, si perderebbe per strada la diacronia. Né, aggiungiamo, presentandosi l'espressione, come Forma del divenire, può valere per essa la distinzione tra forma e contenuto – nel qual caso, per altro, dovendo ripetere la stessa distinzione per la seconda Forma e poi per la terza ecc…). Cfr. nota seg.

[18] Tuttavia, bisogna pure riconoscere che la contraddizione in parola ha ancora modo di mascherarsi (per qualche tempo almeno, comunque a indagini teoretiche meno esigenti) in formule del tipo: "eterno è il divenire", o "l'unico eterno è il divenire". (Le abbiamo usate frequentemente anche noi e anche in questo libro: legittime, quindi, a patto che si sappia non, semplicemente, che portano in sé la contraddizione originaria, ma che, appunto portandola, sono a loro volta contraddittorie – per il nichilismo medesimo, se inconsapevolmente non le occultasse a se stesso). Presentando cioè la diade "divenire eterno" come di per sé non problematica, tanto meno contraddittoria (sì anzi, dopo la "morte di Dio",

(In ogni caso il concetto di Hegel – ed eventualmente di altri, *comunque nella terra isolata dal destino* – dell'unità necessaria degli opposti *non* come pura teoria del divenire, ma come teoria del significato, sorge stravolta da quella: in guisa che, la pur profonda intuizione – che rende Hegel un gigante rispetto alla filosofia analitica, che non l'ha mai capito (da Russell a Popper) –, se da un lato esprime *simpliciter* l'evidenza-guida della storia dell'Occidente, dall'altro – in quanto teoria del significato (da cui il contraddirsi di ciò che viene isolato) –, nascendo nella malattia, si risolve in una fede o volontà: in «un grande presupposto»: Severino).

2. HEGEL COLPITO AL CUORE (DA SE STESSO)

Ritorniamo ancora sul grave inconveniente denunciato.

Ribadendo che l'Alfa hegeliano in potenza (assunto come esempio, giacché il discorso vale per qualsivoglia forma di immanentismo dialettico – quello "statico" essendo afflitto da una contraddizione anche più grave, perché meno coerente), anzitutto, non può essere inteso come la pura categoria dell'"essere" *isolata*, altrimenti Hegel riprodurrebbe lo stesso errore criticato all'amico Schelling: dalla "notte" assoluta non si può cavare colore alcuno (dal puro indeterminato, nessuna differenza: *ex nihilo nihil fit*). Dunque è necessario pensare che l'"essere", essendo l'Idea in potenza (come questa lo è dello Spirito), contenga già in sé, *in qualche modo*, la totalità dell'Idea: *in potenza,* appunto. (O l'"ultimo", in qualche modo, è lo stesso "primo" – e viceversa).

Ora, in quanto diacronia, costituendosi cioè necessariamente come autoproduzione (dialettica) – sia pur eterna –, la categoria dell'"essere" è necessario che sia intesa – *originariamente* intesa – come *l'Idea stessa in potenza*: non un fiore chiuso in sé, ma già aperto (=*risultante*) – virtualmente. Ma, allora, costituendosi come un volume o una struttura semantico-ontologica: l'Idea stessa, *attuale nel suo stesso essere in potenza*, implicante, per intrinseca conseguenza (se non si vuole sostituire la diacronia con la pura sincronia, oggetto platonico simultaneo di dialettica del *solo* pensiero) , una radice (un secondo "essere"), la quale, all'interno dell'essere in potenza da parte del primo "essere",

---

necessaria). Salvo che tale "eternità" implica necessariamente quella *sincronia* che, se è vero che di quella non è senz'altro un sinonimo (il concetto di autoproduzione eterna – divenire o diacronia eterna – non è infatti immediatamente autocontraddittorio: dal neoplatonismo a Hegel, mentre lo è quello di "diacronica sincronica"), tuttavia è proprio ciò che la nichilistica *struttura originaria della "verità" in quanto divenire* non può non richiedere (e cioè un eterno sincronico/non poietico): il cui *incipit* (*inevitabile* – in quanto radice *del divenire*), infatti, nel suo *essere in potenza l'Intero* (anzitutto categoriale, formale) è necessità che ne sia *originariamente* in (potenziale) relazione (dialettica – dato che l'Intero è il Divenire; comunque già con Hegel). Se infatti l'eterna relazione dialettica, sia pur (riferendoci di nuovo a Hegel) all'interno della categoria dell'essere in potenza, senz'altro *risultasse* (=eterna diacronia, nessuna sincronia), allora l'*incipit* (prima categoria), *non* essendo in *originaria* (sincronica) relazione (neppure potenziale – ché altrimenti, come tale non *risulterebbe*) anzitutto con la seconda categoria (e, tramite essa, con tutte) – onde non fosse l'*incipit* in quanto *originaria* (=sincronica, simultanea) relazione dialettica con l'Intero, ma l'*isolata e immediata radice* –, ne sarebbe, come tale, separato; dunque inetto a esplicarsi nelle categorie (=a diventarle); perciò si richiederebbe che tale *incipit* non sia la "notte" di Schelling, bensì *originariamente* in relazione. Nel qual caso, originariamente spalancato come struttura virtuale, porterebbe in sé una radice – più elementare e interna all'*incipit* nel suo essere inteso in originaria relazione potenziale con l'Intero –, a sua volta in originaria relazione, per evitare l'isolamento, come essere in potenza l'Intero – ripristinando cioè *in forma minor*, la stessa situazione di partenza –, e dunque, per la maggior originarietà rispetto al primo, come essere in potenza l'essere in potenza in cui questo consiste – e così via all'infinito. Celebrare la pura diacronia, *ancorché eterna* (dunque sincronica), significa renderla perciò impossibile. Ma, appunto, fermare il *regressus* significa assumere l'Alfa come *originariamente* (simultaneamente) dialettico, e dunque come sincronico ("originarietà": ecco la sincronia eterna) e, appunto, *insieme*, diacronico (dialettico, auto-produttivo). Eternamente sincronico *e* diacronico (=eterno è il divenire). Qui, la maschera – a fronte del cerchio quadrato –, diremmo, cade. (La "maschera": il concetto "innocuo" di "sincronia potenziale"; perciò, nel suo essere attuale *in potenza*, diacronica: è il nascondiglio che rende apparentemente non contraddittorio il concetto di "Divenire eterno" e non un mero presupposto il concetto hegeliano (nichilistico) di "unità degli opposti" come teoria del significato).

non può non essere a sua volta, e per la stessa ragione, originariamente "spalancata" e cioè in originaria relazione in potenza queste relazioni in potenza, dunque (in quanto e daccapo *risultato attuale, sia pure in potenza*: la struttura *in potenza* non deponendo perciò stesso il suo carattere auto-poietico/dialettico) portando in seno un terzo "essere" che, sempre per lo stesso motivo, sarà in originaria relazione potenziale con le relazioni potenziali delle relazioni potenziali in cui consiste il primo essere, nel suo essere in potenza l'Idea – e così via, retrocedendo all'infinito.

In altre parole: per evitare l'inconveniente di Schelling, è necessario porre come Alfa del "sistema" non già l'"essere", ma la stessa (contraddittoria) unità *sincronico/dialettica* della totalità delle categorie in cui è *potenzialmente* tracciata, in *simultanea*, la *diacronia* dell'eterno movimento dialettico in cui si produce l'Idea come eterno risultato. In tale quadro sincronico potenziale (ma *attuale* nel suo esser potenziale) di diacronia (ove "sincronia" – simultaneità – vale come forma trascendentale della diacronia: forma *ferma,* cioè non-diveniente del divenire – perciò autocontraddittoria – in quanto unità *simultanea* degli opposti nella coscienza) si dà dunque il seguente dilemma: o la relazione fra le categorie è originariamente posta e non risulta *in alcun modo*, ma allora la diacronia sparisce, come pure, restando la pura sincronia, la differenza stessa con Platone (e ritorna il primato dell'atto); oppure l'essere, all'interno di tale dimensione potenziale, come vuole Hegel, è in (eterna) relazione esclusivamente *dialettica* al nulla e a tutte le altre categorie, ma allora, in quanto è radice *produttiva* (è evitato lo spettro di Platone), ritorna *da un lato* lo spettro della "notte" metafisica da cui non può scaturire nulla e *dall'altro*, per evitare la rivincita di Schelling (ma così passando da Scilla a Cariddi), ci si trova costretti a riconoscere, ripetiamo, che l'essere, non isolato, è *potenzialmente* in originaria relazione dialettico-poietica con tutte le categorie: un divenire in potenza che, sia pur come divenuto/attuato (e anzi proprio perciò), esige per conseguenza – alle spalle di sé, cioè di tale attuale dimensione potenziale – un essere "più profondo" (un secondo essere), che è a sua volta *la stessa* unità in potenza di tutte le categorie, dunque unità in potenza dell'unità in potenza (a mo' di scatola cinese o mappa di Royce), e questo a sua volta… In tal modo e per conseguenza, rinviando *ad indefinitum* l'effettiva auto-produzione. Più in generale, guardando a questo secondo versante (il primo, quello "platonico", non avendo alcuna voce in capitolo se non per contrasto): ogni divenire in potenza, essendo *attuale* nel suo stesso essere potenziale, richiede un essere in potenza il proprio essere attuale in potenza: potenza dell'essere in potenza e così via; analogamente l'essere (E) hegeliano, che richiede di non essere isolato, ma di essere già tutta l'Idea in potenza. Salvo che, sia pur all'interno di tale attuale configurazione potenziale, la relazione fra l'essere e le altre categorie non cessa di avere natura dialettica; di modo che ci si trova a dover affermare che anche l'essere che è la radice di tale volume potenziale importa lo stesso problema, costituendosi *eo ipso* come un secondo essere (E') – rispetto al quale il primo, nel suo essere in potenza l'Idea, è atto –, *che è a sua volta in potenza l'essere in potenza l'Idea* ecc. ecc. Così, il *primo* essere, che – per escludere di generare quello che non può – va inteso come essente in potenza tutta l'Idea, importa – all'interno di questa attuale dimensione potenziale – un *secondo* essere che – per escludere, parimenti e a sua volta, di generare quello che non può – non può non essere inteso a sua volta attualmente in potenza l'Idea in potenza, avendo perciò in sé un *terzo* essere (E'') che, daccapo, è attualmente in potenza la potenza dell'Idea in potenza ecc. ecc.[19].

[19] E insomma, se l'Idea (come totalità categoriale) è potenzialmente inclusa nell'essere, allora questo non può essere indeterminato, avendo appunto già in sé tale "progetto" (che, sia pur come "progetto", *non depone il proprio carattere produttivo, diveniente*: cfr. cap. II, *Nota*). Onde si ripete il dilemma per cui, o all'interno della potenza, la relazione, ad es., fra essere e nulla, in quanto (sia pur eternamente e potenzialmente) *risulta*, non è originaria, sì che l'essere originario *non* è in relazione al nulla, dunque è immediata indeterminatezza pura dalla quale allora non può scaturire nulla; oppure l'essere è già in questa relazione; onde la relazione, sia pur virtualmente assunta, non è un risultare, ma è *data* (Platone). Tacendo della *reductio* che inevitabilmente si apre, qualora si ponga mente che, per evitare *l'esito schellinghiano o platonico* – che è dire, rispettivamente, il Vuoto e la Stasi – diventa indispensabile pensare che l'essere (E), che è *attualmente* in potenziale e originaria relazione (contro Schelling) dialettica (contro Platone, per il quale "dialettico" è solo il pensiero) col nulla (e con tutte le altre categorie) – onde l'"essere", prima categoria, è questo globale volume semantico-ontologico, come tale, sia pur potenzialmente, *risultante in atto* – porta in seno (o richiede alle proprie spalle) necessariamente un secondo, più elementare "essere" che, come la mappa di Royce, per le stesse ragioni per cui il primo

(Questo, mettendo naturalmente in risalto la diacronia; ché altrimenti resta il lato sincronico, per il quale i nessi, simultanei, sono "dati", oggetto di analisi – o della dialettica, sì, ma del *solo* pensiero – con buona pace del primato *ontologico* della potenza e cioè dell'anima stessa dell'hegelismo).

Giacché la Forma trascendentale del divenire può presentarsi fin che si vuole come "sincronica" ("ferma", "permanente" nei suoi tratti simultanei), ma essendo pur sempre la forma *del divenire*, non può non portarne traccia (v. nota 17). Onde questo tentativo di porre l'unità degli opposti nella coscienza come forma sincronica della diacronia è destinato a fallire, stante che entrambi i costituenti si presentano come l'Intero. Eterno è il divenire? Dunque identità di eterno e divenire? Ma tale eterno, in quanto è (il) divenire (stesso) non può non costituirsi, come eterno auto-prodursi, a partire da un *incipit* inevitabilmente sincronico/immediato (nel senso di una sorta di diacronia "congelata", punto di partenza potenziale immobile del suo eterno realizzarsi in atto), giacché altrimenti essa sarebbe a sua volta l'atto di una potenza più elementare e così via. O il punto di partenza non può essere il "semplice" (l'essere di Hegel, l'Io immediato di Gentile), da cui non può scaturire nulla (pretendendo al tempo stesso di essere lo stesso Tutto – in potenza), *ma la struttura stessa dialettico-analitica* (cfr. cap. IV, § 1) in cui consiste il Divenire in potenza: non in quanto risultato eterno di un divenire eterno, altrimenti non si finisce più di precipitare all'indietro, ma eternamente "data": *diacronia sincronica* o *successione simultanea*: *una contraddizione (derivata) richiesta dal fondamento della contraddizione originaria in quanto Divenire.* Il che significa che *è necessario e insieme impossibile* che il Divenire/Verità si costituisca come eterna auto-produzione e cioè che, metafisicamente, *il Primo volto della diacronia abbia natura sincronica*. *Che l'originaria relazione poietica dialettico/diacronica sia sincronica. Cioè a dire "data"* (= l'opposto di un eterno risultato di un movimento eterno) *come diacronia*. *Una diacronia "dipinta", non prodotta; una sincronia costituita di legami diacronici.* Si diceva (§ 1): *l'originario in potenza.*

Più semplicemente: l'Alfa come attuale essere in potenza del Tutto è forse a sua volta da concepirsi come un "risultato" (atto di una potenza più originaria)? Se, per evitarne la natura sincronica, si risponde di sì, si apre il *regressus*; per sfuggire al quale non si può che rispondere di no, accettando *eo ipso* che tale struttura di partenza non sia a sua volta il risultato eterno di un movimento eterno (non essendo altrimenti l'essere in potenza *del Tutto*), ma sia eternamente *data*: un attuale essere in potenza che non risulta da un essere in potenza più elementare: *sincronia della stessa diacronia*. (D'altra parte, se fosse l'opposto, potrebbe forse risultare a partire da una Radice (R) isolata e a sua volta non relazionata, dunque assolutamente indeterminata? No di certo. Dunque originariamente e attualmente relazionata come divenire divenuto potenziale a partire da, o sul fondamento di, una Radice più elementare (R') a sua volta già dialetticamente relazionata in potenza… –, ma questa è, daccapo, la via del *regressus*).

(E si ripeta un'ultima volta – al di là dell'aggravante problema hegeliano specifico circa l'Indifferenza che non può generare la differenza[20] – che esser in potenza (qualcosa) è esser in potenza

è quel volume, è a sua volta l'intero medesimo volume, in quanto attuale essere in potenza l'essere in potenza l'Idea. È così imboccata la discesa agl'inferi. Ancora: l'essere categoria, che è in atto, per non ridursi alla famigerata "notte" o alla pura sincronia con le altre categorie, va inteso come attuale (e cioè *attuato*) essere in potenza il nesso dialettico di tutte le categorie, ove tale essere in potenza – per lo stesso motivo – richiede un essere/*incipit* che, non isolato a sua volta, è attualmente in potenza il divenire divenuto di tutte le categorie ecc. ecc. Come, in chiave dialettica, l'Idea implica che l'essere (E) sia in potenza tutta la struttura dialettica dell'Idea, così tale essere (E) implica un essere (E') più originario che è in potenza l'essere (E) che è in potenza tutta l'Idea, il quale E', a sua volta, implica un essere (E'') che è in potenza l'essere (E') che è in potenza l'essere (E) che è in potenza tutta l'Idea ecc. ecc. Un produrre quindi che – per escludere la Notte di Schelling e la Stasi di Platone –, cercando, di contro e a tutti i costi, *relazione e movimento*, anziché procedere in avanti, cade all'infinito alle proprie spalle.

[20] Ma lo è davvero un aggravante? Giacché *qualsivoglia* "sistema" dialettico (si pensi a Gentile e al suo Io immediato/sentimento: cap. IV, § 3) è segnato in partenza da questo problema: o la relazione è originaria (simultanea, non-risultante), ma allora la dialettica si fonda sul proprio opposto (sincronico); oppure risulta –, ma da che cosa? Non da una relazione (ché saremmo daccapo), dunque da un'immediatezza/indeterminatezza. Che se per Hegel vale l'"essere" in quanto "notte" schellinghiana, in Gentile, oltre a ciò (la sua "notte" è il "sentimento"), significa – s'è visto – l'ammissione di un contraddittorio essere presupposto (naturalismo). Si tratta di una contraddizione (*derivata*) che il nichilismo, cui essenzialmente appartiene, è destinato infine a guardare in faccia. (La contraddizione *originaria*, madre di ogni altra,

un divenire (=essere in potenza quel che si diviene: nelle sue distinte fasi, ancorché ipotetiche e meramente possibili, le quali, per essere in potenza, non perdono il proprio carattere "diacronico": cfr. cap. II, § 1, il rilievo in parentesi a metà della *Nota*) e perciò essere *in atto* tale divenire in potenza che, sia pur come divenuto (*e anzi proprio perciò*), in quanto divenire esige un essere in potenza più originario e così via; giacché, nell'orizzonte del divenire, laddove c'è un "atto" – dunque, in questo caso, un divenire in potenza bensì, ma attuato ("divenuto") nel suo stesso esser in potenza –, là, necessariamente, c'è l'essere in potenza correlativo v. cap. II, § 1 *NOTA* per intero.). Sì che, *se si evita la contraddizione fondamentale* (sia pur derivata), appartenente come tale al Divenire (e cioè *il Fondamento come sincronia diacronica o diacronia sincronica*), allora: *o* il nesso categoriale si risolve nell'*analisi* della pura sincronia categoriale e il dialettismo – l'anima dell'hegelismo – è perduto; *oppure* resta il dialettismo, a sua volta puro, che allora richiede, come per ogni divenire (eternamente) attuale, sia pur in potenza, una potenzialità correlativa più originaria *et sic in indefinitum* – restando impensabile l'altra "soluzione" e cioè che la differenza sorga dall'assolutamente indifferenziato (sia esso l'"essere" categoria di Hegel o l'Io immediato/sentimento di Gentile). Evitare entrambi i corni significa andare incontro, come detto, all'accettazione della contraddizione in cui consiste la *successione simultanea*.

Ed è appunto, diciamo, questa *sincronia diacronica* quell'implicita «unità che [a fronte di un isolamento, di una scissione] avrebbe dovuto rimanere indivisa»[21], ciò che Hegel tacitamente presuppone (e che Severino porta allo scoperto), giacché esplicitamente non la può ammettere! Questa, la ragione per cui Hegel non dice «*perché* la separazione provoca la contraddizione»[22]: perché non può ammettere – necessariamente tuttavia presupponendolo – ciò che contraddice l'essenza del metodo: *l'originarietà* (simultaneità) *non risultante dell'unità dinamica* (diacronica, risultante) *degli opposti* – che quindi non solo contraddice il metodo, essendo anche contraddizione in termini: un cerchio quadrato. Parlando dunque di "separazione" e del contraddirsi conseguente del "separato", Hegel presuppone una duplice contraddizione: la negazione (per lui impossibile) della dialettica e la negazione *simpliciter* (non da parte della "ragione" rispetto all'intelletto) del principio di identità/non contraddizione.

E dunque: la malattia (la convinzione del diventar altro) che affligge e avvolge l'intuizione hegeliana della necessaria unità degli opposti (nella coscienza o come teoria del significato) non può non farsi sentire, stravolgendone il senso, rivelando infine esplicitamente – analogamente a come accade, *mutatis mutandis*, per l'"esistenza inesistente" di Leopardi (cap. II, § 1), come per l'ERU di Nietzsche (cap. III, § 2) e l'Io immediato di Gentile (cap. IV, § 3) – quell'*impossibilità* che da principio si presenta vestita addirittura di "necessità". E si badi, si tratta di un'impossibilità che sorge *ab intra*, non già come risultato di una critica esterna. Come accade a Leopardi e poi a Nietzsche e Gentile, anche in Hegel (in *ogni* forma di immanentismo moderno, dialettico), stiamo vedendo, lo sviluppo rigoroso del suo pensiero conduce – a partire dalla Follia che lo sorregge – a conclusioni

---

consistendo nel pensare *l'identità dell'ente e del niente* attraverso l'interpretazione "ovvia" e mascherante del divenire come diventar nulla e da nulla). *E tuttavia*: l'"aggravante" è tale rispetto al senso generale del divenire, per cui – indipendentemente dall'aporetica questione dell'*incipit* hegelo-gentiliano – *essere* in potenza qualcosa significa essere, in tutte le sue possibili fasi (che, se rispetto all'atto sono tutte contemporanee e cioè tutte "in potenza", all'interno della potenza mantengono invece il carattere di divenire, benché divenuto: cfr. cap. II, § 1, *Nota* e cap. I, nota 42), un *divenire* in potenza quel qualcosa e dunque l'*attuale* (attuato) essere quel divenire in potenza; risultato in atto (sia pur in potenza), dunque divenuto, che, in quanto tale, implica un essere in potenza tale (attuale e divenuto) divenire in potenza e così via. *O l'atto in cui consiste un certo divenire in potenza implica il suo stesso essere in potenza, che è però a sua volta e a suo modo atto...* (Un'aporia, se non andiamo errando, riguardante il concetto stesso di "potenza" (e "atto") – da Aristotele ad Heisenberg – e che dunque colpisce al cuore l'interpretazione ontologica del divenire dai Greci a oggi (dunque l'intera cultura – che è dire la vita! – ormai planetaria). Uno smascheramento che, ci pare, possa affiancarsi alla critica svolta da Severino (in particolare in *Fondamento della contraddizione*, cit., Parte I, cap. V) relativa alla "folle" concezione aristotelica dell'essere in potenza i contrari (*Metafisica,* IX, 9, 1051a) riferito a un divenire non necessario. Si badi: *aristotelicamente* "folle": infatti il concetto in questione si trova a predicare gli opposti *de eodem sub eodem*. Cfr. F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza,* cit., cap. V, § 8).

[21] E. Severino, *Gli abitatori del tempo,* cit., p. 66.

[22] *Ivi.*

hegelianamente inaccettabili, perché contraddittorie, cioè tali da smentire quello stesso che si afferma (in quanto: 1) esito "platonico"; oppure 2) come *incipit* schellinghiano; oppure ancora 3) come contraddizione non dialettica, ma *simpliciter*). Che perciò sin da principio porta tacitamente in seno la propria auto-negazione.

Ma c'è dell'altro.

3. NECESSITA' E IMPOSSIBILITA' DELLA "STORIA IDEAL ETERNA"

L'ontologia hegeliana è "determinista"? A suo modo (grandioso e unico), certamente sì. Ebbene, come anche già chiarito, ribadiamo qui, anzitutto, che il "determinismo", in ogni sua forma – da Democrito a Spinoza a Hegel allo stesso Marx – è un'autocontraddizione. Che, come ogni contraddizione – lo è anche per il nichilismo, che finisce infatti per liberarsene, donde la maggior coerenza di Heisenberg rispetto ad Einstein –, si trova a negare implicitamente quello che afferma alla luce del sole. Il determinismo" cioè – dunque anche il "determinismo dialettico" hegeliano –, non avvedendosene, afferma l'impossibile (dal proprio stesso punto di vista). È infatti impossibile che, nel divenire, l'ancor *nulla*, stringa, in quanto tale, un nesso *necessario* con il già esistente. Il suo nulla ontologico importa inevitabilmente il nulla di qualsivoglia legame prestabilito e cioè di qualsivoglia "impegno": l'ancor nulla (e l'ormai nulla) è per essenza "disimpegnato" e, in questo senso, *libero* (=contingente). Laddove il "determinismo", in quanto è tale, assume come assolutamente *legato* l'assolutamente *slegato*.

> La fede nell'esistenza del divenire, dove gli enti provengono dal loro essere stati niente e vi ritornano, implica necessariamente […] l'inesistenza di ogni nesso necessario tra gli enti; proprio perché se ciò che ancora o ormai è un niente fosse necessariamente legato al già o ancora esistente, esso non sarebbe un niente. Per tale legame quel presunto niente si trasformerebbe cioè in un ente: in quanto così legato, esso, che dovrebbe essere un (ancora o ormai) niente, esisterebbe già negli enti già esistenti ed esisterebbe ancora negli enti ancora esistenti. Dire che un niente è legato all'ente significa dire che il legame è niente. Ma se si tien fermo che il legame non è un niente, allora ciò che è legato, e che si vorrebbe tener fermo come un niente, non può essere un niente, ma è un ente[23]

Concepita sotto il segno del divenire (il *protologico* della totalità della terra isolata[24]), la "verità" (il divenire stesso assolutamente posto) non può non esser intesa come un *diventar sé*. Così il "primato della potenza" subentra necessariamente al "primato dell'atto" (=trascendentismo): due contraddizioni, nell'occhio del destino, ma la prima – rispetto alle premesse comuni – più coerente della seconda, in cui la "verità" (bell'e fatta) annienta il divenire, mentre nella prima (immanentismo) il divenire è inteso, e così valorizzato, come il divenire della stessa "verità", concepita, circolarmente, come un *arrivare* a sé. Divenendo (in atto) quello stesso che è (in potenza) – sì che, proprio "diventando sé", essa diventa *altro da sé* (v. nota 13).

---

[23] E. Severino, *Immortalità e destino,* Rizzoli, Milano 2008, p. 81.

[24] Lo stesso principio di non contraddizione si presenta infatti essenzialmente coordinato (dunque subordinato) all' «l'evidenza stessa del diventar altro» (E. Severino, *Dike,* cit., p. 343): "l'ente è quando è, quando non è non è". Perciò «questo principio viene quindi negato, dal pensiero del nostro tempo, nella misura in cui esso si presenta, nella tradizione dell'Occidente, come una verità definitiva che, esterna al divenire – cioè in quanto essa è l'esser sé che alle cose in quanto esistono nell'Immutabile e non nel mondo compete –, rende impossibile il divenire pur avendolo assunto come evidenza innegabile» (*ivi*). O l'"opposizione" dell'essere e del nulla, sul fondamento del divenire, «è la sostanza del "principio di non contraddizione", ossia della regola fondamentale che il nichilismo à a sé stesso. Giacché questo principio afferma sì che un ente non è altro da sé, ed è sé stesso, ma lo afferma *sin tanto che è*» (*ibid.,* p. 329).

Se il destino della verità scorge in ciò «la Follia dell'*arrivare* a sé»[25] – stante che il destino, in cui il Tutto concreto consiste, non è il risultato di un movimento poietico, ma l'esclusione di ogni *poièsis*, nel suo infinito apparire dell'apparire di sé: l'inconscio più profondo del "mortale" (mentre il destino *formale* è la struttura originaria della verità, lo sfondo permanente, il cui *necessario apparire* accoglie in ogni "uomo" il sopraggiungere della terra, dunque anzitutto dell'isolamento di questa, restando perciò contrastato e per lo più non testimoniato e anzi considerato come nulla) –, il concetto isolato della verità (dunque il nichilismo), trovandosi a dover necessariamente affermare tanto la "verità" (la cui negazione sarebbe immediata autonegazione), quanto il diventar altro (l'"evidenza" immediata), non può non portare alla luce quella grandiosa interpretazione della storia del mondo (che si presenta per la prima volta appieno in Hegel, ancorché connessa con sincronie estranee al divenire) come Circolo della verità nel suo venire – autoproducendosi eternamente e storicamente – a sé.

Non è dunque l'uomo che arriva alla verità, né la verità all'uomo, ma la verità – *nell'*uomo – arriva a sé – l'uomo (al culmine dell'umanità, il Filosofo) essendone l'autocoscienza. In Hegel, cioè, Dio pensa sempre (come in Aristotele), ma: 1. Non sempre pensa sé *come sé* (giacché in fondo non c'è pensiero d'*altro*); 2. Se pensa sé come sé non pensa – non può pensare – sé *totum simul*; 3. Non pensa (sé) se non nell'uomo.

Anche al destino alla verità – la verità autentica (non la "verità" isolata, nichilistica) – l'"uomo" *non arriva*, dovendo per conseguenza compiere un tragitto che si svolga nella non-verità, ove «è impossibile che la non-verità conduca alla verità, cioè ne sia il fondamento»[26]; né la verità, a sua volta, arriva o si avvicina all'"uomo", sopraggiungendo per conseguenza «nella non-verità dell'esser "uomo", ossia nella coscienza che appartiene all'errare [sì che] sarebbe cioè pensata ed accolta dall'errare […] E l'impossibilità che la verità arrivi all'"uomo" è l'impossibilità che la verità abbandoni sé stessa, esca da sé e finisca, finisca nella non-verità. Non vi si arriva e non se ne esce, perché il *si* che dovrebbe arrivarvi e uscirne è la non-verità»[27].

Diciamo allora: la "necessità" (inautentica) della (affermazione della) "verità" e, insieme, del diventar altro (dunque infine della "verità" *in quanto diventar* altro dell'altro), escludendo – come insegna irreversibilmente l'idealismo hegeliano – che l'"uomo" arrivi ad essa e che essa arrivi all'"uomo", sul fondamento del "movimento" evidente, sostiene che il divenire del mondo, al fondo dell'oceano di eventi che accadono, consiste nel movimento in cui è *la "verità" stessa che arriva a sé*.

Chiediamo allora: scontata la denuncia della Follia da parte del destino, può il nichilismo – sulla base del proprio apparato concettuale – permettersi di trattare come un teorema questa tesi? Che è chiedere la legittimità dell'esistenza della "storia ideal eterna" (alle spalle e come fondamento della "storia che corre nel tempo"): la legittimità che nei precedenti capitoli è stata più volte da noi invocata come irrinunciabile – dunque necessario – "hegelismo" da parte del *nichilismo perfetto*.

Uno sguardo più profondo in merito mostrerà che tale *necessità*, necessariamente confermata, si presenta al tempo stesso come *impossibile*. (E siamo daccapo: ovunque trovi sbocco rigoroso, il concetto del "diventar altro" trova sé stesso, cioè la propria immediata autocontraddizione).

Anzitutto a partire dalla *necessità impossibile*, testé rilevata, circa la *diacronia sincronica* dell'Alfa del "sistema" (o della "storia ideal eterna" e, logicamente, a seguire, della storia nel tempo). Ma, dicevamo, c'è di più.

Non è forse il nichilismo medesimo (pur senza averne chiare le ragioni teoretico-metafisiche di fondo) a oltrepassare sé stesso nella forma del "determinismo"? In quanto cioè movimento "necessario", onde la conseguenza è univocamente impegnata dalla premessa, secondo quel passaggio dall'implicito all'esplicito (*idem per idem*), in cui, come dice Hegel nell'*Enciclopedia* (§ 88), consiste la stessa dialettica (che, anziché procedere dall'implicito all'esplicito *simpliciter* – analisi *stricto sensu* –, vi procede *per via di negazione*, comunque necessariamente: onde esser sé

[25] E. Severino, *L'intima mano*, cit., p. 148.
[26] E. Severino, *Dike*, cit., pp. 169-70.
[27] *Ibid.,* p. 170

(analisi) *diventandolo* (dialettica). (Perciò, si diceva, se in questo senso la dialettica è interna all'analisi; considerato l'Intero come (eterno e storico) movimento dialettico, si ha l'inverso e cioè che è l'analisi interna alla dialettica: reciprocità assoluta e, infine, identità di diacronia e sincronia – da cui l'*antinomia* rilevata ai §§ 1 e 2 e alla *Nota* intermedia di questo capitolo).

Si chiede allora: la "storia ideal eterna" è impossibile perché il "determinismo" è contraddittorio, oppure perché la "verità" in potenza non è davvero tale, sì che ci si trova a muovere piuttosto dalla non-verità, perciò dall'errore, non potendo dunque in nessun caso conseguire la "verità" (il non-vero non potendo essere il fondamento del vero)?

Ma le due ragioni sono *una sola* ragione: il divenire, sia pure eterno, richiede creazione (dal nulla) e annullamento (dell'essere), sì che, rispetto al suo essere in potenza, l'atto correlativo è nulla; anche se le categorie sono intese come "eterne", ebbene sarà nulla la loro connessione (esistente solo in potenza), così come si annulla via via il loro isolamento reciproco. Ché se questo fosse originariamente nulla, dunque quello originariamente esistente, *allora non ci sarebbe autoproduzione alcuna*! Che invece c'è (Hegel), dunque creazione e annientamento, dunque uscire e tornare (eternamente nell'Idea; storicamente nel mondo) nel nulla. Dunque nessun legame necessario fra premesse e conseguenze, ma *assoluta contingenza*.

In tal guisa il "sistema della verità" in quanto divenire implica necessariamente la *necessità* e, insieme, la *contingenza*: sistema della Contingenza (o del Caso): *necessità della contingenza* (concetto correlativo a quello di *sincronia diacronica*: §§ 1-3).

E dunque se l'uomo non può arrivare alla verità, né la verità all'uomo, neppure lo può la verità a sé stessa (secondo il primato della potenza che necessariamente oltrepassa il trascendentistico primato dell'atto). Ma il diventar nulla e da nulla è, per il nichilismo, verità indiscutibile. Esigente come tale il suo sollevamento al rango di sistema, come tale "necessario", in cui la "verità" (l'*incipit* in quanto Dioniso in potenziale correlazione dialettica con tutte le sue stesse determinazioni categoriali – chiudendo gli occhi sulla necessità di porne l'eterna diacronia come sincronica) *diviene quello che è* (logicamente e storicamente). Verità e diventar altro (sé); anche: "verità" ed "esser sé" nel segno del diventar altro (diventando sé). Tanto necessario, quanto impossibile[28].

Il che appunto se per un verso mette in ginocchio il "sistema" hegeliano, per un altro rende impossibile lo stesso "sistema" dionisiaco, pur necessariamente richiesto. Posto infatti, ribadiamo, che il divenire è verità innegabile, esso implica se stesso come "struttura originaria", in quanto negazione della totalità delle sue negazioni (la storia della metafisica), dunque inclusiva della totalità dell'errare, secondo una connessione dialettico-poietica che si rivela tuttavia impossibile. E non solo nello sguardo del destino, ma è possibile – e in ultimo anzi inevitabile – che appaia al nichilismo stesso, laddove ci si avveda che il fondamento dell'oltrepassamento di ogni forma di "determinismo" consiste nella tutela dell'opposizione di nulla ed essere (o nella tutela dell'identità con sé del nulla), non in quanto principio della vecchia metafisica, ma in quanto condizione immanente dell'essere e del manifestarsi del divenire. Ora il "determinismo" viola tale opposizione, perché per esso l'ancor nulla c'è già e l'ormai nulla c'è ancora: entificazione del nulla, negazione del divenire.

In qualche modo il problema era già stato avvistato (cap. II, § 1, *NOTA*) a proposito del principio di indeterminazione di Heisenberg, per il quale la casualità degli eventi non può tuttavia riguardare la sequenza dei formalismi concettuali (*mutatis mutandis*: la "diacronia categoriale" in Hegel e nella nichilisticamente rinnovata *Scienza della logica*) con la quale Heisenberg consegue tale principio e per la quale il nesso fra premessa e conseguenza consiste in un'implicazione *necessaria*. Vale a dire

[28] Ciò significa che, in Hegel, la "tesi" – sia A – può dirsi "contraddizione della verità" (in linguaggio severiniano) *solo nelle intenzioni* (di Hegel stesso); nel senso che a suo modo (cioè in potenza), l'Alfa è lo stesso Omega. Il che, stiamo dicendo, è però impossibile: partire dalla separazione del vero da sé (c'è di mezzo l'abisso del nulla) significa partire dall'errore (da un vero e reale isolamento di A), non potendo perciò conseguire se non errori. Il che significa che A non è "contraddizione della verità" più di quanto lo sia non-A: che è appunto (dice Hegel) la *Darstellung* – la manifestazione – dell'errore in cui consiste già A in quanto isolato. Sì che la vera e conseguente sintesi (che Hegel maschera) è: A è non-A: dall'esser altro in sé (A isolato) al diventar altro per sé (A diventa non-A, sparendovi), all'esser altro per sé (A =non-A: non-A è l'esser diventato da parte di A)

che a fondamento dell'affermazione dell'indeterminismo ci sarebbe il "determinismo"! Un po' come dimostrare l'impossibilità di dimostrare; oppure dimostrare necessariamente che tutto è caso.

Sì che o si lascia cadere la necessità delle implicazioni concettuali (e, *mutatis mutandis*, il "determinismo" dialettico della "storia ideal sterna", in cui consiste il "sistema" della verità in quanto Divenire), oppure si riconosce che il caso riguarda solo l'empiria. Ma è una canzone già cantata! Si tratta della divisione dell'Intero in due parti (per altro contraddittorie, dunque escludentisi a vicenda): l'originaria ed eterna e la derivata e inessenziale. Salvo che questa, come si sa, nella storia della metafisica, da servo che sarebbe dovuto essere, diventa necessariamente (per l'impossibilità che il contraddittorio esista: che l'Intero sia cioè *sub eodem* A e non A) il signore (e cioè l'Intero) – in tal caso detronizzando la dimensione dell'eterno. Nel quale consiste, al termine del percorso di rigorizzazione, il Divenire stesso, il cui "sistema" in tanto è inevitabilmente distrutto da ciò che esce, imprevedibile e contingente, dal nulla, poiché, proprio in quanto esce dal nulla, è confermato. Ancora una volta, *impossibilità e necessità*.

Necessità della contingenza. Contingenza sollevata a sistema, le cui trame necessarie non possono tuttavia esser tali.

NOTA 1: Sviluppo della verità o sviluppo del linguaggio?

Traslando il problema di 360 gradi e cioè riproponendolo in relazione al destino – in cui il "divenire" è tutt'altro che negato –, può essere interessante riconsiderarlo in forma amplificata e rigorosa, al di fuori del concetto di "verità" come *forza*, dunque, immanentisticamente, come auto-creativa.

Severino ha richiamato più volte la necessità di intendere la struttura originaria della verità (il destino della verità) come originariamente esistente nel suo stesso apparire – contrastato dal sopraggiungere in esso della persuasione isolante e cioè di quel formidabile e tragico fenomeno in cui consiste appunto il nichilismo. Come a dire che fra gli eventi (eterni) sopraggiungenti, ve n'è *uno* – gigantesco – in cui consiste il demone (o la galassia) dell'isolamento e della separazione, la convinzione cioè del divenire come unità di essere e nulla, con tutte le sue necessarie implicazioni, specificazioni, conseguenze: con tutta la sua "storia", dalle forme meno coerenti a quelle più rigorose e mature – incluse naturalmente tutte le forme di sofferenza, fisica e psicologica[29].

Ma la struttura del destino, predicato di ogni essente[30], fosse pure dell'errore (errare), non solo è necessità che esista eterna, ma anche che eternamente appaia – inconscio profondo e condizione

[29] Le quali, con un taglio estremamente originale e innovativo (per l'inserzione dell'ontologia severiniana nella psicologia tradizionalmente intesa), sono indagate nei testi di I. Testoni. Oltre al già citato *Psicologia del nichilismo* (cfr. *Implicatio*, nota 4), si vedano ad esempio, tra gli altri, *Il dio cannibale. Anoressia e cultura del corpo in Occidente,* UTET, Torino 2001 e *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

[30] Il cui *apparire* – "coscienza", "pensiero" – è necessariamente richiesto (al di là del realismo gnoseologico) dalla struttura dell'"esser sé" (=dal "principio d'identità/non contraddizione" libero dall'alienazione del "diventar altro"): solo per l'originario apparire del quale, "A" vale come "A=A". Posto infatti "A" come isolato noema (semantico non apofantico), rispetto all'apparire del suo stesso apparire ("autocoscienza"), condizione del suo apparire come identico a sé – "A=A" –, "A" comunque apparirebbe (nella *teoria realistica* che lo vuole indipendente dal pensiero/apparire), ma, appunto, apparendo come così isolato (da sé, dal proprio esser sé: privo di una "coscienza" in cui riflettersi come identità di sé), non potrebbe escludere il suo non esser non-A e perciò *sarebbe e non sarebbe sé* (cfr. E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, part. capp. X e XI). Se ne deduce che *l'apparire appartiene all'essenza dell'ente in quanto ente* (= solo appartenendo all'Io del destino, ogni ente, partecipando originariamente, come semantico apofantico, della sua autocosciente identità, può essere a sua volta identico a sé, dunque un "esser sé/non esser altro da sé"); o, detto altrimenti, che «l'essente in quanto essente appare» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 546). Quanto all'apparire (=Io) del destino: si tratta tuttavia di un apparire (di sé: apparire dell'apparire) "inconscio", stante l'attuale prevalere del nichilismo. Laddove, come mostra Severino, si danno due forme di "inconscio": «Se nella sua forma estrema il significato autentico dell'"inconscio" è il non apparire dell'apparire infinito del Tutto, nella sua forma derivata [quella di cui stavamo dicendo], il significato autentico dell'"inconscio" è la dimensione di ciò che appare, in quanto si trattiene al di fuori del linguaggio,

trascendentale di ogni sua stessa negazione: un Sole che non cessa di splendere, pur contrastato dalle nuvole più oscure, *per le quali* esso non esiste nemmeno (v. nota 30).

La struttura originaria non si sviluppa. Lo sviluppo è l'inoltrarsi degli eterni nel cerchio dell'apparire, apparendo sempre di più. Il viluppo è la loro assenza. Se l'essenza della struttura originaria apparisse progressivamente, il tratto di essa che incomincerebbe ad apparire non sarebbe qualcosa di incontrovertibile (l'incontrovertibile essendo non la parte in quanto tale, ma la totalità dell'originario, o la parte in quanto unita alla totalità), e i tratti successivi, venendosi ad unire al controvertibile, non potrebbero essere nemmeno essi qualcosa di incontrovertibile. Se ad esempio incominciasse ad apparire l'essente, ma non il suo esser sé, l'essente apparirebbe nel suo essere qualcosa che non esclude il proprio esser altro da sé (giacché tale esclusione può apparire solo se appare l'esser sé dell'essente – e si può dire che l'essente è questa esclusione, solo se tale esclusione appare) […]
In altri termini, le determinazioni dell'essenza della struttura originaria non possono sopraggiungere nell'apparire, perché, separate le une dalle altre […] sono qualcosa di controvertibile, e anzi negazioni della struttura originaria; e tuttavia esse appaiono in un sopraggiungere, all'interno di uno sviluppo, che dunque non è il *loro* sviluppo, ma è lo sviluppo *del linguaggio*. La parola non è la cosa (sebbene la parola sia una cosa, un essente), proprio perché la cosa è innanzitutto l'essenza della struttura originaria del destino. Se la luce è l'apparire, il linguaggio non porta alla luce la cosa, ma entra, esso, nella luce […]
Separate dalla loro unità originaria, le determinazioni dell'essenza dell'originario sono altro da ciò che esse sono nella loro unità – cioè si contraddicono – ma proprio per questo è impossibile il tentativo di porre l'essenza della struttura originaria come "risultato" di un processo in cui dal contraddirsi delle determinazioni semanticamente più semplici (quale potrebbe essere il puro "essere") l'incontrovertibile pervenga al proprio compimento, mediante "un andamento irresistibile" […] come dice Hegel nella "Introduzione" alla *Scienza della logica*.
Il linguaggio è uno sviluppo che dice ciò che non si sviluppa, e continua a ridirlo, perché il linguaggio non dice mai una volta per tutte, e il suo finire di dire è la condizione perché esso abbia a ridire quello che ha detto. Ma la labilità del linguaggio che parla dell'essenza della struttura originaria non è la labilità di tale essenza, le cui determinazioni devono essere originariamente manifeste affinché esso possa essere l'incontrovertibile[31].

Laddove l'incontrovertibilità della testimonianza (linguistica, appunto) del destino è tale non già in virtù del significare esplicito, ma per il significare *implicito* in cui consiste la totalità delle determinazioni della struttura dell'originario. La sintesi, fondamento dell'analisi.

L'"implicito" del linguaggio che parla dell'originario è l'*apparire* della totalità dell'originario. Questa totalità è il *sottinteso* della definizione, ossia dell'essenza linguistica dell'originario […]
Se l'essenza autentica dell'incontrovertibile (in quanto struttura originaria del destino del destino) è la totalità delle determinazioni di esso, d'altra parte il significato dell'essenza linguistica dell'incontrovertibile è pur sempre il significato esplicito che è l'incontrovertibile in virtù del significato implicito a cui l'esplicito è necessariamente e originariamente unito e che è il sottinteso essenziale dell'esplicito. In questo senso si può continuare a parlare dell'essenza della struttura originaria e non soltanto dell'essenza linguistica di tale struttura. L'essenza della struttura originaria è il suo significato esplicito, in quanto capace di valere (in virtù dell'implicito) come l'incontrovertibile[32]

non testimoniata. In questo senso derivato, l'"inconscio" è, originariamente, l'apparire intramontabile della verità [del destino]; e, con l'accadimento della terra e l'isolamento che avvolge il suo inoltrarsi nel cerchio dell'apparire, l'inconscio è l'apparire della contesa tra l'intramontabile e l'isolamento. In questo senso, l'"inconscio" è ciò che il linguaggio del mortale non dice – giacché solo il linguaggio del destino della verità può testimoniare la verità e la sua contesa con l'isolamento della terra» (E. Severino, *Destino della necessità,* cit., p. 430).
[31] E. Severino, *Oltre il linguaggio,* cit., pp. 176-8.
[32] *Ibid.,* pp. 189 e 196.

NOTA 2: Come può il nulla essere unito all'essere?

A proposito dell'interpretazione ontologica del divenire in quanto ἐπαμφοτερίζειν (Platone, *Repubblica,* 479 c) e cioè come *unità* di essere e nulla, si potrebbe chiedere come sia possibile che il nulla, in quanto è tale, si trovi *unito* a qualcosa (all'essere). Solo "qualcosa", infatti, può unirsi a qualcosa. L'essere, unito al nulla, sembrerebbe non unito a nulla. Pure, da Platone in avanti il divenire è concepito come unità dell'essere e del non-essere.

La questione ripete, diciamo, in contesto diverso, la formidabile aporia del nulla-che-è – giacché affermare/pensare il nulla significa aver pur presente "qualcosa", che però assolutamente non-è. Che non intendiamo certo affrontare ora, riferendoci in merito alla straordinaria analisi risolutiva di E. Severino (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. IV e *Intorno al senso del nulla,* cit., Parte Seconda). Alla luce della quale è possibile distinguere (non separare) i due momenti che costituiscono il significato concreto e autocontraddittorio di "nulla": il significato di "assolutamente negativo" (come tale e per sé stesso impensabile/indicibile) da un lato (il nulla-nulla, diciamolo) e il positivo significare (il nulla-essere) di quello stesso significato (che ha perciò fuori di sé, anche se non separato, il proprio significare). Ben si vede che anche in questo caso sembra possibile obiettare che, come tale, il nulla non si manifesta affatto e non può perciò costituire ed *essere* uno dei due momenti. Laddove, rileviamo, l'obiezione stessa, per così dire giunge in ritardo, a ben pensare potendosi formulare, a sua volta, solo perché implicitamente sfrutta l'*originaria* connessione fra il significato di "assolutamente insignificante" *e il positivo significare di questo stesso significato.* Gli è infatti che l'assolutamente insignificante/non-essente non si costituisce separatamente dal suo stesso essere significante/essente come assolutamente non significante/non essente. Ebbene il "nulla" *unito* all'essere nel divenire è appunto l'*unità* originaria dei due momenti e perciò, per la positività del suo significare (il nulla-essere, che non appartiene al nulla-nulla), *da un lato,* può assolvere il compito dell'"essere unito" (e dell'essere unito all'essere nel principio di non contraddizione) e, *dall'altro*, per l'assoluta insignificanza e nullità in cui consiste l'altro momento (il nulla-nulla), in quanto assunto (come del resto sta accadendo ora nell'atto in cui lo pensiamo e come ogni volta che lo si pensa, magari anche solo per negarne la pensabilità) non separatamente dal suo positivo significare, «il nulla è lasciato nella sua assoluta e incontaminata negatività»[33].

> Pertanto, o non si dà alcuna consapevolezza del nulla – e non sussiste nemmeno questa aporia –, o, se questa consapevolezza sussiste, il negativo [nulla-nulla] è con ciò già in sintesi col positivo [positivo significare di "nulla"=nulla essere] […] Se la sintesi è originaria, onde i distinti non sono assunti come degli irrelati, il negativo può essere, insieme, quell'assoluta negatività che è esigita dal principio di non contraddizione [e dal concetto di divenire come unità di essere e nulla], e, insieme, può stare in relazione col positivo [con l'essere nel principio di non contraddizione e con l'essere nel concetto di divenire]: stante, appunto, che il negativo è distinto, ma non irrelato al positivo[34]

[33] E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 219.
[34] *Ibid.,* p. 223.

VI

STORIA IDEAL ETERNA DEL DIVENIRE (UN ABBOZZO)

1. PER UNA NICHILISTICA DEDUZIONE DELLE CATEGORIE

Non dimenticando che l'Alfa del nichilismo rigoroso – il quale non può non sollevare il divenire, assunto come il vero, a "sistema" e perciò a "storia ideal eterna" – è l'ipostasi della contraddizione (in quanto diacronia sincronica: cap. V, §§ 1-3), veniamo a costruire al tempo stesso un abbozzo (non di più) di quella nichilisticamente aggiornata *Scienza della logica* tante volte richiamata (guardando cioè alla sola "necessità" di ciò e mettendone in parentesi la complementare impossibilità).

Il richiamo – s'è detto – è allo Hegel dell'*Enciclopedia* (§ 88) e alla sua "deduzione analitica", severamente contestata dal Gentile[1], in quanto, dice Hegel, il procedere della filosofia è "metodico", dunque "necessario"; aggiungendo, nell'ultimo capitolo della *Logica*, che l'auto-determinarsi "ulteriore" del concetto di partenza implica che il metodo è «insieme anche sintetico», in quanto esso via via si mostra «come un altro». Si tratta naturalmente del diventar altro diventando sé, così tipico della dialettica hegeliana[2].

Onde se l'analisi *stricto sensu* è un procedere dall'implicito all'esplicito, la dialettica è a sua volta un muovere dall'implicito all'esplicito, ma *per via di negazione*, affinché l'*a quo*, che è lo stesso *ad quem* (=*idem per idem*) si affermi come negazione della negazione. E perciò, nelle intenzioni di Hegel, sia sé *diventando* sé.

Ma l'Idea di Hegel, sappiamo, va sostituita (oltrepassata) dal Divenire. In cui – anche questo dicevamo – se per un verso la dialettica (in quanto è comunque un procedere dall'implicito

---

[1] «L'analisi, che renda esplicito l'implicito, presuppone un concetto in sé e una potenza di pensiero di là dall'atto, quindi una realtà oggettiva: tutte le vecchie intuizioni del platonismo» (*La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 18). Salvo poi, verso la fine della sua parabola di pensatore (in cui il suo pensiero «ne esce alquanto mutato d'aspetto» – come scrive nella Prefazione a *La filosofia dell'arte* –, non già, diciamo, per un colpo d'arbitrio, ma per intrinseca necessità), introdurre a sua volta, alle spalle del pensiero attuale, ciò in cui – in quanto *sentimento* – consiste niente meno che il Tutto in potenza (cfr. cap. IV, § 3). (Si tratta del resto di una "novità" che l'attualismo in quanto tale necessariamente si portava in seno, dunque proprio di una "hegeliana" esplicitazione dell'implicito!)

[2] Una delle forme più profonde e acute della Follia, in cui la tutela dell'esser sé/non esser l'altro – cui Hegel non intende in alcun modo rinunciare (errano – e grandemente! – quegli interpreti che lo ritengono un negatore *simpliciter* del principio di identità/non contraddizione) –. esposta all'evidenza del diventar altro, viene concepita, "anti-intellettualisticamente", come un diventar *altro dell'altro* e perciò un "esser sé" *diventandolo*; onde l'esser sé non costituisce (più), classicamente (primato dell'atto), il punto di partenza, ma un *risultato*. (Con ciò non vedendo la contraddizione assoluta per cui il fondamento dell'esser sé sarebbe il diventare altro da sé. Sì che l'esser sé si fonderebbe sul non esser sé!). Del tutto identicamente a Hegel, il dialettismo conservante del nichilismo coerente – sia in sede ontologico-eterna, sia psicologico-storica – "rispetta" il principio di non contraddizione come espressione del diventar nulla e da nulla, implicante, come tale, immediatamente, la differenza fra gli opposti. Ove tuttavia la tutela aristotelica del "non esser l'altro", da parte di Hegel, sia pur in forma anti-aristotelicamente dialettica, richiede l'opposizione degli opposti come preliminare condizione *dell'identificazione loro*. *Prima* (di un divenire), come condizione anzitutto ontologico-oggettiva: qualcosa può essere e apparire come un diventar altro/nulla solo se non è *già* altro/nulla; *dopo* (un divenire) come condizione gnoseologico-soggettiva: qualcosa può essere e apparire come un esser diventato altro/nulla, solo se si conserva nell'altro/nulla, come suo altro: c'è *ancora*, cioè, come immagine/ricordo di un essente empirico annullatosi come tale; altrimenti, se categoria – il cui contenuto è eterno –, essendo diventato nulla solo il suo isolamento e creata la sua relazione –; nel qual caso è la condizione ontologico-oggettiva che si sdoppia – nel "prima" e "dopo" logici (quest'ultimo, in quanto risultato: "unità" delle opposte categorie, ove l'una non è il suo altro) –, non avendo campo ovviamente la memoria.

all'esplicito) è un modo dell'analisi, per un altro l'analisi (in quanto interna articolazione del totale movimento diacronico di negazione della negazione) è un modo della dialettica[3].

Quanto a ciò, vanno allora e innanzitutto messi in risalto i nessi analitici *stricto sensu*; come tali non dialettici, o dialettici per via indiretta, in quanto appartenenti all'eterno processo di negazione della negazione.

Si parta allora dal Divenire, prima categoria. Quali nessi analitici esso necessariamente implica? (Sì da costituirsi come la stessa struttura della verità *in potenza*, come tale da noi ora distintamente considerata rispetto alla totalità delle sue negazioni e dunque alla concreta sua ri-affermazione come negazione definitiva di quelle).

Ed è chiaro che il Divenire come la prima categoria del "sistema" vale come divenire *totale* (in sé), come la verità stessa, cioè, che non lascia campo ad altro (l'"altro" è necessità che si presenti "in seguito", nella creduta veste d'esser vero, non essendo a sua volta se non il Divenire stesso nella sua forma auto-negativa: dialettica; questa, la natura dell'errare: il contrario dialettico, non il dualistico e contraddittorio della verità). Ma si tratta ancora di una astratta totalità *in sé*, inetta, per sé presa, ad affermarsi come tale e cioè come negazione delle sue negazioni ("Dio è morto"), che pure anche si porta in seno come necessità e destino (chiudendo ulteriormente gli occhi, oltre all'impossibile *sincronia diacronica*, anche all'*impossibilità* del "determinismo" – isolandone cioè l'aspetto della *necessità*: la "necessità" che la struttura della "verità" in quanto divenire si costituisca come "sistema", in quanto tale costituito appunto di relazioni *necessarie*).

Ma riesce la nostra cultura a pensare il senso autentico del rapporto tra il divenire del mondo e la volontà – che è sempre volontà di potenza? Si riesce a pensare che la condizione fondamentale della volontà di potenza è il divenire del mondo? Se non si crede che le cose possono essere *sciolte* dallo stato in cui si trovano – e che dunque sono *solubili, liquide*, cioè divenienti, finite, mortali –, non ci si può proporre di manometterle e dominarle.[4]

L'originaria volontà di potenza [nello sguardo del destino] è infatti la volontà che l'ente sia libertà, disponibilità assoluta all'essere e al niente. Il dominio essenziale incomincia con l'apertura del senso di questa disponibilità. Solo sul fondamento di questa sua apertura la volontà di potenza può proporsi di guidare mediante un calcolo, l'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente[5]

Indichiamo come prima sotto-categoria analitico-immediatamente implicata dal Divenire, *la volontà* e cioè – che è lo stesso – *la volontà di potenza, la volontà di dominio, in quanto dominio possibile*. Inteso non come "parziale", sì anzi come totale: il divenire come totalità implica la possibilità del *dominio* totale, esercitabile cioè in linea di principio "su" (ma in questa preposizione, diciamo, si cela un grande equivoco: lo indichiamo già nelle note 6 e 7, per approfondirlo al cap. VII) *ogni ente*, senza eccezione. *Si badi*: nell'orizzonte di "verità" in quanto Divenire, l'implicazione necessaria in cui consiste il dominio *totale*, concretamente intesa nel *per sé* della Sintesi, è un *teorema* (dunque un'implicazione *mediata* – laddove l'implicazione riguardante il dominio è immediata *simpliciter*: se c'è diventar altro, c'è dominio possibile; non ancora però come "illimitato"), tuttavia presente nell'*in sé* della Tesi in forma immediata (ciò che sarà ripetuto per tutte le categorie ulteriori:

[3] Fermo restando – come rilevato nell'*Implicatio* (p. 9; si veda anche cap. IV, seconda parte del § 1) – che in ultimo è l'Analisi la forma della dialettica e non viceversa, stante che se ogni nesso dialettico è analitico (giacché l'*a quo* iniziale è lo stesso *ad quem* terminale: *idem per idem* = analisi), non ogni nesso analitico è a sua volta dialettico – o lo è *indirettamente* in quanto partecipe del complessivo andamento diacronico. Insomma: se il nesso dialettico è sempre un modo dell'analisi (per via di negazione), un nesso analitico in senso stretto, appartenente a un certo plesso sincronico, può dirsi "dialettico" non in quanto tale, ma in quanto inscritto nella dialettica della verità (=Divenire). In tal modo, ripetiamo, il nesso fondamentale è l'analitico, di cui il dialettico è specificazione; come a dire che ci sono nessi analitico-positivi (analisi analitica) e analitico-negativi (analisi dialettica).

[4] E. Severino, *Sortite*, cit., p. 125.

[5] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 228.

"verità" teorematico-mediate, tuttavia presenti all'origine – nell' *in sé* della Tesi – in forma astratta, immediata). Al di qua della stessa caratterizzazione fisico-matematica, è così già indicata, in quanto analiticamente appartenente al concetto di Divenire totale (che in concreto può essere e apparire tale solo come negazione della negazione=risultato), la civiltà della Tecnica (di nuovo il grosso equivoco: v. note 6 e 7). Alla cui essenza non appartiene necessariamente la logica matematica, ma l'"agire" in quanto coordinazione di mezzi in relazione a scopi. Si tratta della *poíēsis* del *Simposio* platonico (205 b-c): *poíēsis* è ogni "causa" (*aitía*) che sia responsabile del passaggio *ek toû mè óntos eis tò ón*, "dal non essere all'essere". La volontà di dominio senza limiti *sull'*ente (daccapo la preposizione equivoca) è una categoria dedotta, perché necessariamente implicata, dal concetto di Divenire come Verità: una e unica. (Ma: come già mostriamo nelle note 6 e 7 e come mostreremo più avanti – cap. VII –, la categoria correttamente dedotta è la volontà di potenza *da parte del* divenire, non – *da parte dell'*"uomo" – *sul* divenire: la volontà di potenza *del* divenire. Che è poi sì *lo stesso* divenire; tuttavia l'implicazione "immediata" ("destinata" perciò, nella sua veste di "teorema", a ri-affermarsi concretamente come *mediata* e cioè come negazione della negazione), in quanto distinta dal divenire in quanto tale, consiste nel senso dell'"uso" cosciente di esso (mezzo) *non* per contrastarlo, bensì, al contrario, per intensificarlo senza limiti (scopo). Non dunque la volontà di dominio *sul* divenire per tentare, una volta ancora, di signoreggiarlo *contrapponendoglisi*, nel segno, dopo la Metafisica, della Tecnica ("umana"). Cui diamo questo rilievo, *proprio per negarne il carattere di culmine* in genere condiviso dagli studiosi e cioè per negare che la Tecnica appartenga all'originario e cioè alla Tesi e, perciò, alla Sintesi – nel modo, rispettivamente, dell'*in sé* e del *per sé* –, anziché invece, come ci pare corretto, alla fase finale dell'Antitesi. Del tutto in contrasto con la convinzione in genere condivisa in merito – anzitutto da Heidegger e Severino, sia pur da versanti opposti – circa il carattere di massima coerenza nichilistica attribuito alla Tecnica).

In merito Severino (che intende senz'altro, dicevamo, la civiltà della Tecnica come coerenza estrema del nichilismo, dunque analiticamente implicata dal Divenire: l'opposto di ciò che intendiamo portare in luce[6]), ben giustamente, mostra che è decisivo distinguere all'interno della volontà di potenza (una differenza che sorprendentemente Heidegger non vede), tra la forma *metafisico-epistemica* e la forma *tecnico-ipotetica* (entrambe *interne all'ontologia*: ma appunto la tecno-scienza novecentesca rinuncia ad essere un sapere epistemico-incontrovertibile, come ancora si attarda invece a credere Heidegger). Sempre sottintendendo (e così lasciando mascherata l'essenziale ambiguità) che si tratti di volontà di potenza *sul* divenire, volontà di *negazione* del divenire.

L'originaria volontà di potenza si realizza cioè in una forma (la forma metafisico-teorica) che contraddice l'originaria volontà di potenza che l'ente sia libertà. Il dominio *sull'*ente [corsivo ns.: vedi note 6 e 7] è contrastato e limitato dalla forma in cui esso si realizza[7]. La civiltà della tecnica invece è quella forma della

[6] «Il divenire sta al dominio come la creta al vasaio», scrive (E. Severino, *Sortite*, cit., p. 125). Implicazione analitica? Chiariamo in che senso però. Giacché, *posto il divenire come l'Unica verità*, l'asserto è anzi immediatamente contraddittorio (meglio*:* speculativamente, esprime il *contraddirsi* del Divenire entro di sé): il divenire sta al dominio (sottinteso evidente: *sul* – contro, in opposizione al – divenire stesso, per signoreggiarlo, difendendosene) come un'affermazione sta alla sua stessa negazione. Che è sì analiticamente implicata in quella (dall'implicito all'esplicito), *ma per via di negazione*, dunque *dialetticamente.* Giacché il "vasaio", come ogni "demiurgo" non "lascia essere" la creta, assumendola tutto all'opposto come mero mezzo per soggiogarla rispetto ai *suoi* scopi. Questo "vasaio" è "uomo", non *superuomo* (che sarebbe poi *l'autocoscienza della "creta" stessa e cioè del caos, che se mai va incrementato, non contenuto*). Che cioè il divenire sia condizione necessaria e sufficiente di possibilità del (tentativo di) dominio *su* di esso è certissimo, restando però fermo (contro-intuitivamente, certo: *logica dionisiaca*) che altro è usare il divenire per combatterlo (così la produzione di un vaccino, ad es.), tutt'altro usarlo per intensificarlo ulteriormente, avendo come scopo non l'"ordine" ("umano, troppo umano"), ma… il virus! Cioè, il caos: Dioniso. (Non si può non divenire, ma altro è un divenire incoerente, altro coerente – state il Divenire come l'Assoluto).

[7] Anticipiamo di passata un tema che ci è caro (già da noi affrontato in vari scritti) e che, come già detto più volte, sarà sviluppato più avanti (cap. VII). Diciamo: *altro* la "volontà di dominio", *tutt'altro* – correttamente intesa – la "volontà di potenza". La prima esercitata – come dice qui Severino (dalla metafisica *e dalla tecnica*: identiche in questo!) – *sull'*ente, per costruire "ripari" rispetto al divenire, la seconda *innanzitutto* esercitata *dall'*ente diveniente stesso e, come sua

originaria volontà di potenza che non è in contraddizione col proprio contenuto, perché il calcolo che guida l'oscillazione dell'ente è e riconosce di essere ipotetico, problematico, falsificabile, rettificabile, "scientifico" nel senso moderno della parola. Il dominio diventa assoluto proprio perché rinuncia ad essere assoluto. L'assolutezza del dominio è il suo essere limitato dagli immutabili che esso stesso pone in quanto calcolo epistemico; la rinuncia all'assolutezza è la rinuncia all'incontrovertibilità del calcolo. Questa fondamentale distinzione tra calcolo incontrovertibile dell'ἐπιστήμη e il calcolo ipotetico della tecnica rimane del tutto assente nel pensiero di Heidegger, dove il calcolo tecnologico è visto semplicemente come quella radicalizzazione del calcolo epistemico, che incomincia con il *cogito* e la soggettività del pensiero moderno[8].

Anche se la tecno-scienza non mostra affatto di saperlo, è perché ci si è convinti – necessariamente, all'interno del nichilismo, benché in forma scarsamente consapevole – che «*il nulla è all'origine di tutte le cose* [che] la logica del mondo non può essere la logica della *necessità*, ma quella "induttiva e ipotetica". Se si comprende questa affermazione si ha in mano il senso essenziale del pensiero contemporaneo»[9]. (Non si comprende però – ma disposto in senso dialettico-negativo tutto, diremmo, si fa chiaro – perché mai, una volta individuato il Divenire come la Verità, gli si rivolga *contro*, inevitabilmente errando e perciò disponendosi alla disfatta: "morte di Dio" che, evidentemente, *non è ancora* – è la contraddizione della tecno-scienza *non* dionisiaca – morte dell'"uomo", suo necessario correlativo).

Ciò che esce dal niente incomincia in modo assoluto, non ha tendenze, vocazioni, inclinazioni, propensioni, non ha scopi, non è sottoposto a regole, leggi, principi. Dietro di sé non ha nulla; il suo affacciarsi all'esistenza non è affidato a nulla, non è in vista di nulla, non ha scopi, non ha ragioni. Il niente è niente e non può esserci una ragione che spinga il niente in una direzione piuttosto che in un'altra. Proprio perché è stato niente, tutto ciò che nel divenire incomincia ad essere è puro caso. Nella storia dell'Occidente il senso del caso è indissolubilmente legato al senso del niente. Nel suo significato essenziale il caso è l'uscire dal niente, è il

---

coerente autocoscienza, dalla volontà di distruggere ciò che ostacola il divenire (tecno-scienza inclusa). La prima esercitata dall'"uomo" che cerca di ripararsi – tramite Dio e gli eterni epistemici *oppure* tramite l'apparato tecnico-scientifico, in ogni caso avvertendo il divenire, contraddittoriamente, come il *nemico* –, la seconda esercitata dal "superuomo", Dioniso stesso, su sé medesimo (mezzo di sé in quanto scopo), onde il divenire – anziché insensatamente contrastato, in quanto ormai avvertito come l'Assoluto (sollevando contraddittoriamente a scopo l'esistenza dell'"uomo", cioè, nietzscheanamente, dell'*errare*) – sia, quanto più possibile, valorizzato, incrementato, intensificato. Anzitutto *distruggendo*: «Un presupposto decisivo per un compito *dionisiaco* è la durezza del martello, *il piacere stesso del distruggere*. L'imperativo "diventate duri!", la più riposta certezza *che tutti i creatori* [ma non di ripari "umani, troppo umani"!] *sono duri*, è il vero segno distintivo di una natura dionisiaca» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 117); «…costui [il "superuomo", Dioniso stesso] dev'essere in primo luogo un distruttore, e deve infrangere i valori» (*ibid.,* p. 137). Impossibile dunque che la Tecnica ("umana", per quanto epistemologicamente aggiornata in chiave di "falsificazionismo") costituisca l'*ultimo* capitolo del nichilismo in funzione di quel primo tramonto formale (incipiente) costituito dalla *testimonianza del destino fattasi universale* (cfr. *Oltrepassare,* cit. pp. 645 sgg. E *Storia, Gioia,* cit., cap. IV, § 2-3). Abbiamo già detto in altre occasioni che tale pre-capolinea spetta a quello che abbiamo chiamato "concetto dionisiaco della vita (e dunque della stessa tecnica)". (Cfr. F. Farotti, *Il concetto dionisiaco della vita*, cit., cap. III). Cfr. anche cap. I, § 1, nota 15. Si tratta allora di chiarire definitivamente l'implicazione analitica – il Divenire implica la Tecnica – da cui siamo partiti, poiché equivoca*: il Divenire implica necessariamente il dionisismo in quanto volontà di potenza "del" divenire; la volontà di dominio "sul" divenire (o anche, se si vuole, di potenza; in ogni caso "sul" – contro il – divenire) appartiene invece alla sua negazione dialettica: dalla metafisica alla tecnica (la cui logica, di contro all'epistéme, assume carattere sintomaticamente congetturale).*

[8] E. Severino, *Destino della necessità,* cit.*,* pp. 228-9. Prosegue Severino: «Heidegger vede nel calcolo tecnologico soltanto l'aspetto che contrasta il "lasciar essere" l'ente (cioè il lasciar oscillare l'ente tra l'essere e il niente), perché non vede – e non può vedere – che l'originaria volontà di potenza risiede proprio nel "lasciar essere" l'ente, ossia in ciò che egli chiama la "verità dell'essere", la salvaguardia della "differenza ontologica" […] Ma questo "gioco" del divenire, che Heidegger contrappone alla "volontà di potenza", non è per nulla innocente, ma è la stessa originaria volontà di potenza […] La volontà di potenza che si realizza come tecnica non è quindi un semplice sovrapporsi al "gioco", che lo soffoca con la pretesa di dirigerlo, ma è l'esaltazione e la valorizzazione estrema del "gioco"» (*ibid.,* p. 229). (Laddove noi stiamo dicendo che non è ancora la sua valorizzazione, nella misura in cui intende appunto costruire – come afferma Severino stesso – il Paradiso della tecnica, *in contrasto* col divenire – sia pur sintomaticamente riconosciuto come intrascendibile, onde il calcolo si fa ipotetico).

[9] E. Severino, *Sortite*, cit., p. 171.

cadere sull'esistenza essendo stato gettato da niente. Il divenire in quanto tale è caso. Le stesse regolarità secondo cui si dispongono le cose che incominciano ad essere sono soltanto un fatto, cioè sono esse stesse casuali […] Nella lingua greca, oltre che da τύχη, il caso è nominato dalla parola αὐτόματον, che significa esplicitamente – quando la lingua greca viene parlata dall'*epistéme* – l'irruzione del divenire (μάομαι) da parte di qualcosa che è esso solo il protagonista e il responsabile dell'irruzione; onde esso irrompe "da sé" (αὐτό) – e non è e non ha niente prima di irrompere[10].

Si tratta per definizione ed essenza – per "destino" (della terra isolata) – della logica anti-hegeliana, che Leopardi per primo porta alla luce, concependo il "nulla" originario, come "germinante" e però, per l'inesistenza di ogni limite, *infinita possibilità e assoluta onnipotenza* (v. cap. II). "Ecco Dio", dice. Si tratta di Dioniso – come lo chiamerà poco dopo Nietzsche.

Ciò dinanzi a cui il calcolo "umano, troppo umano" della Tecnica del nostro tempo, volta a difendersi da quello che pure ormai *presentisce* (non di più!) come l'Innegabile assoluto (conseguendo perciò un concetto concreto-astratto della "verità", in quanto, insieme, affermata e negata), è necessariamente destinato al naufragio – dunque al naufragio dello stesso Paradiso della Tecnica (ma al trionfo di Dioniso e del "superuomo", in quanto negazione della sua *ultima* negazione[11]).

La Tecnica – come in genere la s'intende: volta cioè alla creazione del paradiso anti-dionisiaco (=l'esistenza vagheggiata come ridotta a una rassicurante *routine*: così Heidegger interpreta, sfigurandone il senso, l'ERU nietzscheano) – *non appartiene dunque, come in genere si pensa, all'analitica stricto sensu del divenire, ma alla sua dialettica*; e anzi al culmine negativo del suo rivolgimento dialettico: *post-metafisico nella forma (congetturale) del calcolo, ma ancora "metafisico" nelle intenzioni!* Ne riparleremo al cap. VII, conformemente alla corretta collocazione logico-metafisica, avendone tuttavia qui già argomentato dando spazio all'illusione che essa appartenga alla coerenza più profonda del nichilismo, come lo stesso Severino a più riprese lascia intendere nella sua Opera. (Laddove se la *coerenza* della Tecnica sta nel riconoscersi ipotetica dinanzi all'assolutezza non-ipotetica del divenire – è il divenire, per così dire, che l'interroga, ed essa, come uno scolaro, deve rispondere e correggersi via via –; la Tecnica "umana" (quand'anche abbia l'orecchio aperto a Zarathustra) resta cioè ancora *incoerente* – non diversamente, *formaliter*, dalla Metafisica (onde l'orecchio sente e non sente) –, nella misura in cui, sentendosene minacciata, intende *contrastare,* anziché contro-intuitivamente (per l'"uomo") incrementare – *ein plus von Macht*[12]–, l'imprevedibile movimento creativo/annientante della vita).

---

[10] E. Severino, *Legge e caso,* Adelphi, Milano 1980, pp. 23-4.

[11] In quanto cioè ultimo stadio e culmine dell'Antitesi, cui necessariamente segue la Negazione della totalità delle negazioni come esser compiutamente *per sé* del nichilismo e cioè dell'autocoscienza piena del Divenire o "concetto dionisiaco della vita e della tecnica", in quanto coerenza estrema dell'"umana" civiltà della tecnica (v. nota 7 e cap. VII): che non potrà però non affrontare il gran tema *dell'impossibilità della propria stessa necessità*. Cui segue, a sua volta – *ma in tal guisa uscendo dalla "storia ideal eterna" del nichilismo (=dal sistema dell'errore sognato come verità)* –, la prima, sia pur astratta, forma di tramonto globale dell'isolamento nichilistico, nella quale si predispone il Tramonto concreto e definitivo di esso (=della volontà, del dolore e della morte), e in cui consiste la testimonianza *corale* del destino (autentico Giano bifronte, che se, sul versante dell'esser linguaggio, che è *volontà*, è ancora rivolto all'isolamento; su quello invece del contenuto testimoniato (la luna indicata dal dito – e di cui il dito fa pur parte), annuncia l'inizio del Sentiero del Giorno. Oltre, non vi è più che l'avvento della *terra che salva*, cioè la prima forma dell'apparire concreto, ma finito, dell'infinita Gioia – la prima delle infinite a seguire (cfr. *La Gloria*, cit., cap. XII, ma anche e soprattutto *Oltrepassare*, cit., capp. IX e X e *La morte e la terra*, cit., cap. XII – e, assai più modestamente, il cap. VIII di questo scritto).

[12] Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza,* cit., n. 702, p. 383. Può forse essere interessante rilevare che, in quanto non avesse di mira tale "più di potenza" (=l'incremento indefinito di potenza cioè), la "tecnica" sarebbe sì *tecnica*, nella misura del suo esser *poiēsis* (=far essere ciò che non è e non essere ciò che è), ma anche, e al tempo stesso, *non-tecnica*, in quanto rivolta a un esistere *ripetitivo*, in cui non si cerca incremento alcuno quanto alle tecniche in uso. Di che stiamo parlando? Della vita quale è vissuta nel *distacco* da parte di chi sa (crede) che la tecnica non è nulla rispetto a Dio, cui lascia perciò il massimo spazio nel proprio cuore, riducendo conseguentemente al minimo la potenza delle sue tecniche quotidiane. Si dirà che proprio costui è il massimo tecnico, nella misura in cui apre le braccia a Dio (il super Tecnico), riducendo il proprio esistere ai bisogni più elementari. Resta tuttavia in ciò la grande testimonianza presaga del naufragio inevitabile

Un'altra sotto-categoria analitico-immediatamente implicata è la contingenza ontologica e cioè il divenire stesso, in quanto assolutamente libero da nessi necessari indebiti o eterogenei, su cui si fonda, la "libertà" della volontà (la "morale" dipendendo dalla metafisica, salvo ridursi a dogma). Che il Divenire implichi la contingenza è una verità necessaria, ancorché non di carattere fenomenologico-immediato (come mostra di sapere Kant, secondo il quale il *liberum arbitrium* non è un dato empirico, ma un'idea metafisica o un postulato), tanto meno logico-immediato. (Magistrale in merito la lezione di Severino al cap. III di *Destino della necessità*). Il che significa, come s'è detto anche sopra per altre categorie, che l'"immediata" implicazione (Tesi), di suo corretta nella forma dell'*in sé*, è tuttavia necessità che si ri-presenti concretamente alla fine come teorematica negazione mediata (*per sé*: Sintesi) di tutte le (scorrette, autocontraddittorie) interpretazioni del divenire in chiave di "determinismo" (Antitesi) che non siano il "determinismo" dialettico della "storia ideal eterna" o del "sistema" in cui il Divenire consiste.

Un'ulteriore sotto-categoria immediatamente implicata dal Divenire, è il *linguaggio* (anche in questo caso, si ripeta, l'implicazione "immediata" è il modo in cui il *per sé,* in quanto tale *mediato*, si manifesta astrattamente da principio o all'origine). ("Sotto-categorie", nel senso di momenti astratti del concreto in quanto Divenire e che, concretamente intesi, sono *il Divenire stesso come l'intero* di cui quelli sono i vari volti. Come tale, infatti, la struttura originaria del divenire è il "sistema" *della* volontà di potenza, *della* libertà e *del* linguaggio – in cui s'identifica, *non* includendole come "parti").

L'impossibilità, sull'evidenza del divenire, di ogni immutabile *tranne* il Divenire stesso – *si tratta dell'implicazione "aurea" in cui consiste il nichilismo coerente* (soprattutto essa, immediato-mediata secondo la scansione dialettica: immediatezza, negazione, mediazione) –, importa che non ci possano essere "fatti". I quali (cap. III), se ci fossero, sarebbero "verità di fatto", transeunti ed effimere fin che si vuole, ma, in quanto "verità", sempre vere, anche prima di prodursi e dopo essere state distrutte, costituendosi, così sottratte al divenire, come un immutabile (una montagna di immutabili, per altro continuamente crescente: si pensi al nietzscheano "così fu"), che finisce per rendere apparente il divenire ("entificazione del nulla", dice Severino). Dunque, come *inferisce* Nietzsche per primo, proprio i fatti non ci sono (*tranne* quel fatto fondamentale in cui consiste il divenire: la base per tale inferenza, altrimenti consistente in un vacuo dogma), ma solo *interpretazioni*. Le quali, appunto, esistono e vivono nel linguaggio. Non è un caso che nel secolo della "morte di Dio" – il '900 – il linguaggio abbia assunto nel mondo della cultura e, più in generale, della vita umana (tendenzialmente senza alcuna consapevolezza metafisica) un ruolo sempre più invasivo e dominante[13].

Al punto che con l'ermeneutica – segnata tuttavia da un'inadeguata consapevolezza in merito – quello che era il divenire dell'"essere", si presenta come il divenire "delle interpretazioni dell'essere". Trovandosi cioè l'ermeneutica, senza poterselo permettere, a negare l'esistenza di pensieri "oggettivi", "definitivi", "necessari" sul fondamento – ritenuto indebitamente definitivo e necessario – *del nesso fra parola e pensiero (e cosa). Poiché cioè il pensiero pensa nella forma del linguaggio* (necessariamente? l'ermeneutica tratta il problema come già affermativamente risolto), ed essendo ogni linguaggio (non è forse un'"evidenza"?) una formazione storica, il pensiero ha sempre una connotazione storica. Analogamente le cose: non si mostrano fuori dalle parole (non ci sono fatti, ma

della tecnica umana, dinanzi ai formidabili contrafforti del Divino. (Come suggestione sperimentabile, si considerino, per fare un esempio fra i tanti possibili, i dipinti di Segantini, in cui le grandi catene montuose delle Alpi valgono come allegoria permanente del divino, nella luce metaforica che le mette in risalto, di contro all'umile e duro lavoro dei montanari, in cui si esprime – nonostante tutto, pur nel dolore e nella tragedia del finito (non però dinanzi al nulla, ma a Dio) – la *serenità* di un mondo esentato dalla vacua bramosia cittadina ("La città che sale", di Boccioni!), libero dall'assillo ingannatore dell'*ein plus von Macht*. Si tratta (rispetto al nuovo) del vecchio inganno? Dunque di una falsa Tahiti? Certamente, ma non così falsa e, in sé stessa contraddittoria, da non essere, insieme, un *grande presagio del destino*.

[13] Com'è noto, Heidegger ne fa addirittura «la casa dell'Essere», oltre che «la dimora dell'essenza dell'uomo» (*Lettera sull'umanismo*, cit. pp. 75 e 131). E tutti noi siamo ormai convinti di vivere nella cosiddetta "comunità della comunicazione" – il linguaggio avendo di fatto assunto ruolo e funzione (senza fondamento) del trascendentale di idealistica memoria..

interpretazioni), dunque sono sempre storiche, perché storiche sono le parole che le avvolgono. Salvo che l'ermeneutica assume come *premessa* (autocontraddittoria) – il nesso *necessario* fra parola, pensiero ed essere – ciò che, sul fondamento del divenire, andrebbe dedotto come *conseguenza.* Ecco allora il celebrato Heidegger, così esplicitamente alieno da posizioni metafisiche e definitive, che si trova ad affermare (non è appunto che un mero "affermare"), che «l'uomo parla *sempre* [corsivo ns.]» e che «è uomo in quanto parla»[14], non potendoci dunque esser uomo senza il linguaggio.

Ora, se è chiaro che la fede nell'esistenza del divenire (per altro assunto come evidenza innegabile) importa necessariamente l'inesistenza di ogni immutabile, è appunto su questa base che si può compiere tale inferenza negativa (del tutto assente nell'ermeneutica, per l'astratto scrupolo di non fare "metafisica"[15]). Non già muovendo dal risultato di quella, come fosse un punto di partenza "ovvio". (Sì che il nesso fra totalità del reale, che è divenire, e linguaggio è, a sua volta, un teorema – in cui consiste l'*intrascendibilità* del linguaggio, appunto –, che tuttavia, presentandosi alla Radice nella forma dell'*in sé*, mostra un volto "immediato"). (Né è una verità del destino – e dunque non è affatto un'"evidenza", come in genere si crede e come crede l'ermeneutica – il carattere storico del linguaggio: non diversamente dalla natura ipotetica delle teorie scientifiche, la "storicità" della parola è a sua volta un'ipotesi delle scienze del linguaggio. Per quanto ampiamente condivisa, la convinzione che le lingue siano formazioni storiche che sprofondano nel passato più oscuro non è *incontrovertibile*. Al punto che *la stessa esistenza* delle "lingue" non lo è: non è incontrovertibile – nel senso del destino della verità – che il grafema/fonema "uomo" sia una "parola": il suo esserlo, cioè, *non* si costituisce indipendentemente e separatamente dalla *volontà* (fede) che lo sia. Il tema è ribadito al § 2, nota 29).

La filosofia contemporanea non può permettersi quel nesso necessario [fra linguaggio, pensiero ed essere]; mentre sul fondamento della fede nel divenire, che esclude ogni immutabile, può legittimamente concludere che l'inseparabilità di pensiero [essere] e linguaggio esprime la loro inseparabilità dal divenire – l'unico nesso necessario che compete all'essente essendo appunto (sul fondamento di quella fede [assunta come evidenza innegabile]) la sua inseparabilità dal divenire, e dunque l'unico nesso necessario tra gli essenti essendo, in questa situazione, la loro comune incapacità di sottrarsi al divenire, la loro comune appartenenza al divenire (il quale, peraltro, li separa continuamente l'uno dall'altro, sì che l'unico nesso necessario tra gli essenti è quell'assoluta mancanza di nessi necessari il cui consiste il loro divenire, cioè il loro uscire e ritornare nel niente)[16].

Si aggiunga (v. cap. IV, § 1, *NOTA*) che il concetto di interpretazione è relativo, esigente come tale il suo necessario correlativo: il "dato" (o "fatto"). Interpretare è pur sempre interpretare "qualcosa". Sappiamo che in ultimo, per Nietzsche, "il fatto fondamentale" (e unico) è il divenire. Ma non s'interpreta il puro divenire. Bensì sempre "qualcosa" che, all'interno di un certo interpretare attuale non appare a sua volta come l'attuale interpretare di un dato più originario (pur essendolo in sé – e quello a sua volta…, sino al fondo senza fondo in cui consiste il Divenire), ma, appunto, vi appare "di fatto" come un "dato". Non potendo esserlo tuttavia "di diritto" (sarebbe una *verità* di fatto), dunque un'*oggettività*, come tale indiscutibile, perciò sottratta al divenire della critica: un immutabile presupposto, che renderebbe apparente il divenire. Perciò un "fatto" solo relativamente a – e all'interno di – un certo contesto storico. In "verità" (nichilistica) non essendo che lo stesso infinito Divenire/Interpretare (si pensi all'Io gentiliano come Interpretare in atto, alle interpretazioni storiche come ai molteplici Io empirici e ai contenuti interpretati come i molteplici non-Io empirici: Interpretare, interpretazioni, interpretati), attualmente rappreso in sé e mostrantesi come "dato": il *Dante* nel e come dato, l'Infinito nel e come finito: residuo nichilistico del Romanticismo.

(Diciamo di passata: se il nichilismo conduce a questa chiarificazione dello statuto epistemologico (e ontologico) del "dato", è di notevole interesse rilevare che il destino della verità, mostrando a sua

[14] *In cammino verso il linguaggio,* a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 27

[15] In tal guisa, com'è sempre accaduto, facendola lo stesso, ma…male! Del tutto fuori controllo, cioè.

[16] E. Severino, *Oltre il linguaggio,* cit., pp. 141-2. Sull'essenziale tema della "separazione", si veda cap. VIII, § 1.

volta che «se la terra *non* isolata non fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento»[17], stabilisce che per tale relazione, a ogni tratto della terra isolata *corrisponde* un tratto della terra *non* isolata (attualmente celata "al di sotto" di quella, la quale peraltro s'impone contrastandone il puro volto) che a quello è *il più simile*[18] – nell'abissale differenza: da un lato l'essente *creduto* destinato alla disperazione e al nulla, dall'altro "lo stesso" essente autenticamente destinato all'eternità e alla gioia. «Ciò significa che la pura terra [=la terra *non* isolata dal destino] lascia le proprie tracce nella terra isolata e questa in quella. Nella terra isolata le tracce della pura terra appaiono, ma contrastate dall'isolamento»[19].

Ebbene – al di fuori della Follia e perciò dell'interpretare come conseguenza dell'assolutizzazione del diventar nulla e da nulla –, ecco in che consiste ciò che è veramente *dato* al fondo di ogni interpretazione e a cui ogni interpretazione, del tutto inconsapevolmente, si rivolge: il "dato" è la *pura terra* (in quanto unita al destino=struttura originaria=sfondo trascendentale di ogni cerchio). Scrive Severino: «Prima dicevamo [era anche il nostro discorso] che, da ultimo, l'interpretazione deve cadere su qualche cosa e ci chiedevamo su che cosa cade da ultimo l'interpretazione [noi abbiamo provato a rispondere all'interno del nichilismo]. Ebbene, da ultimo l'interpretazione è l'interpretazione della terra che appare *nello sguardo del Destino*. Oltre all'interpretazione c'è dunque la *pura terra* in quanto non isolata dal *Destino*. Quali siano i contorni di questa *pura terra* è il *da decifrare*. Ma *che ci sia* è ciò che deve essere affermato»[20]).

2. IL PROBLEMA DELL'ASSOLUTO COME LINGUAGGIO

Il divenire, inteso anzitutto (anche) come realtà extramentale (filosofia antica, medioevale e rinascimentale), implica necessariamente la riconduzione di questa al (divenire del) pensiero (a partire, parzialmente, da Cartesio), secondo la filosofia idealistica (che si radicalizza in Gentile) e infine al (divenire del) linguaggio, secondo la prospettiva ermeneutica. Per la sua essenziale storicità (come si ritiene senz'altro nella terra isolata), il linguaggio viene concepito come appartenente all'essenza più intima del divenire: la "sede" o il "luogo" più adeguato, in cui il divenire possa manifestarsi nell'esperienza. Il pensiero contemporaneo è giunto da tempo ormai (a partire da Leopardi, seguito anzitutto da Nietzsche e Gentile) alla conclusione che ogni cosa è storica – dunque, nella misura in cui è a sua volta una "cosa", anche ogni parola è storica. Anzi: «per le filosofie della "svolta linguistica" ogni cosa è storica *perché* ogni parola è storica»[21]. L'"evidente" storicità della parola cattura la dimensione semantica e la storicizza a sua volta (questa non esistendo anzitutto per sé, venendo "in seguito" coinvolta nella storia, cioè nel linguaggio, ma sorgendone già così intrisa). Si tratta del carattere essenzialmente *linguistico* della realtà, senza esclusioni: *l'essere che può venir*

[17] E. Severino, *La morte e la terra,* cit., p. 318.
[18] Cfr. *ibid.,* Capp. VII e VIII.
[19] *Ibid.,* p. 502.
[20] E. Severino, *Volontà, destino e linguaggio*. *Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perrone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 98. Si aggiunga che se l'esistenza dell'interpretare è incontrovertibile, in quanto esso appare nel destino (=nel destino appare la necessità che il nichilismo coerente sostituisca le "cose" – i "fatti" – con le *interpretazioni*), tuttavia l'interpretare non è, esso, (un sapere) incontrovertibile. «L'interpretare è l'isolamento della terra e tale isolamento è l'interpretare originario, la radice di ogni interpretare. L'interpretare implica pertanto ciò da cui esso si isola. È l'interpretazione di ciò da cui esso si isola. La non verità è l'interpretazione della verità» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., pp. 41-2). Si consideri ulteriormente che se è impossibile il rinvio infinito dove l'*interpretato* sia a sua volta e sempre un interpretante, «è altrettanto impossibile il rinvio all'infinito dove l'*interpretante* sia a sua volta un interpretato ("semiosi infinita") […] perché se l'interpretante è sempre al di là del luogo dove si crede che sia, l'interpretante non esiste e quindi non esiste nemmeno l'interpretato» (*ibid.,* pp. 43-4).
[21] E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 152.

compreso è il linguaggio, sintetizza Gadamer[22] – senza tuttavia addentrarsi nel problema circa la possibilità (che Heidegger tende ambiguamente a lasciare aperta) che ci sia un "essere" ulteriore, che stia *oltre* il linguaggio. Come invece dovrebbe, concludendo con un'*inferenza negativa* – sì che l'essere/linguaggio si costituisca come l'Intero.

L'impossibilità di districare la cosa dalla parola – una di qua e l'altra di là –, salvo ritrovare nuove cose entro nuove parole e così via, è la stessa impossibilità di uscire dal divenire (delle interpretazioni). Nulla vi è (come mitologiche "cose in sé") al di fuori del divenire delle parole/interpretazioni (ogni parola essendo una "teoria" implicita).

D'altra parte, al fondo della terra isolata (*in quanto* terra isolata – giacché il suo fondo si prolunga nel destino, che è infinito in infiniti sensi), la "cosa" – necessariamente richiesta – che non è sua volta una parola (un'interpretazione) è il divenire. (Il linguaggio è infatti necessariamente *relazione*: o il segno, in quanto tale, necessariamente è segno di…: certo, la parola può ben essere parola di un'altra parola e questa, a sua volta…, ma se non ci fossero che parole, queste non sarebbero parole, ma cose[23]). Il quale divenire, tuttavia, in quanto Fondamento del *nesso necessario* fra parola (storica) e cosa (fondamento cioè dell'intrascendibilità del linguaggio e dunque dell'infinità delle interpretazioni[24]), non potendo essere esente da "divenire" (cap. V, nota 17), per la stessa ragione non può essere esente da "linguisticità", richiedendo se mai d'esser concepito anzi come *la* Parola (=l'Interpretante stesso=Superuomo=Volontà di potenza=Dioniso, che Nietzsche mostra come ERU). (O la "cosa", che ci dev'essere, *non* può però essere il puro contraddittorio – dualismo manicheo – della parola: *totaliter alter* dal linguaggio). La Struttura originaria (contraddittoriamente sincronico-diacronica, ricordiamolo), in cui consiste il Divenire, è dunque la Cosa e, insieme, il Linguaggio (e Pensiero, cioè Spirito inconscio). Una struttura di significati tale da essere, insieme Cosa, Pensiero (in sé) e Parola: identità di Reale (Essere), Razionale (Pensiero) e Parola (Linguaggio). L'essere originario in cui consiste il linguaggio originario: condizione metafisico-trascendentale di possibilità per ogni linguaggio storico. Ancora una volta, ma in senso radicalmente rovesciato, dovrà dirsi che *in principio era il Verbo*. Giacché la verità è bensì la Cosa; e poiché la Cosa è il Divenire, è necessità che sia, insieme, la Parola. Essa non è cioè un volume semantico estraneo al linguaggio; non lo è perché contraddirebbe ciò di cui è il concetto e il fondamento stesso (cap. V, nota 17). L'essenziale *omogeneità* metafisica, di principio esigita, richiede allora, a sua volta, che tale struttura sia, assolutamente intesa, la Parola (trascendentale, non storico-empirica).

La "cosa" di diritto è la "verità" stessa (il nichilismo non può voltarle le spalle), e poiché la verità – una e unica – è il Divenire, implicante come tale il linguaggio (non ci possono essere "fatti"), la "cosa" originaria (*Ur-Ding*) è la parola originaria (*Ur-Wort, Ur-Sprache*). Sì che tanto è (nichilisticamente) vero che una cosa (storica, empirica) è momento dialettico-negativo (in cui il divenire sosta bensì in sé, non suicidandosi però per contraddittorietà, ma per contrarietà dialettica) della *Ur-Wort*, quanto è vero che una parola (storica, empirica) è momento dialettico-negativo (in quanto contraddizione dialettica) della *Ur-Ding.*

In questo senso, il "linguaggio" non va semplicemente inteso come *una* delle categorie immediatamente implicate (ciò che del resto, si diceva, vale anche per le altre, solo astrattamente distinte da ciò che le implica), investendo infatti la totalità del Fondamento, che in tanto è tale, in

---

[22] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 954.

[23] Se cioè non ci fosse altro oltre il segno, questo non sarebbe "segno", ma una *cosa* (che non è un segno – stante che, certamente, anche un segno è una cosa). Non ci può essere linguaggio senza la relazione e dunque senza la differenza fra parola e cosa. E se quest'ultima si presenta di nuovo, a sua volta "di fatto", come relazione di parola e cosa, questo non toglie, sì anzi necessariamente richiede che, in ultimo, esista la "cosa" (che non sia daccapo relazione con una parola), senza tuttavia essere *totaliter alter* dalla parola (da cui scaturirebbe un'assurda *doppia* verità) –, stante che se l'assoluto è il Divenire, il linguaggio è intrascendibile. E dunque, inevitabilmente, quella Cosa del tutto *sui generis*, in cui consiste la stessa Parola (l'*Ur-Sprache*, che, al tempo stesso, è *Ur-Sein* e *Ur-Denken*: Dioniso, nella sua eterna struttura – *semiotizzata*). Si veda il prosieguo del paragrafo.

[24] Così Nietzsche, per primo, avvista la forma *ermeneutica* del "nuovo" infinito: «Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta "infinito": in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*» (*La gaia scienza,* cit., n. 374, p. 240.).

quanto – oltre a volontà di potenza, e "libertà" – è linguaggio (=semiotizzazione dell'Assoluto). Puro significare, come tale privo di significante: non già in quanto – come il destino – *stia* oltre il linguaggio *simpliciter*; bensì, tutto all'opposto, in quanto "sta" (nella contraddittoria *diacronia sincronica* sua: cap. V, § 2; e cioè nella coerente incoerenza del nichilismo), quale condizione e fondamento metafisico, trascendental-linguistico, della totalità dei linguaggi storici, al di là *di questi*. La Radice *del* linguaggio (=del divenire storico) – che è dire la Radice della volontà interpretante (la volontà interpretante alla Radice) che è volontà di potenza e "libertà": l'eternità più radicalmente negativa della (e alternativa alla) *tradizionale* eternità dell'ente.

La quale dunque andrà sì meditata e riscritta, aggiornando nichilisticamente la *Scienza della logica*; ma, si chiede – essendo essa Metalinguaggio –, *con quali parole*?

Ne stiamo infatti parlando in italiano (del XXI sec.). In questo senso l'Assoluto (il Divenire), apparendo avvolto da parole, non finisce forse per esser trascinato nell'instabilità/storicità di quelle, non potendo perciò essere alcunché di "eterno" (come il nichilismo necessariamente lo richiede)? Incorporandosi in *ciò che* dice – si potrebbe obiettare –, il linguaggio lo immerge nella propria stessa storicità, rendendolo a sua volta qualcosa di storico.

Che alcunché (il linguaggio) di essenzialmente storico (così crede *senz'altro* la terra isolata) richieda necessariamente il meta-storico e l'eterno (il non-storico) è un'aporia che – di là dalle contraddizioni che porta con sé – può essere almeno temporaneamente risolta solo in un modo e cioè concependo – ancora una volta – il trascendentale come lo stesso empirico assolutamente pensato. Vale a dire che l'unico *non-storico* legittimo è la stessa Storia, *dunque* il Linguaggio medesimo. Inteso come *linguaggio originario*, fonte e condizione di possibilità di tutte le *sue* infinite forme storiche. L'identico permanente nella totalità del suo stesso differire. (Non certo l'esser sé del destino, bensì l'esser sé come diventar altro e dunque come esser l'altro: l'identità della Follia, alla base della totalità dei suoi modi e individuazioni). L'identità in quanto Divenire nel suo *stare*. Lo *Stante* nell'incessante diventar altro storico-empirico (senza scordare – ma qui lasciando questo tratto in ombra – che tale "stante" è una struttura originaria sincronico/diacronica: un cerchio quadrato: cap. V, §§ 1-3). L'Identità delle differenze, in quanto sintesi storiche di parola e cosa. *Ciò che* hanno in comune le differenze e a cui esse in ultimo rinviano. Un'identità – tale struttura della "verità" della Follia – che non è separata dalla differenza (dalle parole storiche che la nominano e la rinominano: come sta accadendo in questo testo scritto in lingua italiana), *ma ne è distinta*. Come pensare allora tale "identità" meta-linguistica, che è tuttavia espressa nelle differenze dei linguaggi storici (che sanno parlare di ontologia)?

L'identità differisce dalle differenze perché è una differenza qualsiasi, all'interno di un certo insieme di differenze [che di quell'identità parlano: del Divenire, nel nostro caso], la quale, *in quanto qualsiasi* – e dunque non in quanto è quella certa differenza che essa è [il nostro italiano] –, è quel che vi è di identico in ciò a cui si riferiscono tutte le differenze di quell'insieme. L'identità è identità, non in quanto è avvolta dalla differenza (cioè in quanto sottostà alla forma della parola, che è forma specifica [diciamo: il *come* è detto]), ma in quanto è differenza qualsiasi. L'indifferenza della (o rispetto alla) differenza è l'identità [diciamo: il *che cosa* è detto] che è avvolta dalla differenza e che non viene nascosta o smorzata dalla differenza […]
L'identità è l'indifferenza di una differenza qualsiasi ad essere l'identità delle differenze […]
L'universale [l'identità universale; qui per noi: il Divenire trascendentale] è un particolare [essendo attualmente espresso in italiano[25]] che, in quanto è [assunto come] un particolare *qualsiasi*[26] (e dunque non in quanto è quel particolare che esso è), non solo indica [qualcosa che starebbe *fuori* dei linguaggi storici], ma *è*

[25] L'"universale" è un particolare *anche* nel senso che è un universale *fra gli altri*, esprimente dunque sempre universalità relativa. Oppure, in quanto universale di tutti gli universali (così il Divenire), è daccapo un particolare se, in quanto Forma, è distinto da ciò di cui è l'universale; altrimenti, essendo l'Intero *simpliciter*, è l'universale concreto, avente in sé, come negati, tutti i particolari o universali relativi.

[26] Così posso infatti utilizzare *un certo* triangolo per parlare del triangolo in generale, ma, proprio perciò, indipendentemente dalla specificità del triangolo disegnato (che vale perciò non come quel triangolo che è, essendo stato assunto come un triangolo *qualsiasi*).

l'identità che è presente in tutti i particolari di un certo insieme [che per noi è la totalità stessa dei linguaggi ontologicamente impegnati][27].

Esemplificando (un poco rozzamente): *house, home, Haus, maison, domus, οἶκος*... sono parole (differenze) tutte indicanti la "casa". Ove "casa", *in quanto assunta come identità comune*, non è a sua volta un'altra differenza al pari di quelle. Ma appunto la loro identità unificante. E non lo è nemmeno nel senso che la differenza "avvolge" l'identità (altrimenti ritornando alla differenza specifica – il *come* –: la lingua italiana, che non è la latina ecc.), ma – indifferente, in quanto *qualsiasi*, a esser differenza (=una parola italiana) – proprio in quanto *è* l'identità (il *che cosa*) delle differenze. *Ciò che* vien detto a prescindere dal *modo* in cui è detto: è della "casa" che si parla, a prescindere dall'italiano in cui è nominata (come dimenticando di *parlare*)[28].

Il Divenire appare così avvolto da una parola storica – cioè dal differenziarsi di un linguaggio interpretato come senz'altro "storico"[29]; ma, nella terra isolata coerente, il Divenire è l'identità trascendentale, cui si riferiscono le diverse lingue che possono parlare di esso, perché la lingua che qui parla del Divenire è una lingua *qualsiasi*, che, in quanto qualsiasi, e dunque non in quanto è quella certa lingua che essa è, è quel che vi è di identico in ciò cui si riferiscono tutte le lingue che possono parlare del nichilismo estremo e del Divenire come struttura originaria, che è Cosa in quanto è Parola. Il Principio è la Cosa, che è la stessa Parola: *Verbum sui*.

Ed è chiaro poi che tale originarietà e assolutezza del linguaggio segue – logico-cronologicamente – la stessa vicenda che tocca, per destino (inautentico *e autentico*!), al Divenire. Di essere perciò assunto dapprima, per la natura dialettica della "verità", come accidentale ed estrinseco; al punto che, per Platone, il dialogo che nel suo intimo fa l'anima con sé stessa è «senza voce» (ἄνευ φωνῆς), «accade nel silenzio» (*Sofista*, 263e-4a)[30]. E tuttavia anche liberandosi progressivamente di questo ruolo cenerentolesco dinanzi al pensiero (come il corpo dinanzi all'anima), sino a conseguire (già con Leopardi, poi con Nietzsche e Gentile, infine con Heidegger e l'ermeneutica, benché astrattamente) un ruolo addirittura dominante. Non mero "strumento" rispetto ad altro (scopo), non un mezzo che ha oltre di sé ciò che, autonomo, davvero conta e che è il vero fine, ma *mezzo di sé in quanto scopo*. Passando cioè (analogamente a quanto accade per il pensiero), dalla condizione di *ciò per mezzo di*

[27] E. Severino, *Oltre il linguaggio,* cit., pp. 230 e 234.

[28] Una soluzione, diremmo, che è richiesta solo in quanto ci si riferisca al valore trascendentale e perciò intrascendibile *del linguaggio* (dunque del divenire). (*Riferibile perciò al destino stesso, nella situazione in cui l'isolamento non è concretamente oltrepassato e cioè permane, sia pur come volontà di "dire il destino" – che quindi si mostra avvolto da parole "storiche"*). Giacché altrimenti, ad esempio, la definizione universale di triangolo (la "triangolarità": spazio chiuso da tre lati) – il suo concetto cioè – non implica necessariamente una sua specificazione/individuazione come questo o quel triangolo, da assumere come *qualsiasi*, per poter considerare l'universale. Se la soluzione citata, secondo una sorta di aristotelismo anti-platonico, non può prescindere in concreto dall'individuazione dell'universale (come invece il concetto di triangolo), onde l'identità si presenta sempre di nuovo nella forma della differenza, questo non toglie che possa ben essere indicata come tale (e, a maggior ragione, distinta, nella sua *logicità*, dai vissuti *psicologici* che l'accompagnano), considerando cioè, come detto, la differenza, in quanto *qualsiasi*, come indifferente; e perciò l'identità, l'*universale* – la struttura in cui il Divenire consiste – come quella stessa indifferenza da parte di una qualsiasi *particolare* differenza (qualsiasi lingua capace di parlare di ontologia) ad essere l'identità delle differenze.

[29] Severino porta infatti alla luce un grande dogma (se ne parla al § 1, p. 131) che, del tutto inconsapevolmente, grava sull'apparente disincanto delle filosofie del linguaggio: «questo è il pesante presupposto delle filosofie ermeneutiche – da Heidegger a Derrida –: *credere che la storicità della parola sia una verità incontrovertibile.* Credere che esista incontrovertibilmente [non come un'interpretazione, al pari delle ipotesi in fisica, ad esempio] quella formazione linguistica che è la "lingua italiana" in mezzo alla francese, inglese ecc., le quali si raccolgono nel gruppo indoeuropeo, rinviante al protoindoeuropeo, questa è un'ipotesi della glottologia e delle scienze del linguaggio, un'ipotesi che dunque *non* può essere spacciata come una verità incontrovertibile» (*Educare al pensiero*, La Scuola, Brescia 2012, p. 130)

[30] In tal modo, rileva Severino, trovandosi a *negare* ciò che appare. Infatti appare che, «anche dialogando con sé stessa, l'"anima" continua a parlare una lingua storicamente determinata e che tale lingua si lascia interpretare come una "lingua storicamente determinata" – *appare* che il pensiero pensa nella forma del linguaggio, si trova nell'elemento del linguaggio, e cioè che la parola è la forma di ciò che il pensiero pensa» (*Oltre il linguaggio*, cit., p. 141).

cui si dice (=*id quo dicitur*) a *ciò che è detto* (=*id quod dicitur*)[31] – vale a dire dall'esser parte a esser l'Intero.

Al centro delle filosofie della "svolta linguistica" sta il principio di Johann Georg Hamann: "La ragione è linguaggio, λόγος": non è indipendente dal linguaggio. La "svolta linguistica" è uno dei modi, tra i più rilevanti, diffusi e attuali, in cui la filosofia contemporanea perviene alla negazione radicale dell'immutabile […] Lungo l'intero pensiero occidentale, infatti, l'ente mutevole è sempre inteso come ciò che oscilla tra l'essere e il nulla; ma questa oscillazione è via via diversamente dislocata: l'oscillante è inteso dapprima come realtà indipendente dal pensiero dell'uomo, poi è identificata a tale pensiero, e infine al linguaggio. Prima ci si rende conto dell'impossibilità di separare l'essere dal pensiero; poi, dell'impossibilità di separare il pensiero dal linguaggio. Prima l'essere è legato al divenire del pensiero; poi il pensiero è legato al divenire del linguaggio [si badi: si tratta di "legami" *buoni*: che non soffocano il divenire, appartenendo alla sua stessa essenza]. Quando si afferma che "l'essere che può venir compreso è linguaggio" [Gadamer], si intende che il linguaggio è l'autentico essere diveniente, e che l'essere immutabile è incomprensibile [e, a rigore, inesistente][32]).

3. IL PROBLEMA DELLA DEDUZIONE DEL CORPO E DEGLI ALTRI IO

Le domande si affollano: ma forse che un albero, nella sua pesante fisicità, è risolvibile in una parola? Vero che non possiamo dire: qui la parola "albero", lì l'albero in quanto tale, giacché anche l'albero reale si mostra all'interno di una parola (italiana, francese, tedesca, latina, greca…) – facendo a meno della quale, quel che ci sta dinanzi non è più un "albero", ma qualcos'altro, che però, daccapo, può venirci concretamente incontro come qualcosa di determinato (ma anche l'indeterminato è un significato avvolto da una parola) solo presentandosi all'interno di un'altra parola. Tutto ciò è ben vero (ancorché si possa ben chiedere se si tratta di una condizione *situazionale*, dunque di fatto, oppure di diritto, perciò insuperabile: ove l'ermeneutica, già s'è detto, tratta il "fatto" come un "diritto"). Resta però che *di fatto* la parola si arresta a un mondo che non appare attualmente, e a sua volta, come parola (anche se può ben apparire successivamente che così sia). Stante che la parola, in quanto parola di…, è necessità che sia *in ultimo* parola di una *cosa* (che non è a sua volta parola di un'ulteriore cosa: non ci fossero che parole, allora… non ci sarebbero parole). Si è già risposto in merito, rilevando che, al fondo (*dell'isolamento*), la Cosa è la struttura stessa della "verità" in quanto divenire (giacché il *fondo autentico* è costituito dall'unità di destino e terra pura).

Ma la parola nomina alberi, stelle, alberi… e altri uomini (di cui è però visibile solo il comportamento, non anche la coscienza): le mille determinazioni sensibili del mondo. Che si mostrano immediatamente come "dati" ("cose"), anche se possono ben apparire come interpretazioni (di "dati" più elementari). Come pensarne l'origine? Donde scaturiscono? Se infatti il "tempo (in quanto «πτῶσις [caduta] dell'essere»[33]) appartiene necessariamente al divenire, lo spazio – dunque la corporeità, la sensibilità – resta *a priori* un problema. Perché infatti non potrebbe esserci esclusivamente un divenire puramente "mentale"? Insomma (nel nichilismo coerente) l'esistenza del "corporeo" è un "fatto" (che dunque sarebbe potuto non esserci) o una "necessità"? Gentile, in fondo, ne dà per *scontata* la "necessità" (che perciò non può esser tale): non solo riferita agli enti fisici, ma anche agli altri uomini, quando pone i fattori della struttura fisiologica dell'uomo come «mezzi costitutivi della natura stessa dell'Io»[34]

[31] In vari luoghi, E. Severino ha mostrato come la dialettica di certezza e verità (o pensiero ed essere: dal realismo al fenomenismo all'idealismo – in progressiva coerenza) si presti a spiegare l'evoluzione del rapporto fra parola e cosa, non semplicemente descrivendo, ma soprattutto *dando ragione* di ciò che è storicamente accaduto. Si veda ad es.: *Volontà, destino e linguaggio*, cit., cap. 6 e *Educare al pensiero*, cit., Parte Terza, II).

[32] E. Severino, *Oltre il linguaggio,* cit., p. 210.

[33] E, Severino, *Destino della necessità,* cit., p. 154.

[34] *Sommario di pedagogia…,* I, cit., p. 104.

E quindi: se dire divenire è già dire molteplicità (se non altro per la differenza fra punto di partenza e d'arrivo), non è però ancora detto che essa abbia anche, oltre al valore temporale, anche valore "spaziale".

E certo che i "corpi" ci sono (sono manifesti nell'esperienza), ma (si chiede restando all'interno del nichilismo): 1. Ci sono avendo potuto non esserci, oppure per "necessità" (nel qual caso dedotta dal divenire)?; 2. Ci sono dunque (con "evidenza", necessariamente o meno), ma non necessariamente anche come corpi *altrui* (non essendo "evidenti" per esperienza le altrui coscienze: come invece erroneamente ritengono Kant, Heidegger – si pensi al suo fin troppo celebre *Mitsein* – e, in fondo, tutti)?

Si imporrebbe dunque un doppio problema, corrispondente a un'eventuale doppia deduzione analitica: il Divenire implica la corporeità? Il Divenire implica la categoria dell'"Io empirico" (dunque la "società" in quanto "intersoggettività")?

Diciamo allora che per il primo versante *è la necessità (del carattere trascendentale) del linguaggio* (che è fisicità: anzitutto, grafema e fonema) – necessariamente implicato dal divenire – *che richiede necessariamente il corpo* (sì che mediante il linguaggio, la corporeità è dedotta dal divenire); per il secondo[35] va detto che la necessità del linguaggio è condizione necessaria, *ma non sufficiente* per garantire circa l'esistenza di altre coscienze (che restano invisibili dietro la fisicità di fonemi e grafemi o gesti: "comportamenti", questi sì visibili). Si tratterebbe allora di richiamare, quanto meno, il tentativo (unico nel panorama filosofico) operato dagli idealisti, per cui la "verità" – l'Assoluto, la Ragione[36] – se non dipende da questo o quell'Io empirico, tuttavia, per aprirsi, richiede necessariamente una pluralità (invero *infinita*, stante l'impianto immanentistico) di Io empirico-storici. Senza la cui mediazione l'Assoluto sarebbe immediatamente autocosciente come Spirito assoluto e cioè *ab initio*; ma così sarebbe ribadito il primato dell'atto e, con esso, la trascendenza del vecchio Dio. Non basterebbe cioè un *unico* Io empirico (l'attuale pensante), né un numero comunque *limitato* di Io empirici, la cui inevitabile *finitezza* (=dire Io empirico è dire Io individuale, dunque *mortale*; se inteso "disincarnato" – non anche psico-fisiologicamente determinato –, sarebbe allora una pura "categoria" e non saremmo usciti dal piano della "storia ideal eterna") implicherebbe la mortalità dello stesso Io trascendentale o Assoluto. Di qui, la necessità di una pluralità infinita di Io empirici, attraverso i quali passi il testimone della coscienza *in fieri* dell'Assoluto medesimo (in un tempo finito, per conseguire il *per sé* dell'Assoluto; in un tempo infinito, *dopo e all'interno* di tale acquisizione: a suo modo Marx – *idealista* (perciò "filosofo della storia") suo malgrado – vedeva nell'avvento del Comunismo la fine della preistoria e l'inizio della storia dell'umanità, necessariamente infinita, posto che il Comunismo sia l'eterna "verità").

E dunque: la necessità dei corpi, inclusi i corpi "altrui" e perciò delle altre coscienze (del "mio prossimo") è così richiesta da un lato dalla necessità del linguaggio e dall'altro dalla necessità dello storico mediarsi in sé della "verità", onde l'Illimitato si realizzi *concretamente*, limitandosi via via

---

[35] Per una *fondazione* ultimativa circa l'esistenza necessaria – secondo la *necessità autentica* del destino e non di quella che appartiene al nichilismo, in base a cui stiamo operando – delle "coscienze" altrui (data in genere per scontata) è imprescindibile rifarsi all'argomentazione svolta da Severino anzitutto in *La gloria,* cit., cap. V e poi ripresa e ribadita in un'altra forma in *Testimoniando il destino*, cap. VIII.

[36] N. Hartmann ha opportunamente sottolineato con forza che la «tesi fondamentale dell'idealismo è che l'assoluto è ragione. Non è la coscienza». Sino a giungere alla conclusione che «la coscienza è secondaria, e la fenomenologia della coscienza è la scienza di ciò che è secondario. La ragione è più che coscienza. È, priva di coscienza, in ogni essere, anche nel più primitivo: così insegnava già Schelling. Ma Schelling non insegnava come si poteva penetrare in essa concettualmente, e illuminarla, come elemento primario, con la coscienza che è elemento secondario» (*La filosofia dell'idealismo tedesco*, trad. it. a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972). Una conclusione che però, diciamo, subordinando la coscienza all'Idea, questa subordina, in forma teleologicamente necessaria, allo Spirito assoluto, *che non esiste tuttavia senza coscienza*. Un "circolo vizioso" che, ci pare, non è (hegelianamente e non) accettabile. Salvo che il problema non riguarda Hartmann, ma, diremmo, Hegel e il suo – come di ogni immanentismo dialettico – *diallelo*: in cui, *se il finito dipende ufficialmente dall'infinito, questo, a sua volta, ufficiosamente*, *neppure esiste senza quello.* (Si subordini quanto si vuole la coscienza all'Idea, resta che, senza la coscienza, l'Idea non diventa davvero e compiutamente sé e cioè Idea dell'Idea=Spirito. Ma allora Idea e coscienza si co-appartengono essenzialmente, sì che subordinando questa a quelle significa subordinare l'Idea… a sé stessa). Cfr. § 4, *NOTA 2.*

(donde appunto la necessità dell'esperienza come unità finita di soggetto/oggetto empirici), perciò incessantemente oltrepassandosi come così limitato (ove appunto l'auto-limitarsi importa il "decadere" a coscienza empirica dinanzi a un problema/non-Io empirico, come insegna Fichte per primo).

In questo senso non è il soggetto che produce l'oggetto (come ancora richiede l'idealismo attuale *teologico-immanentista* di Gentile – che Bontadini ricusava, a sua volta da *teologo-trascendentista*[37]), più di quanto sia questo a produrre quello. In tal modo la "coscienza" è sì "subordinata" all'Assoluto (come richiede Hartmann – incluso il problema segnalato in nota 36), in quanto è il Divenire – l'Assoluto, appunto –, che *si* produce come soggetto e come oggetto. Secondo una prospettiva che, in altra sede, abbiamo definito *materialismo assoluto*[38].

4. L'INCONCEPIBILE SALTO

D'altra parte si deduca pure il linguaggio, il corpo, la sensibilità, l'Io empirico… Comunque di categorie si tratta. Ove il vero problema sta nell'autentico *salto metafisico* da queste, come tali eterne, universali e intelligibili al piano della sensibilità particolare ed effimera (complicato dal non esser più intesa, questa, come una serie di "fatti", ma – per il nichilismo coerente – di interpretazioni, implicanti come tali l'interpretato e dunque il "fatto" – il "dato" – che, in quanto primo della serie nell'origine cronologica del mondo, non può essere a sua volta l'interpretazione di un più originario "dato").

In una celebre pagina della *Teoria generale dello spirito come atto puro,* Gentile espone con grande lucidità l'aporia formidabile[39]:

Il problema più arduo forse che s'incontra nello hegelismo, è proprio questo: posta la logica, o nesso di tutte le categorie del reale, come, o donde la natura? Questa natura è il particolare che deve intervenire, dove non c'è se non l'universale; è l'incarnarsi del puro ideale nella materia, a cominciare dalla sua più semplice determinazione, lo spazio: è insomma l'individuo aristotelico. E questo problema in Hegel, comunque s'intendano le sue dichiarazioni in proposito, rimane, ed è forza rimanga, insoluto. Si ripete infatti per esso la difficoltà dell'idealismo platonico. Il logo è la pensabilità, o pensiero di tutto; sicché una delle due: o non c'è altro che il logo; o c'è altro, ma non è pensabile (intelligibile): Nel primo caso, oltre il logo non c'è la natura; nel secondo, ci sarà la natura, ma non la sua filosofia; e se il logo è stato escogitato per intendere la natura, il logo non è più logo, quello che doveva essere. Sicché la posizione del logo esclude la natura. E se l'universalità di quello non ci contenta, e siamo tuttavia assetati di effettività, di positività naturale e particolare determinatezza, non ci resta se non che abbandonare il logo, negare l'idea, come dice infatti Hegel. Ma questa negazione […] che la stessa idea fa di se stessa, potrebbe aver valore se fosse un atto logico, interno quindi alla stessa sfera del logo, e non un atto che l'Idea, restando dentro questa sfera e svolgendo tutta la sua attività

[37] In ogni caso essendo lo "spirito" che produce la "materia" (il mondo): fra teologi ci si intende! (Cfr. F. Farotti, *Studio metafisico sulla pedagogia gentiliana,* cit., Parte Prima, § 10 e, in questo scritto, cap. II, § 3, nota 65). Laddove la coerenza nichilista richiede che sia il Caso (il Divenire) a produr*si*, necessariamente, come "spirito" e "materia" (soggetto/oggetto). Così (*mutatis mutandis*) pensa anche Hegel, ponendo però la "materia" (la natura) non contemporaneamente allo spirito, ma come la sua preistoria. In ciò segnalandosi sintomaticamente e ancora una volta (in chiave teologica: greco-cristiana) il privilegio ontologico attribuito allo Spirito (che è la stessa Idea – solo indirettamente la Natura – cosciente di sé). Laddove, almeno nelle intenzioni di coerenza, il "materialismo assoluto" citato sopra intende porre uno Spirito che sia *la stessa* Materia: il Divenire autocosciente. ("Materialismo" rigoroso non essendo altro dall'assolutizzazione del divenire. Che, in quanto è verità, è "spirito" – oltrepassamento in breccia del "materialismo" grossolano – e però: identità assoluta di spirito e materia. Analogamente al teorema in cui si pone l'identità di Eterno e Divenire, con la contraddizione fondamentale, tuttavia, che essa implica: cfr. cap. V, §§ 1-3, part. nota 18).

[38] Cfr. *ibid.,* Parte prima.

[39] Cui ritiene di sfuggire in forza della negazione attualista del naturalismo presupposizionistico. Ma noi s'è visto (cap. IV, § 3), che Gentile, a sua volta e a suo modo, non si libera del problema (e come potrebbe?), stante che l'Io immediato nel suo svolgimento circolare *in sé* (rispetto al pensiero in atto ancora a venire e del quale costituisce *il retroscena* fondamentale, in cui consiste il Tutto in potenza), facendosi "Io=Io" (autoctisi), dà inizio, in tal modo (con la saldatura del circolo cioè), al divenire dell'esperienza. Con ciò appunto ripristinando l'incomprensibile "salto" hegeliano.

logica, non può mai compiere; e lo compie appunto quando supera la pura logicità e rompe la scorza dell'universale per porsi immediatamente come particolare. Rottura inconcepibile[40].

Nell'ultimo capoverso della *Logica*, Hegel scrive che «il passare [dell'idea nella natura] è dunque anzi da intendere qui in questo modo, che l'idea si *affranca* da sé stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé»[41].

F. Chiereghin intende il verbo ("si affranca") nel segno dell'autoriferimento: posto cioè, egli sostiene, che «la libertà non è una delle tante caratteristiche di cui gode l'idea: l'idea *è* la libertà assoluta», segue che «non può essere assoluta se esercita il suo potere di liberazione su tutto, tralasciando di esercitarlo anche su sé stessa. La libertà esprime il massimo di sicurezza di sé solo se mostra di non lasciarsi trattenere da nulla, nemmeno da sé stessa; altrettanto essa riposa compiutamente in se stessa solo nell'atto in cui licenzia sé da sé e si affranca da se stessa»[42].

Diciamo che se intendessimo il verbo in questione in senso assoluto o *simpliciter*, l'interpretazione di Chiereghin non esprimerebbe altro che un perfetto controsenso. Giacché la "libertà", in Hegel, si affranca (necessariamente) da sé, non *in quanto tale* (come lascia credere assurdamente Chiereghin), ma in quanto *astratta* (dunque in quanto non davvero "libera"). Ché, come libertà concreta, non avrebbe senso alcuno che si liberasse da sé! (Sarebbe come dire che la vera onnipotenza di Dio, non avendo alcun limite, non può non includere il suo stesso potersi annientare; oppure: è la verità che libera, dice s. Giovanni, dunque, rileva Chiereghin, deve poter liberare anche da sé!). Affrancarsi sì, ma come inadeguata: "solo" come idea, non ancora come spirito. Perciò, *manchevole*, non può non liberarsi di sé, *cioè* della propria manchevolezza, diventando… natura. Ritorna il gran tema del diventar altro per diventar *altro dell'altro* e dunque, diventandolo (=risultato), "essere sé": qui la libertà (da cui non ha alcun senso volersi liberare[43]).

Questo significa per noi che l'"affrancamento" di cui parla Hegel ha senso solo in quanto *interno, relativo: dialettico*. Ma – diciamo – la *contrarietà dialettica* vale solo nelle intenzioni di Hegel, giacché lo iato fra idea e natura è fra contraddittori! Salto infinito, come rileva Gentile: posto un dei due l'altro è escluso, giacché ciascuno è incompatibile con l'altro. L'Idea è eterna, la particolarità sensibile esce e torna nel nulla, dunque è caso. Ma l'Idea è "Dio": come potranno stare insieme (nonostante la riforma speculativo-immanentistica del cristianesimo)? *Monismo*, dice Hegel – e invece si tratta ancora di *dualismo*: due le verità in campo, perciò *aut-aut* (è il "kierkegaardismo" preterintenzionale di Hegel).

Il "salto" dall'eterno (l'Idea) al non-eterno (l'ente sensibile della natura) non è "inconcepibile" (realizzandosi magari esso al di là dell'"umano" concepire): è *impossibile*. Perché è impossibile l'esistenza del *contraddittorio*. In questo caso una "realtà" che sia, *sub eodem*, eterna e non eterna. *Sub eodem*: giacché l'Idea eterna implica come tale l'eternità del tutto; infatti, se qualcosa non è eterno e dunque esce e torna nel nulla è perciò stesso svincolato e libero rispetto ad essa: la sua presunta e addomesticata – telecomandata – "accidentalità", essendo del tutto *casuale*, non può non rivelarsi una bomba incontrollabile di principio, richiedente il nulla dell'Idea: la "morte di Dio".

---

[40] *Op. cit.,* p. 66. A indicare il puro enigma in questione, E. Bloch usava una metafora: «l'atto di nascita della natura appare dispotico, per lo meno come un *ukase*; la volontà del monarca interrompe il lavoro della burocrazia logica» (*Soggetto-oggetto*, trad. it. a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1982, p. 209). A sua volta Schelling, critico dell'amico Hegel, scriveva in merito: «Questa espressione "licenziare" – l'idea licenzia la natura – appartiene alle più strane, alle più equivoche e quindi anche alle più timide espressioni dietro le quali questa filosofia si ripara nei punti più difficili» (*Lezioni monachesi*, trad. it. a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950, p. 181).

[41] *Op. cit.,* p. 957.

[42] *Rileggere la* Scienza della logica *di Hegel*, cit. p. 50.

[43] L'ossessione dell'"autoriferimento" (che Chiereghini pone a base della sua rilettura della *Logica* hegeliana) diremmo che inconsapevolmente trova fondamento ultimo in quello scetticismo astratto, per cui la negazione delle eterne verità – ecco l'archetipo – non può non valere anche in relazione a sé. In tal guisa riconoscendo di esprimere non più che un "desiderio" (come esplicitamente è giunto ad ammettere, per non contraddirsi, G. Vattimo). Ma di certo la filosofia non abita in questa sua miserrima caricatura – e Hegel lo sapeva più di tutti. (La "morte di Dio" è certo un evento grandioso, che è tale, tuttavia, rispetto alle correlative bassure che ne sono inevitabile scia).

Impossibile che qualcosa sia all'origine del proprio contraddittorio. Che origini la propria stessa negazione (*non* dialettica, cioè intera e relativa, ma *assoluta*). Ciò che poi, a ben vedere (Leopardi), è lo stesso movimento del divenire nichilisticamente inteso, in cui qualcosa, divenendo, si suicida, producendo la negazione (assoluta) di sé. Come lo stesso Hegel rileva, quando scrive che la natura del finito consiste nel sopprimere sé stesso[44]. *Salvo che qui* – nella creazione del mondo, cioè – *è l'infinito che sopprimerebbe sé stesso, producendo il proprio contraddittorio, vale a dire ciò in cui si annienta*.

Perciò la (*necessità impossibile* della) riforma dell'idea hegeliana, diciamo così, in senso nietzscheano (senza l'assenso esplicito di Nietzsche[45]): sull'evidenza del divenire, l'*Idea* non può essere che il Divenire. Nel cui contesto il "salto" resta comunque contraddittorio nel rapportare eterno e non-eterno, ma riducendo *per quantità* la contraddizione, che non è più "doppia": laddove cioè l'eterno (come ancora in Hegel) non si riduca al Divenire, ma sia, in sovrappiù (per le ulteriori determinazioni di cui è caricato), inteso come "Dio" (che ripudia Dioniso).

(In ogni caso, il *primo* evento del mondo porrebbe il problema di un "dato", necessariamente interpretato bensì, ma che a sua volta non può essere, in quanto *primo*, l'interpretazione di un più originario "dato": forse allora una *verità di fatto* (un fatto di diritto)? Essendo ciò impossibile *a priori*, si deve rispondere, all'interno del nichilismo, considerando quanto già detto (cfr. cap. IV, § 1, *NOTA*) e cioè che tale *primo* "dato" – come in fondo e del resto tutti gli altri – non è che lo stesso *Dante* (=Divenire), che in esso attualmente *giace*, implicato, di fatto racchiuso in sé, essendo l'infinità dell'interpretare stesso (l'infinità stessa del mediare); quello dunque consistendo, in linguaggio heideggeriano, nella prima *Erörterung* (dislocazione di senso), in cui il "dato" empirico prodotto ed *eo ipso* interpretato (Gentile parla, corrispondentemente, di dialettismo/dialettizzamento[46]), è appunto perciò semanticamente collocato – *per caso* – entro il "primo" orizzonte di significato). (Conformemente a ciò si era detto – cap. II, § 2, nota 42 – che, sull'"evidenza" del divenire, non essendoci "fatti", ma interpretazioni, segue che il "nulla" in quanto Esser Possibile (e onnipotenza infinita: Leopardi) non va riferito a – non è "germe germinante" di – questo o a quell'*essente*, ma a questa o a quella *interpretazione*).

NOTA 1: *Il problema dell'"inizio" in fisica*

È noto l'interesse del grande fisico W. Heisenberg per la filosofia che, in contrasto con non pochi colleghi dalla vista corta, sapeva essere decisiva: «Chi vuol comprendere quale sia la preoccupazione fondamentale dei fisici atomici, deve conoscere la storia delle origini di questa scienza. Egli deve seguire passo per passo il pensiero che ha condotto duemila anni fa, nella filosofia naturale[47]greca,

[44] Cfr. *Enciclopedia…,* cit., § 81, pp. 96-7. Si ripensi a Leopardi: «chi può comprendere questa mostruosità?» – e cioè che il nulla appartenga all'essenza dell'essere, visto che «tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente» (*Zibaldone…,* cit. II, P. 4100, p. 1077)

[45] «La fede nella "verità in sé" delle cose, identiche a sé e diverse e separate l'una dall'altra, stabili, sostanziali, autonome, permanenti al di sopra del divenire del mondo: questa fede – che sta al centro della critica di Nietzsche al pensiero metafisico – ripresenta i tratti essenziali del *Verstand* hegeliano, anche se Nietzsche esclude che dalla contraddizione delle astratte determinazioni finite del *Verstand* possa scaturire il "sistema" dell'idea» (E. Severino, *oltre il linguaggio, cit.,* pp. 83-4). (*E invece*, diciamo, dall'"evidenza" del divenire – cioè dalla sua verità innegabile – *non può non* scaturire il sistema dell'Idea in quanto divenire! E dunque: è *necessario* che ne scaturisca e, insieme – stante che il divenire distrugge ogni "sistema" – *impossibile*).

[46] Cfr. *Sistema di logica*…, II, cit., Parte Terza, cap. VII, § 11.

[47] Si noti come, con questo aggettivo, Heisenberg accetti il luogo comune secondo cui, a partire da Aristotele, i primi filosofi non siano altro che "fisici". Laddove si tratta invece – sin da Talete – degli "inventori" della meta-fisica!

alla dottrina degli atomi, e deve poi tentare di riconoscere anche nei progressi della fisica atomica più moderna il nesso con quelle idee fondamentali»[48].

Nel pieno del rivolgimento *indeterministico* in fisica (diremmo anzi nel sapere in generale!), Heisenberg si chiedeva dunque esplicitamente conto in che termini ci si potesse ancora cimentare, scientificamente, nel «determinare un fatto obiettivo che si svolga indipendentemente dall'osservatore, partendo dai fenomeni osservati»[49]. Ricordando in merito da un lato che la kantiana "cosa in sé" fungeva appunto da substrato obiettivo dei fenomeni, dall'altro che l'idealismo successivo rimproverò a Kant l'inconseguenza di tale concetto in seno al suo soggettivismo trascendentale e, dall'altro ancora, che, nella teoria dei quanti, tale sostrato obiettivo «è stato posto in modo del tutto nuovo e inaspettato»[50]. E cioè in termini "idealistico-spiritualistici".

Facendo esplicito riferimento al *Timeo* di Platone (cap. XX sgg.), in cui l'atomismo materialistico di Democrito e Leucippo viene scavalcato in breccia dal matematismo pitagorico-metafisico, Heisenberg rileva che

> contrariamente a Democrito, in Platone queste particelle non sono invariabili e indistruttibili; al contrario, esse possono essere scomposte in triangoli ed esser ricostituite da triangoli. Perciò in questa dottrina esse non si chiamano atomi. I triangoli stessi non sono più materia, perché non hanno un'estensione spaziale. Perciò al limite inferiore degli enti materiali, in Platone, non si trova più in realtà qualcosa di materiale, ma una forma matematica; dunque, se vogliamo, una struttura spirituale. L'elemento primordiale che ci permette di comprendere unitariamente il mondo è, in Platone, la simmetria matematica, l'immagine, l'idea; perciò questa concezione è denominata idealismo […] Fino alla scoperta del quanto d'azione di Planck, le moderne scienze naturali esatte, fisica e chimica, erano orientate materialisticamente […] Ma Planck aveva svelato nei fenomeni di radiazione un carattere di discontinuità […] questo carattere, rivelato dal quanto d'azione, fece pensare che tanto la discontinuità, quanto anche l'esistenza degli atomi, fossero manifestazioni comuni d'una legge fondamentale della natura, d'una struttura matematica insita nella natura […] È proprio ciò che avevano tentato i filosofi greci. Dunque l'esistenza degli atomi non era forse un fatto primordiale, non suscettibile di ulteriori spiegazioni. Questa esistenza poteva essere ricondotta, come in Platone, all'azione di leggi naturali formulabili matematicamente, dunque all'azione di simmetrie matematiche[51]

È questa la ragione per cui Heisenberg ebbe a dire, in un'intervista del 1933: «Se mi si chiede cos'è la materia, rispondo: un sistema di equazioni differenziali». O anche: la particella elementare della fisica moderna «non è per sua natura una formazione materiale nello spazio e nel tempo, ma in certo modo solo un simbolo [espresso secondo equazioni differenziali], adottando il quale le leggi naturali acquistano una forma particolarmente semplice»[52]

Vale a dire che, per la fisica moderna, l'"atomo" va ricondotto in ultimo a uno schema matematico, onde la "materia" va risolta in un sistema di equazioni differenziali. Radicalizzando "idealisticamente" la questione, W, Pauli ebbe addirittura a sostenere (nel 1964) che il concetto di "oggetto" materiale", di costituzione e natura indipendenti dall'osservatore, è estraneo alla fisica moderna, la quale ha dovuto rinunciare a questa astrazione.

Facciamo osservare in merito che già in G. Galilei – già con la nascita della scienza moderna, cioè –, la "natura" è ricondotta in ultimo a un *sistema di leggi*. Rigorosamente intesa, per il grande scienziato italiano, essa non è infatti che un immobile organismo legale/razionale. Sì che, cercando la "natura", troviamo *la cultura e lo spirito*. Come a dire, paradossalmente, che più cerchiamo la "natura", *meno la troviamo*. Ma a ben vedere è invece vero l'opposto: *più la troviamo davvero*. E

---

[48] W. Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza,* trad. it. a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 1960, p. 139.

[49] *Problemi filosofici,* in W. Heisenberg, E. Schrödinger, M. Born, P. Auger, *Discussione sulla fisica moderna*, trad. it., a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 1959, p. 4.

[50] *Ivi*.

[51] *Ibid.,* pp. 6-7. Cfr. anche in merito, dello stesso autore, *Fisica e filosofia*, trad. it. a cura di G. Gignoli, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 84 sgg.

[52] W. Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza*, cit., p. 76. V. anche p. 16.

cioè la troviamo e la scopriamo per quello che davvero essa è: *idea, ragione, spirito*. Giacché, come insegna Cartesio, e come radicalizzano l'Idealismo tedesco e il Neoidealismo italiano, il "corpo" – in ultimo, e cioè *sin da principio* – non è che *idea*. «L'esperienza dei corpi non è, chi ci rifletta un po' su, se non un modo dell'esperienza del pensiero […] Certi oggetti del pensiero sono corpi, certi altri sono idee; certi altri numeri; ma tutti gli oggetti del pensiero sono nel pensiero, sono pensieri»[53]. Sì che l'"oggetto", mai esistente come *assoluto oggetto*, non è che lo stesso soggetto in forma rovesciata o dialetticamente auto-negativa.

Ciò che a loro modo intuiscono Platone e Aristotele: il primo presupponendo la docilità della "Madre" – la materia prima, l'originario caso – a lasciarsi ordinare dal Demiurgo (sì che, per tale predisposizione, non è "violentata" dal Dio, ma consente alla fecondazione e però è già di suo, potenzialmente, legge e misura); il secondo, facendo un passo ulteriore e cioè sostenendo che la materia prima non può esistere indipendentemente dalle forme che la determinano e perciò esiste come già da sempre determinata.

In tal guisa, l'originario e assoluto *dualismo* dei due Filosofi – conseguente all'infinita differenza qualitativa che corre tra il mondo divino da un lato e da quella sorta di "dio selvaggio" costituito dalla pura materia dall'altro – nasce come già relativizzato (come già negato) e dunque sulla via d'esser risolto. Quanto a ciò, il concetto cristiano del *Deus creator ex nihilo sui et subiecti* è ciò che toglie la contraddizione costituita dall'incombere di una doppia verità (manicheismo assurdo). (Anche se ne apre, e anzi ne radicalizza, un'altra, la contraddizione decisiva: se esiste Dio, non può esistere il mondo, che pure è dichiarato esistente con evidenza da quella stessa coscienza che afferma Dio).

Come chiarisce *monisticamente* (almeno nelle intenzioni, resta da vedere se anche realmente) Gentile: «Non si può dire spirito e materia. Se c'è materia [s'intenda: materia *assolutamente* tale, il contraddittorio dello spirito], tutto è materia; se c'è spirito [*idem*], tutto è spirito»[54].

Ma allora, si dirà. Un "atomo" non è un corpo? Dire che è una particella di materia, non è forse dire, analiticamente, che è un'entità, pur infinitesima, corporea? È dunque un corpo, che perciò riempie uno spazio? Già, ma è la stessa fisica atomica a rilevare che *è anche un'onda*, per esprimere la quale sono necessarie le equazioni differenziali, Ed ecco che, daccapo, la "corporeità" (assolutamente tale) non c'è più. Si potrà allora rispondere: sì, è (anche) un "corpo". Gli è però che il suo esser "corpo" *non esprime il livello ultimo della sua identità*. Perciò il "sì" in parola è in ultimo negato. È l'approdo all'idealismo[55]. (E dunque alle sue aporie: anzitutto quella denunciata da Gentile, giacché il passaggio dall'intelligibile eterno – le equazioni-*Arché* – al sensibile effimero – le cose del mondo – è inconcepibile, perché contraddittorio).

(E quando oggi in fisica si parla della *teoria delle superstringhe* – o è già passata di moda? –, forse che ci si riferisce a mitologici, infinitesimi filamenti le cui *vibrazioni* originerebbero i "corpi"? Ma questa è però solo la *vulgata* della teoria (visto che *ogni* corpo avrebbe origine dalle "stringhe", che pur sarebbero "corpi" a loro volta). Ma allora da che cosa? Equazioni matematiche? Ma il concetto di "vibrazione" è intelligibile solo se riferito a enti fisici, non matematici. Come ricorda il suo biografo K. Rosenkranz[56], Hegel accusava Newton di far confusione nel campo della filosofia della natura, scambiando «determinazioni puramente matematiche con determinazioni già di carattere fisico, ad esempio linee e punti con forze». Del resto, diciamo, si potrebbe obiettare a Hegel che la sua *Logica* non fa diversamente, "scambiando" dialetticamente enti logico-metafisici, le categorie, con enti

[53] G. Gentile, *Sommario di pedagogia*…, I, cit., p. 92.

[54] *Ivi.* S'è detto "nelle intenzioni": infatti, posto che tutto è spirito (come intende l'attualista), non tutto è eterno, né tutto è effimero. Ma qualcosa – l'Io trascendentale – è eterno, tutto il resto non lo è. Rimosso dunque il dualismo fra spirito è materia, ecco che si ripresenta, all'interno dello "spirito", fra spirito privilegiato (eterno) e non (non-eterno). Restando daccapo inconcepibile il presunto nesso necessario fra contraddittori.

[55] Non è certo un caso se il figlio di Giovanni Gentile, Giovanni jr., valentissimo fisico teorico, stesse meditando circa un particolare accordo tra fisica quantistica e attualismo, onde questo fungesse da fondamento filosofico-trascendentale a quella, quando precocemente morì. (Si veda in merito *La scienza nel neoidealismo italiano*, in A. Negri, *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 211-41).

[56] Cfr. *Vita di Hegel*, trad. it. a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, p. 169.

empirici: la nascita della natura. In ogni caso e a loro modo, anche gli "stringhisti" – ma non solo loro: s'è visto che anche i fisici quantistici (Heisenberg, Pauli…) tendono a risolvere la "materia" in equazioni (riducendo il mondo a "Dio", *secondo un diventar altro all'incontrario*[57]) – riportano tutto a una radice matematico-metafisica, dunque facendone una sorta di *Arché* e perciò di Forza d'origine. Da ciò, la battuta (di galileiana matrice) secondo cui i matematici parlano con Dio, i fisici coi matematici).

NOTA 2: Il "diallelo" hegeliano, la verità/forza (e il cristianesimo, presagio del destino)

L'eterogeneità dei due piani – l'eterno e il non-eterno – non può esser tolta: può solo esser ridotta a "una" la contraddizione *doppia* della metafisica tradizionale (v. § 4, penultimo capoverso, p. 140). L'assolutizzazione del divenire toglie la contraddizione onto-teologica (immanentistica), e tuttavia, come mostrato, se il divenire richiede per un verso la *necessità* della propria stessa sollevazione a "sistema" (struttura originaria della verità in quanto divenire), per un altro, in quanto uscire e tornare nel nulla (logico e/o cronologico), lo rende *impossibile*. *Ciò che è dunque necessario è, insieme, impossibile*. E non perché il Divenire sarebbe esposto all'imprevedibile, ché questa es-posizione è la sua stessa posizione, bensì perché questa posizione esige di esser sollevata a "sistema" (è la "necessità impossibile" denunciata al cap. V, §§ 1-2), dunque a struttura di eterne relazioni dinamiche *necessarie* (è l'*ulteriore* "necessità impossibile", denunciata al cap. V, § 3) quando appunto il diventar nulla e da nulla esclude ogni "determinismo", rendendo perciò contingente e aleatorio quel che dovrebbe esser necessario in quanto "vero"[58].

Che poi il "necessario" necessiti del non-necessario (niente individui, spazio, tempo, "accidenti"…, niente autocoscienza della verità) per prendere coscienza di sé – che l'Essenziale richieda cioè l'inessenziale per essere, diventandolo, compiutamente sé (*dipendendo dal proprio dipendente*) – , svolgendosi dall'*in sé* al *per sé*, ebbene questo autentico *diallelo* (v. nota 36) non vale solo per Hegel[59] (anche se in lui è raddoppiato nel senso detto), ma – affliggendo il principio stesso del "primato della potenza" – anche per l'immanentismo dionisiaco[60].

---

[57] Ci pare interessante rilevare che, considerando la logica del "riduzionismo" (anzitutto teologico: il mondo ridotto in sostanza a Dio; ma poi anche scientifico: la mente ridotta ai processi cerebrali, ad es.), Severino ne ha sottolineato con forza la natura essenzialmente *contraddittoria*. Esso cioè «afferma qualcosa di impossibile [nello sguardo del destino]. La contraddittorietà del riduzionismo è infatti speculare alla contraddittorietà del diventar altro. Il ridurre all'origine non è che un diventar altro rovesciato. Come qualcosa – l'origine – non può divenir altro da sé – l'originato –, così l'altro dal qualcosa non può esser ricondotto e identificato al qualcosa» (*La buona fede*, cit., p. 180). Si veda anche *Immortalità e destino*, cit., cap. II e *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, cap. XVI. Ed è chiaro che tale rilevamento guarda il nichilismo *dal di fuori*, non già cercandone l'interna coerenza (nichilistica, appunto), ma vedendone l'essenziale impossibilità.

[58] Di nuovo la stupefacente inattualità di Leopardi: «l'amor di sistema […] è dannosissimo al vero; perché i particolari si tirano per forza ad accomodarsi al sistema formato prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema dovrebbe derivare [esistenzialismo anticipato *in toto*], insomma le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose, come dovrebb'essere» (*Zibaldone*…, cit. I, P. 948, p. 415). E noi italiani, che abbiamo fatto di Popper un gigante!

[59] «Nel dominio dello spirito non va come nel bosco, dove in una notte spuntano i funghi; che lo spirito abbia bisogno di tanto tempo è un fatto […] esso non ha fretta, *esso ha tempo a sufficienza* – mille anni sono come un giorno – ed ha tempo perché è fuori del tempo, è eterno» (G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, in *Lezioni sulla storia della filosofia,* trad. it. a cura di R. Bortoli, cit., p. 573). Ma se è davvero "fuori del tempo", come mai *ne bisogna* (e necessariamente)? Non c'è scampo: se l'"eterno" trascendente, stante l'"evidenza" del divenire, è contraddittorio per verso; l'"eterno" immanente (e dialettico) è contraddittorio per un altro. In questo quadro, il "divenire" resta ancora un problema. (E nell'*Introduzione* a questo stesso testo: «Il sapiente spirito universale ha tempo […] Esso è in grado di attraversare nazioni e popoli il cui sviluppo è lo strumento per generarlo»: *ibid.,* p. 58. Ma poi, a guardar bene, l'intera *Introduzione* è centrata sull'interdipendenza di essenziale e accidentale e dunque, diciamo, sulla loro circolarità viziosa).

[60] Quanto a Hegel, scrivevamo (*Ex Deo-ex nihilo…*cit., p. 82): «In Hegel si ha che l'opposto "dialettico" *o è troppo poco opposto o lo è troppo*. Nel primo caso infatti si costituisce come Natura in quanto molteplice *categoriale* (la Natura-categoria, cioè), che lascia fuori di sé l'*empirico* e perciò è ancora troppo Idea e troppo poco "mondo"; nel secondo caso

Se dunque il monismo spinoziano-hegeliano si risolve in un cripto trascendentismo dualistico (dunque nella posizione di un Intero contraddittorio: c'è Dio, che è *tutto*, e c'è *anche* il mondo, dice il cristiano; Spinoza e soprattutto Hegel cercano la via d'uscita, ponendo che il mondo non si aggiunge a Dio, ma, essenzialmente inteso, è il suo stesso svolgersi – salvo che allora Dio ha bisogno del mondo per esser tale e non è più Dio), onde *due* sono le irriducibili forze in campo: la contraddittorietà fra Dio (Sostanza o Idea che sia) e il mondo; a sua volta, il monismo dionisiaco riduce bensì la contraddizione al contrasto fra eterno (non più anche divino) e non-eterno; e però quello né può esser "sistema", come necessariamente richiederebbe (per l'antinomico carattere: da un lato di *sincronia diacronica*: cap. V, §§ 1-2; dall'altro, di *determinismo contingente*: cap. V, § 3); né, in quanto eterno, può implicare il non-eterno per essere, diventandolo, compiutamente (e cioè *eternamente*) sé.

Le ragioni della riduzione *quantitativa* della contraddizione in parola (sì che l'eterno non sia, in sovrappiù, anche divino – e, in ogni caso, sovrabbondi rispetto alle determinazioni analiticamente richieste dal concetto del divenire) sono chiaramente esposte in questa pagina severiniana:

> La verità [originariamente intesa come una "forza"] agisce sul divenire, dominandolo, nel senso che gli *impedisce* di prevaricare, ne *annienta* la prevaricazione. La prevaricazione del divenire [rispetto a una "verità" che non gli si identifica, che gli è "altro"] è già da sempre annientata; ma il senso del dominio della verità è inseparabile dall'annientamento della prevaricazione. Proprio perché la verità dell'*epistéme agisce* sul divenire, dominandolo [volontà di dominio *sul* divenire: v. § 1, nota 6], essa non è un vedere che la prevaricazione del divenire è un niente, ma è un *rendere niente* la prevaricazione del divenire: è annientamento, già da sempre avvenuto, di una *positività*. La verità [della tradizione] non pone la nientità di ciò che è riconosciuto come niente, ma la nientità di ciò che è riconosciuto come essente, e anzi come l'essente originariamente evidente. Se la verità non annientasse alcunché del divenire [non annientandolo senz'altro, ma trattenendolo nei propri argini, "addomesticandolo"[61]], essa non sarebbe potenza [*veritas est potentia*] che agisce sul divenire, dominandolo […]
> Nel divenire, infatti, così come esso è interpretato nella cultura occidentale a partire dai Greci, non c'è predisposizione a essere dominato dalla verità: il divenire è una potenza antitetica alla potenza della verità, perché il niente da cui gli essenti scaturiscono richiede che essi siano una innovazione *assoluta*, che non può essere in alcun modo anticipata dal dominio che la verità esercita su tutto e quindi anche su ciò che è ancora niente. La verità è la potenza che annienta il divenire, perché il divenire è la potenza che richiede l'annientamento della verità (e che infine, lungo la "storia" dell'Occidente, riesce a *ottenerlo*, spingendo al tramonto la verità dell'*epistéme*)[62]

(Si rilevi in merito che l'accento batte ripetutamente riguardo alla volontà di potenza *sul* divenire; non: *del* divenire, o in cui il divenire consiste – e certo in cui *anche* esso consiste; ma appunto le forze in campo sono irriducibilmente *due*. E non cessano di esserlo – contraddicendo l'evidenza, dunque l'assolutizzazione speculativa di essa – anche con l'avvento della Tecnica. Salvo che questa non si unisca *davvero* alla filosofia della "morte di Dio" – in tal caso cessando di fantasticare di poter dominare *sulla* verità (=*sul* divenire: *scientia est potentia*, da Bacone a oggi e chissà per quanto ancora), ma appunto, identificandosi filosoficamente con essa, intensificandone *ad indefinitum* la presenza nel mondo: incrementando cioè la potenza stessa – all'interno del divenire assunto come

---

l'opposto è la natura *individuale ed effettuale*, in cui però l'Eterno [l'Idea] si trova negato *simpliciter* (e cioè *non* "dialetticamente")».

[61] Nel qual caso le cose uscirebbero dal nulla (in quanto divenire) e, *insieme*, non ne uscirebbero (in quanto divenire dominato). Una contraddizione che non può non far saltare l'"espediente" metafisico – cfr. F. Farotti, *Ex Deo-ex nihilo*, cit., I – della tradizione onto-teologica.

[62] *Oltre il linguaggio,* cit., p.165. «Ora dovrebbe venire in chiaro il carattere annientante della verità rispetto al divenire, perché il divenire è dominato dalla verità solo in quanto di per sé è un voler oltrepassare qualsiasi limite. Non ci sarebbe dominio del divenire da parte della verità epistemica se in divenire non fosse continuamente animato dalla tentazione di oltrepassare ogni limite posto dalla verità. Il divenire del mondo […] è appunto volontà di *hýbris*. Il dominio è quindi la potenza esercitata dalla verità sul divenire, è un dominio che, insieme alla potenza e proprio perché è potenza e previsione, è annientamento della vocazione originaria del divenire a oltrepassare ogni limite» (E. Severino, *L'identità del destino. Lezioni veneziane,* Rizzoli, Milano 2009, p. 199).

mezzo – del divenire assunto come *scopo* (di sé). La "follia" per la tradizione, paradiso della tecno-scienza incluso. La questione sarà ripresa più avanti: cap. VII. Vedi intanto qui sopra, § 1, note 6 e 7).

Inevitabile – nella terra isolata – che il Caso abbia a trionfare (anche nello sguardo del destino), ultimo della processione degli dèi della Follia. In forma grandiosa, il cristianesimo se lo porta in seno, giacché le "creature" – per quanto anticipate in Dio, dal suo eterno "Programma" –, come dice la teologia cristiana, sono state create dal loro nulla e dalla materia di cui sono fatte (nessun sostrato eterno – che contraddirebbe la perfezione di Dio –, come ancora per Platone): *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. Il caso prevale sulla Provvidenza, che nella storia dell'Occidente intende invece essere spiegazione e anticipazione assoluta delle creature, mantenendo tuttavia, contraddittoriamente, la loro nullità originaria, ossia il loro essere originariamente un nulla che non può in alcun modo spiegare e anticipare la loro realizzazione. La stessa creazione divina del mondo è casuale, nonostante l'intenzione più ferma di vedere in essa la negazione più radicale della casualità […]
> Il divenire è caso; e nessuna necessità può caratterizzare i programmi informatici, biologici, metafisici, teologici, perché se essa esistesse spiegherebbe e anticiperebbe *tutto* il futuro, e quindi lo dissolverebbe perché dissolverebbe il nulla di ciò che ancora non è: dissolverebbe il divenire e l'evolversi di cui tale necessità vorrebbe essere la spiegazione e l'anticipazione: dissolverebbe quel divenire che, per gli stessi amici dei programmi mondani e divini, è l'evidenza suprema[63]

D'altra parte – aggiungiamo – posto che per l'Occidente la "verità", comunque intesa, è potenza, (energia, atto, forza), è noto che la verità in cui consiste il Dio cristiano è suprema onnipotenza, attuale forza infinita non mancante di nulla. Appare allora clamoroso – perciò molto più chiaro che in altri contesti (Greco, hegeliano, marxiano…) – il contrasto insanabile tra verità *cristiana* e mondo, richiedendo essa infatti non il "controllo" del divenire (=l'annientamento di *hýbris*), ma l'inesistenza *simpliciter* del divenire. "Onnipotenza infinita in atto" è concetto autocontraddittorio: negando *in re* l'altro su cui esercitarsi (poiché *infinita*), nega sé: non è potenza in alcun modo. (Ove, è sintomatico che, non rinunciando comunque ad esserlo, essa non rinuncia all'evidenza del divenire, che al tempo stesso rende *a priori* niente: lo *vede* niente, perché Dio è infinito; e, insieme, lo *rende* niente, perché onnipotente).

Diciamo allora che *il sorprendente* sta per noi in ciò: che al fondo di tale concetto (del Dio cristiano cioè), proprio perché così radicalmente auto-negativo (annientando il diventar altro, annienta se stesso in quanto Dio-del-diventar-altro), si può in qualche misura mostrare, nello sguardo del destino, il *vero* volto di "Dio": l'*apparire infinito e concreto della totalità eterna dell'ente*. Si tratta appunto per noi dell'impareggiabile grandezza del cristianesimo, in quanto (doppia) *contraddizione* (*sia* perché radicato nella Follia, *sia* perché radicatovi in forma *massimamente* incoerente) e *presagio* (del destino, in quanto disperatamente impegnato ad attribuire salvezza eterna a tutte le cose in un Dio, che pure vuole come "creatore"[64]). Là – nel cristianesimo, cioè – dove assoluta è la contraddizione

---

[63] E. Severino, *L'intima mano*, cit., pp. 171-2.

[64] Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, cit. Si pensi in particolare al dogma relativo alla resurrezione dei corpi: formidabile *presagio* del destino nella notte dell'isolamento, variamente anticipato nel Vecchio Testamento (*Dn*, 12; *Sl*, 16, *10-11*; 103, *4*; *1Re*, 17, *17-23*; *Gb*, 19, *25* sgg; *Is*, 26, *19*) e in seguito confermato e vieppiù ribadito nel Nuovo (*Mt*, 22, *30* e *Gv*, 11, *24*; nelle *Lettere* di Paolo, poi, il tema della resurrezione di Cristo come viatico della nostra, può dirsi, come non mai, il Centro e il Fondamento della sua formidabile meditazione profetico-teologica, presente in ogni sua epistola, a parte le Lettere pastorali). Aggiungiamo qui brevemente (il tema meriterebbe ben altro spazio) che nel Vangelo di Luca (21, *18* e 12, *7*), Agostino sottolinea un passo di significato estremo (anti-greco e opposto a ogni religione) nella sua assoluta semplicità: «nemmeno un capello del vostro capo perirà». Ne farà il cuore del cap. XII della sua *Città di Dio*, dove si afferma che la carne risorta in quanto «carne spirituale sarà dunque sottomessa allo spirito, restando però carne, senza diventare spirito; proprio come lo spirito carnale fu sottoposto alla carne, restando spirito, senza diventare carne» (trad. L. Alici, Bompiani, Milano 2015, p. 1165). La stessa altissima poesia dantesca si riferisce al grande tema in un paio di memorabili, commoventi terzine: «Tanto mi parver sùbiti e accorti [si tratta di due schiere di beati] / e l'uno e l'altro coro a dicer "Amme!", / che ben mostrar disio de' corpi morti; / forse non pur per lor,

(perché estrema è la negazione del divenire, d'altra parte pur affermato come innegabile), là massimo è il presagio; che si affievolisce facendosi *quasi* nullo, a misura che il nichilismo matura la propria terribile coerenza, allontanandosi dal cristianesimo (perciò intensificandosi in forma rovesciata: come nessun altro, Leopardi riconosce che il "mondo" è *pazzia*!). Come a dire che cristianesimo e Leopardi/Nietzsche costituiscono i *contrari* – la differenza massima, dunque – all'interno del "comun genere" costituito dalla Follia (e, *insieme*, unitamente a tutti i medi, il *contraddittorio* del destino della verità[65]).

5. LA GRANDE ANTITESI

La filosofia nasce da θαῦμα – dall'angosciato terrore – dicono insieme Platone e Aristotele; così, a loro modo, Hume e Nietzsche a proposito della scienza – e come noi diremmo della religione, dell'arte…. della cultura! Che in tanto è teoria (apparentemente disinteressata), in quanto è l'originaria *prassi*: rimedio (tentato) per guarire le ferite dell'esistenza. Determinate cioè dall'imprevedibile futuro e dall'irrevocabile passare del presente nel passato. E insomma dal divenire in quanto uscire e tornare nel nulla. Persino l'uomo del mito – pur non avendo consapevolezza che la "metamorfosi" (con cui, nei suoi miti, interpreta l'umano e il divino) implica il nulla assoluto –, per Aristotele «è, in certo qual modo, filosofo» (*Metafisica*, I). Angosciato a sua volta dinanzi all'esistenza (ancorché il suo terrore non raggiunga il diapason che la coscienza filosofica del nulla importa), dunque, a suo modo, alla ricerca, attraverso la grande parola del Mito, dello «stato contrario» (=α-θαῦμια, ευδαιμονία) a quello in cui ci si trova in partenza (cfr. *ivi*).

Per quanto affascinante e addirittura abusata (soprattutto per la cattiva traduzione di θαῦμα con l'asettico "meraviglia"), la tesi è tuttavia scorretta. Sull'evidenza del divenire, onde il divenire è l'intero – la categoria unica *onniavvolgente* –, il Primo (logico-metafisico), con cui la filosofia si annunzia, non è certo l'"angoscia", ma, appunto, il Divenire stesso. Dunque quando storicamente compare la figura del θαῦμα, siamo già in fase di auto-negazione del Vero, che è già accaduto: storicamente con la fede nella manifestazione (pura e semplice, al di qua dell'angoscia "umana" e *a fortiori* della gioia "superumana) dell'uscire e tornare nel nulla. Qui nasce, in Grecia, la filosofia: in

---

ma per le mamme, / per li padri e per li altri che fuor cari / anzi che fosser sempiterne fiamme» (*Paradiso,* XIV, vv. 61-66).

[65] Se, in quanto contraddittorio (=*errore*) la Follia è nulla, dunque inesistente, in quanto invece contraddirsi del destino (=*errare*=positivo significato di nulla, in tutta l'immensa complessità che gli compete come "storia" della negazione del destino) essa è ben "qualcosa". Duque, in quanto *errare* essa costituisce il contraddirsi "dialettico" del destino – perciò, all'interno di questo e sul suo stesso fondamento, il suo *contrario*. Si può chiedere allora quale sia il senso della negazione del destino e cioè il suo esser destinato alla propria negazione. Giacché, per tale destinazione, parrebbe allora di poter concludere «che la verità in quanto tale implichi la non verità» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 506). Nel suo costante e vertiginoso "esercizio" (auto)aporetico – nella convinzione che la verità *concreta* è negazione dell'errore, onde ne bisogna per esser veramente tale –, Severino risponde, delineando quella che potremmo definire la "dialettica" del destino (oltrepassando perciò la forma irrinunciabilmente *poietico-nichilistica* hegeliana): «Ma questa conclusione è impropria. Infatti, la verità che costituisce lo sfondo originario dei cerchi dell'apparire [l'autentico *Alfa*, rispetto all'incominciante apparire della totalità infinita dell'ente] non è la verità infinita dell'apparire infinito, ma la verità finita [l'astratto originario] che, non essendo l'apparire della totalità dell'essente, è contraddizione, ossia quella forma della non verità in cui consiste la contraddizione C [che è non-verità non *in quanto tale*, dunque da negarsi *senz'altro*: contraddizione *normale*, ma solo *in quanto astratta*]. Pertanto, se la verità dello sfondo che precede la terra [la "terra" nominando la totalità dell'ente sopraggiungente] implica necessariamente la non verità che compete all'isolamento della terra [=il sopraggiungere della tenebrosa galassia in cui consiste il nichilismo], essa la implica non in quanto essa (la verità) è *verità*, ma in quanto essa è verità *finita*, ossia è quella forma della *non verità* in cui consiste la contraddizione C. Non è pertanto contraddittorio che la verità, *in quanto finita*, ossia in quanto non verità, implichi la non verità che compete all'isolamento della terra. *In quanto verità*, la verità finita implica invece l'*oltrepassamento* [infinito, stante l'impossibilità che *ogni* essente eterno – dunque la totalità infinita e concreta dell'ente – entri nell'apparire finito, per ampio che sia] della propria finitezza, contraddizione ["C"], non verità» (*Ibid.,* pp. 506-7).

e con questa visione (interpretazione: Sogno, Erranza, Follia nello sguardo del destino). Cui corrisponde la "Tesi", in sede di "storia ideal eterna".

L'"orrore" non è e non può essere del divenire, consapevole di sé, dinanzi a sé; ma del divenire, dimentico di sé nell'"uomo", dinanzi a sé come a un *altro*. Ha inizio qui la grande dialettica fra Minaccia e Difesa e cioè – posto il divenire come la "verità" – fra l'"evidenza" minacciosa ma innegabile del diventar nulla e da nulla e le grandi cattedrali metafisiche che vengono erette in forma "incontrovertibile" sopra di esso (poi *dentro* di esso), onde questo sostanzialmente scompaia (=scompaia come *sostanza*), ridotto a mero *accidens* (così il dolore, che non può riguardare ciò che davvero conta e che è eternamente tutelato nel "Dio" dimostrato dall'*epistéme*).

Senza addentrarci nei particolari corrispondenti per noi alle categorie principali, in cui si esprime l'analisi della struttura originaria della verità in quanto divenire (="storia ideal eterna"), rispetto a quanto già esposto nel saggio *Ex Deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare* (op. cit.), ci limitiamo a indicare anzitutto la prima grande forma di negazione in quanto *separazione dell'eterno dal divenire* cui corrisponde nei secoli la storia intera della metafisica tradizionale, dai Greci a Hegel (e Marx). Differenziandosi al proprio interno – sulla pressione dell'"evidenza" del divenire, non certo per arbitrio – in *trascendentismo teologico* (da quello "imperfetto" della filosofia greca, a quello compiuto e massimamente coerente della teologia medioevale, che poi si prolunga, a suo modo, sino a Kant e persino ai giorni nostri, per un fenomeno di formidabile inerzia, data la grandezza e lo splendore del contenuto in questione), cui segue *l'immanentismo teologico statico* (G. Bruno, Spinoza, anzitutto), che viene non per caso riformato dall'idealismo e cioè *dall'immanentismo teologico dialettico* (Hegel su tutti). Per poi precipitare nell'astrazione opposta (e assai più povera, comunque partecipe dell'Antitesi), costituita dalla *separazione del divenire dall'eterno* e cioè da una concezione "debole", che si rifiuta di riconoscere alcun eterno, senza distinguere fra quello che, appartenendo all'essenza del divenire, ne è affermazione, da quello che invece gli è estraneo, e perciò lo nega: si tratta del vacuo relativismo scettico (in cui convergono, per la facile tentazione, tanti "filosofi" del nostro tempo; l'anima, diremmo, dell'attuale, inconsistente "laicismo" – nulla a che vedere con il laicismo *filosofico* di Gentile!), fungente da tacito "sottosuolo filosofico" (senz'altro inadeguato) della tecno-scienza, autentico culmine del momento dialettico-negativo (in cui, l'abbiamo detto e ripetuto, si compie l'Antitesi, per nulla affatto il nichilismo).

Laddove questi quattro fondamentali gradi categoriali – appartenenti all'Antitesi (alla Negazione del divenire) – vanno intesi in relazione dialettica fra loro (onde si procede dall'implicito all'esplicito *per via di negazione*), appartenendo a ciascuno implicazioni analitiche *stricto sensu* (ad es.: appartiene analiticamente al trascendentismo teologico medioevale la necessità, rivolgendosi metafisicamente a Dio, di escludere che abbia fuori di sé qualcosa: così nell'atto in cui è dialetticamente superata l'incoerente trascendenza greca, in quello stesso atto – in cui per altro la contraddizione rispetto al divenire manifesto si fa estrema – è posta la necessità, analitica, appunto, che Dio crei anche la materia del mondo).

Una sintesi al volo, su cui, naturalmente, sarebbero da scrivere fiumi. Noi però crediamo che qui basti – se non altro per dar l'idea che la storia della filosofia o è *filosofica* o è chiacchiera. E cioè la Filosofia, o mostra il filo rosso in cui consiste, al proprio interno, la dialettica della "verità" irresistibilmente proiettata verso la propria "perfezione" (il *nichilismo perfetto*), oppure si riduce a quelle molte opinioni (congettura, capriccio, arbitrio, idea occasionale, desiderio), già deprecate da Hegel, che non ne sono neppure l'anticamera.

"Dopo" la negazione, l'affermazione concreta in quanto negazione della negazione (dell'affermazione astratta).

È Dioniso che ritorna.

VII

IL NICHILISMO PERFETTO O DIONISISMO

1. IL RITORNO DEL VIGNAIUOLO

S'è visto sopra (cap. III, § 3) la (complicata) "necessità" di coniugare in Nietzsche la "storia ideal eterna" e l'ERU, entrambi a loro volta necessariamente richiesti dal diventar nulla – ed entrambi impossibili, visto che il divenire, per essenza, è caso e contingenza, dunque esclusione di qualsivoglia cammino "necessario": se le cose escono dal nulla (le stesse "categorie", almeno nei loro nessi; ché altrimenti non ci sarebbe alcun divenire), allora da un lato sono assolutamente imprevedibili, dall'altro, in quanto annullatesi non possono *ritornare* (non ritorna il nulla). (E se "ritornano", è perché non sono diventate nulla, essendo *eterne*).

Ma questa è la contraddizione (*derivata* dalla fede di base circa il diventar nulla e da nulla degli enti, implicante necessariamente – nell'occhio del destino – il loro *essere nulla*) che il nichilismo non può guardare in faccia restando sé stesso: qui il nichilismo, incontrando la propria *perfezione*, incontra perciò stesso la propria *necessità impossibile* e dunque il proprio tramonto (almeno formale, in "attesa" del tramonto concreto).

Restando dunque all'interno della "necessità"[1] (isolata dalla sua stessa impossibilità), la negazione della negazione – il momento "speculativo o razionale-positivo" – si costituisce come la necessaria ri-affermazione di Dioniso. Che Nietzsche a suo modo evoca – pur restando esplicitamente distante dall'idea che dalle contraddizioni della metafisica possa scaturire il "sistema". (Ed è chiaro perché: l'espressione stessa – il concetto – "sistema dionisiaco" non può non apparire una contraddizione in termini – *come infatti anche è*! "Anche", perché, come più volte rilevato, si tratta, insieme, *anche* di una "necessità").

«E *chi* è colui che un giorno non potrà non venire»; «Non è ogni pianto un lamento? E ogni lamento un'accusa? Così parli a te stessa, e perciò, anima mia, preferisci sorridere che sfogare il tuo dolore – sfogare in lacrime scroscianti tutto il tuo dolore per la tua pienezza e per il tuo tormento della vita, che vuole il vignaiuolo e il falcetto del vignaiuolo! […] il tuo grande liberatore, anima mia, il senza nome – cui canti futuri troveranno un nome!»[2].

Solo nell'*immanentismo ateo dialettico*, che, ognuno a suo modo – Leopardi (implicitamente), Nietzsche e, contro le sue intenzioni "religiose", Gentile –, consegue davvero, si compie la parabola nichilistica. Il cui inizio consiste nell'apparire (alienato) del diventar nulla e da nulla, cui fanno seguito – per il suo stesso speculativo, "necessario" e dialettico smemorarsi e disperdersi – tutte le negazioni possibili, sino al *culmine* del momento dialettico-negativo costituito dalla tecno-scienza (v. cap. VI, § 1, note 6 e 7 e questo cap.). In cui il divenire, pur essendo *riconosciuto* come insuperabile-inaggirabile (rifiuto di ogni forma di calcolo epistemico inflessibile a favore di un calcolo ipotetico, falsificabile, meramente statistico), dunque come *assoluto*, resta pur sempre, in linea con la tradizione metafisica, *disconosciuto*, nella misura in cui lo si combatte (sia pur mediante una "ragione" congetturale"). Assumendolo perciò come *mezzo* avente *fuori di sé*, come suo altro, lo *scopo* – consistente nelle varie forme di "stabilità" promessa (sempre comunque precarie e perciò

[1] Dunque anzitutto la "necessità" non «che le cose divenienti [nichilisticamente] appaiano, ma la necessità *di affermare* che le cose divenienti appaiano» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 24).

[2] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra,* cit., rispettivamente: *La visione e l'enigma,* p. 194 e *Del grande anelito,* p. 273.

insuperabilmente angosciate) e ognora ricercata (la contraddittoria retorica della "ricerca scientifica"[3]!) dalla tecno-scienza.

Come anticipato nel primo paragrafo del capitolo V, stiamo dicendo cioè che il "ritorno di Dioniso" – la "negazione della negazione", vale a dire l'ultimo[4] capitolo del nichilismo, in cui consiste la sua "perfezione" – *non* consiste nella civiltà della Tecnica (come, ma per ragioni abissalmente diverse, ritengono Heidegger e Severino). La quale è sì, a suo modo, ancora una forma di metafisica, non però per i motivi avanzati da Heidegger, che del tutto erroneamente le attribuisce una configurazione positivistico-ottocentesca ("epistemica"); bensì perché, analogamente alla onto-teologia, non vede sé nell'altro (Dioniso), *ma solo un altro*, come tale ostile, estraneo, nemico. Che, del tutto contraddittoriamente (nell'atto stesso in cui lo riconosce insuperabile), si sforza di dominare: volontà di dominio *sul* divenire. In tal guisa, affermato e, *insieme*, negato, Dioniso non è ancora riconosciuto (da sé).

Il che non significa che il concreto avvento di Dioniso (=Caso=Divenire) si lasci senz'altro alle spalle la "tecnica" (sarebbe del tutto assurdo, stante che l'essenza della tecnica è la stessa essenza dell'azione – in quanto coordinazione di mezzi a scopi –, e cioè della volontà di potenza). Ciò che Dioniso si lascia alle spalle (o anche – scavalcato *di diritto* –, ci convive *di fatto*, ma in modo conflittuale) è il concetto *cattivo* della tecnica ("umano, troppo umano"), oltrepassato dal concetto *dionisiaco* della tecnica, il cui scopo non consiste nell'incremento indefinito del dominio *sul* divenire (=incremento della potenza dei ripari dell'"uomo"), ma nell'incremento indefinito della potenza *del* divenire (=incremento della potenza con cui Dioniso – mezzo di sé in quanto scopo – se mai distrugge i ripari tecnici "umani", in modo analogo a come il divenire "evidente" ha distrutto, nel nichilismo coerente, il super riparo teologico).

2. TECNICA UMANA E TECNICA DIONISIACA[5]

Dal primo paragrafo del V capitolo stiamo sostenendo che *non* è la cosiddetta ("umanisticamente" intesa) "civiltà della tecnica" il capolinea del nichilismo (a parte il tema citato in nota 4), ma il "concetto dionisiaco della vita", che certamente, dicevamo, è "tecnicità" a sua volta (*téchne, ars, poìesis*: azione, volontà di potenza) – perciò è, insieme, *concetto dionisiaco della tecnica*. Concetto *dionisiaco* della "volontà di potenza" significa liberazione dal contraddittorio dualismo fra "uomo" e divenire (e dunque, all'interno del divenire, fra il divenire e sé stesso); fra Difesa e Minaccia. Non ci

[3] Così "umana"! Salvo che, come mostra Nietzsche, l'"uomo" è un *errore*! (E lo è perché – persino come Dio stesso e ogni altro eterno diverso dal divenire – è il divenire medesimo *dimentico di sé*. Così ancora, e nonostante tutto, la tecno-scienza comunemente intesa).

[4] In verità (nel *destino della verità*) "penultimo": infatti «il linguaggio che testimonia il destino sa indicare un'ulteriore prosecuzione necessaria del Sogno della terra isolata: la necessità che la situazione storica dove la tecnica [e successivamente, diciamo noi, la tecnica *dionisiaca* – sì che la "tecnica" cosiddetta costituisce il "terz'ultimo" livello] è destinata al dominio [*sul* e poi *del* divenire] sia a sua volta oltrepassata, *prima del tramonto* dell'isolamento della terra, dall'accadimento della concreta situazione storica in cui è tolta la contraddizione che avvolge quel dominio [quello *sul* in quanto si risolve in una felicità intessuta di angoscia; quello *del* in quanto si risolve – come vedremo meglio più avanti – nella *noia*]. […] Questa situazione è comunque l'epoca in cui *i popoli* parlano il linguaggio del destino: l'epoca in cui la sfondo di un certo insieme di cerchi [di "coscienze"] è destinato ad accogliere (prima del tramonto dell'isolamento della terra [giacché il linguaggio è una forma della volontà, dunque dell'errare]) il linguaggio che testimonia il destino […] Questa previsione che la stessa civiltà della tecnica [umana e superumana o dionisiaca] è destinata ad essere oltrepassata dal tempo in cui gli ultimi popoli parlano il linguaggio che testimonia il destino (e agiscono in modo diverso perché vedono l'estrema Follia di ciò che essi fanno, ossia dell'agire e della volontà di potenza in quanto tali) non può che apparire nel destino» (E. Severino, *Storia, gioia,* cit., pp. 62 e 66).

[5] In questo e nel prossimo paragrafo utilizziamo liberamente parti del nostro articolo *Sul concetto dionisiaco della tecnica. (In dialogo con Emanuele Severino)*, apparso su "La filosofia futura", n. 10/2018, pp. 35-57. Si veda anche, in merito, F. Farotti, *Il concetto dionisiaco della vita,* cit., Parte Terza, § 15.

si difende dalla "verità" – che non può essere "minacciosa"! Se mai da *ciò che* la minaccia (ma a questo punto non più che inerzialmente). Ci si immedesima filosoficamente in essa con gioia – *est Dyonisus in nobis* –, incluso il piacere stesso di annientarsi (come sue individuazioni), restando eterni nell'Essenza. Così Nietzsche *divinizza la morte* (così l'ha "divinizzata" il nazifascismo: v. § 3).

«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 – *questo* io ho chiamato dionisiaco […] 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* […] io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso»[6].

Commenta 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 [anche Dioniso è pur un "Dio"] 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 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[7]

In numerose occasioni, Severino ha mostrato di vedere nel "paradiso della tecnica" – in quanto *concreto* riparo (sia pur essenzialmente effimero, stante la logica ipotetica su cui si fonda[8]) dal dolore e dalla morte rispetto alle mere illusioni della metafisica – la vetta della Follia: il culmine del

[6] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli,* cit., p. 129. «In quanto l'elemento dionisiaco è presente nella più antica saggezza dei Greci, esso è il germe della *filosofia* dionisiaca [il "germe germinante il tutto", dice Gentile, come s'è visto (IV, 3), nella *Filosofia dell'arte*]; e Nietzsche può dire di essere "l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso"» (E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 35): il più consequenziale dopo secoli di "parmenidismo". (Nietzsche era infatti convinto di essere l'unico filosofo sfuggito alla grande ombra di Parmenide, cioè (Gentile sarebbe d'accordo) alla «loro [=dei filosofi] mancanza di senso storico», al «loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire», al «loro egitticismo. Essi credono di tributare un *onore* a una cosa, quando la destoricizzano, *sub specie aeterni* –, quando di essa fanno una mummia» (*Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 58). Anche Nietzsche però tributa onore all'eternità di Dioniso: alla contrapposizione eterno/non-eterno non si sfugge. Ma come potranno stare insieme i contraddittori, entrambi *veri* e *reali*, formando l'Intero? (Anche l'essere e il nulla, nel destino, "stanno insieme" – l'essere non è il nulla –, ma da un lato il *positivo* significato di nulla è un momento dell'essere stesso, dall'altro il significato nulla, distinto dalla positività del suo significare, è nulla e non sta da nessuna parte. Vero e reale è l'"essere" e cioè – contro Parmenide – la totalità infinita degli essenti; il nulla non è. E se si ribatte che per poter dire che "non è", deve apparire ed essere, ebbene va ripetuto che l'apparire e l'essere riguardano non il nulla in quanto tale, che è nulla, ma in quanto positività significante, che è essere. Giacché «o non si dà alcuna consapevolezza del nulla – e non sussiste nemmeno questa aporia –, o, se questa consapevolezza sussiste, il negativo è con ciò già in sintesi col positivo [concretamente *distinto*, come negativo, dalla positività del suo significare]» E. Severino, *La struttura originaria,* cit., p. 223. A questo punto assumere il "distinto" come separato da ciò a cui è originariamente unito nel concetto autocontraddittorio di "nulla", significare semplicemente predisporre inconsapevolmente il terreno per *ripetere* la soluzione dell'aporia: tale "distinto" infatti è sì l'assolutamente nulla, ma non irrelato o separato – non ne stiamo forse parlando? – dal suo stesso positivo significare, che è essere.). Cfr. cap. V, § 3, *NOTA 2.*

[7] *La morte e la terra,* cit., p. 226.

[8] Ma questo è il lato che resta in ombra e di cui la "ricerca scientifica" a tutto campo non ama parlare (tanto meno divulgare) – ancorché le punte epistemologiche più avvedute (per altro abbastanza rare) da tempo sanno (in forma incontrovertibile, sull'"evidenza" del diventar nulla – *ma questo in genere non lo sanno*) che ogni passo innanzi contro il dolore e la morte, conseguito *nel* caso, è *necessariamente casuale* – dunque per nulla affatto garantito: casualità della potenza scientifica. «La volontà di potenza è destinata alla potenza del caso (e alla casualità della potenza)» (E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo,* cit., p. 63). Gli "occhi" scientifici del Pianeta (orami di diritto – e quasi interamente di fatto – unificato in tal segno) si dichiarano spalancati su tutto, ma innanzitutto chiusi – e perciò tendenzialmente ciechi – dinanzi al fondamento della loro stessa sagacia critica.

nichilismo[9] (sempre a prescindere dal contenuto di nota 4). E cioè «l'ultimo Dio»[10]. Inteso non ingenuamente come Punto d'arrivo, ma come processo indefinito, lungo il quale, in conseguenza del tramonto degli immutabili, la volontà di potenza – l'agire guidato dalla scienza – assume coerentemente sé come *signore e scopo* (anziché lasciarsi intendere come *servo e mezzo* della "verità": greca, cristiana, idealista, comunista, capitalista democratica…).

Vale a dire che se e poiché si parte dall'ontologia greca, si arriva necessariamente (per il nichilismo coerente e – ma in forma autenticamente incontrovertibile, dunque autenticamente necessaria – per il destino) alla civiltà della tecnica e al suo "Paradiso" (*in fieri*). Non di un "fatto" si tratta, ma di un "destino" (implicante la differenza testé rilevata).

Certo, prosegue Severino, attualmente ci troviamo ad essere testimoni di una situazione *intermedia* (tra la formale – dunque ancora astratta, benché innegabile[11] – "morte di Dio" e il "paradiso" in terra che la tecno-scienza promette). Nella quale c'è lo scontro fra i popoli ricchi e privilegiati e i popoli poveri e alla fame. In cui il capitalismo mondiale, che punta i piedi rispetto al proprio inevitabile tramonto (seguendo la sorte di tutti gli assoluti diversi dal Divenire), impedisce che i bisogni fondamentali dell'uomo sul Pianeta vengano soddisfatti, come la Tecnica, di suo, già da tempo potrebbe.

Ma è inevitabile che anche il capitalismo, unitamente a ogni altro residuo "ideologico" (come tale in contraddizione con l'"evidenza" fenomenologica pur condivisa) tramonti[12] e che si faccia innanzi il tempo della "grande politica"[13] e, con esso, del "paradiso" della tecnica.

E tuttavia, così conclude la propria "previsione" filosofica Severino, proprio quando tale situazione "paradisiaca" potrà essere realizzata (ma anche sempre di nuovo da doversi realizzare, stante la *non-definitività* del calcolo con cui è stata raggiunta da un lato, e la finitezza – l'impotenza – di ogni grado di potenza raggiunto) e la Tecnica sarà in grado di produrre un volume di felicità mai prima sperimentata sulla terra (secondo la promessa vana di "spostare le montagne" da parte delle varie ideologie ormai vuote di verità), proprio allora, egli scrive (ribadendo il concetto in più luoghi), apparirà in piena luce ciò che già sin d'ora si mostra come il suo inevitabile esito.

Il "paradiso" della civiltà della tecnica è destinato ad apparire come angoscia estrema del mortale, perché il sapere scientifico, su cui esso 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'*epistéme*, la tecnica guidata dalla scienza moderna […]

La tecnica è tanto più potente quanto più ascolta la voce del pensiero filosofico del nostro tempo; ma appunto perché deve ascoltarla […] ascolta che la propria volontà di vincere la morte e il dolore, per quanto grandiosi siano i risultati che essa riesce a ottenere, non può evitare l'impossibilità che l'essente – cioè piaceri, benessere,

---

[9] Citando in forma sparsa: *Destino della necessità,* cap. VII; *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 23; *La filosofia futura,* cit., IV, cap. 17; *Il nulla e la poesia,* cit., pp. 200-1; 281.3 e 346 sgg.; *La follia dell'angelo*, cit., cap. VI; *Il destino della tecnica*, cit., p. 266 sgg.; *Nascere*, cit., p. 278; *L'identità del destino*, cit., cap. XXXII; *Oltrepassare*, cit., p. 595 sgg. e 638 sgg. etc. etc.

[10] *Il destino della tecnica*, cit., p. 238.

[11] Daccapo: *inautenticamente* innegabile (nello sguardo del destino) per la terra isolata, *autenticamente* innegabile nello sguardo del destino. ("Inautenticamente", ribadiamo, perché è vero che "Dio" coerentemente muore per la contraddittoria entificazione del nulla che esso implica. Ma è anche vero che «il sottosuolo [filosofico del nostro tempo: Leopardi, Nietzsche e Gentile su tutti] scorge la Follia dell'identificazione del nulla e dell'ente, ma non può scorgere la Follia che esso *condivide* [corsivo ns.] con la tradizione da esso distrutta»: E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 32. Non rendendosi dunque conto che l'"inferenza" della "morte di Dio" conduce da un errore *a un altro*, benché più coerente del primo rispetto alle premesse comuni a entrambi. Giacché anche per la terra isolata la contraddizione può apparire solo come negata, salvo che la sua negazione esplicita è compiuta, implicitamente, dal punto di vista di un'altra contraddizione – più consequenziale). Cfr. *Implicatio*, nota 7.

[12] Altro tema affrontato da Severino in numerosi luoghi. Citiamo due testi pressoché interamente dedicati alla questione: *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993 e *Capitalismo senza futuro*, op. cit. In entrambi gli scritti, con il solito implacabile rigore, sono evidenziate le ragioni fondamentali che stanno alla base della previsione in parola.

[13] Si tratta di un'espressione tratta da Nietzsche (*Ecce homo*, cit., p. 136) più volte utilizzata da Severino, a significare «il dominio planetario da parte della scienza e della tecnica che hanno saputo ascoltare la filosofia [di Zarathustra]» (*Il tramonto della politica,* Rizzoli, Milano 2017, p. 56).

ricchezza, felicità, serenità, bellezza, verità, virtù, bene, potenza guidata dalla sapienza, nei quali tale 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, perché nell'apparato filosofico-tecnologico la tecnica ha ascoltato la voce della filosofia, che le mostra l'impossibilità di ogni limite assoluto e inviolabile […]

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* [per lo stesso nichilismo, come fra un istante si dice] a perdere sé stessa e il proprio regno, il più grande di tutti, e la certezza della cui perdizione è la più profonda delle angosce. Questo, che il linguaggio sta qui e ora indicando non è inaccessibile al pensiero filosofico del nostro tempo[14]

Giungiamo allora al cuore della nostra tesi (già varie volte essenzialmente anticipata).

Noi sosteniamo infatti che questa condizione "paradisiaca" – che offre cioè all'"uomo" una felicità mai sperimentata, al tempo stesso costituendosi però senza alcuna garanzia futura e dunque entro l'angosciante coscienza che potrebbe annientarsi da un istante all'altro: un paradiso infernale allora – *non* consegue affatto l'acme del nichilismo in quanto assoluta liberazione di Dioniso. Non già, si diceva, perché il trionfo di Dioniso non riguarda la tecnica, anzi; ma perché, nel caso citato, si tratta ancora – sia pur avvolta dal titanismo dell'impresa – di tecnica *umana*. In guisa che se «l'apparato scientifico-tecnologico è la sintesi di un elemento vivente e di un meccanismo […] sino a che l'elemento vivente di quella sintesi è *umano* [e lo è *non solo* se è ancora segnato dalle vecchie ideologie, *ma anche* se, libero dalla specificità di quelle, *ne condivide lo scopo di fondo*: contenere Dioniso, legarlo, costringerlo, prevederlo, anticiparlo, asservirlo, dominarlo], tale sintesi non è ancora la potenza suprema della volontà»[15]. Il che significa che il nichilismo non si è ancora compiutamente dispiegato in tutta la sua essenza. (Si noti che Severino stesso ritiene «possibile che esistano epoche *intermedie* tra quella della dominazione della tecnica e quella dove domina tale linguaggio [=testimoniante *presso i popoli* la verità del destino: v. nota 4]»[16]. Ebbene questo capitolo, dedicato al "concetto dionisiaco della vita e della tecnica", ci pare dia concretezza a tale possibilità).

In tale situazione, infatti, ancora, e nonostante il risvolto prometeico, *umanamente* paradisiaca, appare bensì chiaro il riconoscimento dell'intrascendibilità (assolutezza) del divenire – in conseguenza del quale il calcolo epistemico e il nesso necessario causale cedono definitivamente il proprio ruolo epistemologico al calcolo ipotetico-statistico-probabilistico e perciò a un'ontologia *indeterministica* (di cui Hume – in genere lo si perde di vista – è il grande anticipatore) –, *e tuttavia* si è ben lungi dall'assumerlo come *scopo*. Lo scopo è (ancora) il conseguimento del riparo, concepito, al limite, come riduzione dell'esistenza a *super-routine* (così Heidegger unifica *due cattive interpretazioni*: il senso della tecnica contemporanea e il senso dell'ERU nietzcheano), capace di esentare l'"uomo" dall'angoscia dell'imprevedibile. E però, in tal modo, Dioniso, trattato come un mero mezzo che ha oltre di sé il suo scopo, si trova ad essere di nuovo contraddetto nella sua essenza… da sé stesso (autonegazione dialettica della "verità" dentro di sé). Ma se lo scopo gli è esterno, allora la "verità" è guidata dalla non-verità. Lo stesso assurdo perpetrato dall'*epistéme* metafisica – la cui ombra si allunga sino a raggiungere il "paradiso" scientifico.

Nietzsche lo aveva ben profetizzato: «Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna – un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno ancora forse per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi – noi dobbiamo vincere anche la sua ombra»[17].

---

[14] *Oltrepassare*, cit., pp. 597 e 658-9. Evocata ed edificata sul fondamento del caso (che o è tutto o non è), la potenza non può che essere casuale. Significativamente Aristotele (*Etica Nicomachea,* Libro VI), richiama una sentenza (un autentico presagio) di Agatone, in cui la tecnica e ricondotta al caso: *la tecnica ama il caso, il caso ama la tecnica*.

[15] E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 406.

[16] E. Severino, *Storia, gioia,* cit., p. 65.

[17] *La gaia scienza*, cit., n. 108, p. 114.

La tecnica *umana*, infatti, dice Sì a Dioniso, tuttavia *contrapponendoglisi*; dunque, insieme, dicendogli di No. Dunque seguitando ad avvertire Dioniso – il *diventar nulla e da nulla* – come «gioco reo» e «forza ostil»; «il brutto poter che, ascoso, a comun danno impera»[18].

Un'essenziale antinomia che si può chiarire, crediamo, se si riflette sull'ambiguità che avvolge il concetto di "potenza" e dunque di "volontà di potenza".

Giacché certamente la "morte di Dio" importa la liberazione assoluta della "volontà di potenza", ma in genere s'intende il concetto, già dicevamo, nel senso della potenza (e della tecnica "umana") *sul* divenire e dunque senz'altro come *volontà di dominio*: volontà di dominio *del* divenire (genitivo *oggettivo*: volontà *umana* di dominare il divenire: potenza contro Potenza). Daccapo assumendo Dioniso – la "verità" – da un lato come strumento (*anziché come scopo*), dall'altro come il nemico (*anziché come se stessi*).

Laddove – eccoci al cuore della questione – il "concetto dionisiaco della vita", si diceva, è certo a sua volta azione e dunque tecnica e perciò concetto dionisiaco *della tecnica*. In cui è però celebrata, valorizzata e vertiginosamente intensificata (in forma del tutto contro-intuitiva e mostruosa agli occhi dell'"uomo") la volontà di potenza *non* "sul" divenire, ma *del* divenire: ove è assunto bensì come scopo il dominio *del* divenire, ma nel *significato soggettivo del genitivo*: è il divenire a dominare, a esser riconosciuto come dominante (la potenza è Una, non scissa in due tratti contrastanti) – e perciò a oltrepassare, distruggendo, ogni forma di stabilità (dalle più venerande secondo tradizione allo stesso paradiso tecnico dei mortali!).

In tal modo Dioniso non è più contrastato perseguendo, mediante una logica *umana*, scopi contraddittori, ma assecondato e anzi ognora potenziato secondo una "tecnicità" che si configura se mai come provocazione *interna*, consapevole *polo dialettico negativo* (e perciò come momento *contrario* immanente al Concreto). In tal guisa cercando sì la "stabilità", ma non più che come mezzo e *occasione dialettica di risalto* dello Scopo in quanto "negazione della negazione". Così (*mutatis mutandis*) fa il monaco tibetano coi suoi *mandala*: li produce allo scopo di giustificarne la distruzione: questa – che è infinita, non quelli, nella loro finitezza –, l'autentica bellezza.

Laddove l'angoscia di cui sarà intessuto il paradiso della tecnica (la potenza *sul* divenire – metafisica o scientifica che sia – non può avere *verità*; poiché è contraddittoria, o non risulta efficace, oppure può *sembrare* che lo sia, ma non è che un caso), *nulla* ha da fare con l'uomo dionisiaco (il superuomo), che *gode e danza* dinanzi all'Orrore (a sé!), possibile e ognora incombente. Che egli cerca, non già per suicidarsi, sì anzi per esaltarsi in ciò che avverte come la propria essenza più profonda: l'Avventura *ad nihil*, unitamente allo stesso piacere del proprio (individuale) annientamento – secondo una nuova – ultima e più coerente – forma di "misticismo", in cui la *Gelassenheit* di Eckhart trova la più compiuta e consequenziale sistemazione. («Io voglio rendere nuovamente *naturale* anche l'*ascetismo*: invece del proposito di negare, il proposito di *rafforzare;* una ginnastica della volontà; privazione e digiuno in ogni ambito […] sperimentare avventure e pericoli arbitrari»[19]: sacrificio del piccolo "sé" a favore del grande: *Dyonisus in nobis*).

Diciamo che sarà allora inevitabile – secondo una "previsione" *filosofica* (non dunque statistico-induttiva) che fa leva su una contraddizione (v. § 2, nota 11), dunque sul suo necessario toglimento[20] – che nel retroscena della civiltà della tecnica *non* dionisiaca, una potenza superiore (perché più

[18] G. Leopardi, *Palinodia al marchese G. Capponi,* vv. 166 e 176 e *A se stesso*, vv. 14-5.

[19] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 915, p. 496. «Siamo forse spregiatori della vita? Al contrario: noi cerchiamo istintivamente una vita *potenziata*, la vita nel pericolo» (*ibid.,* § 929, p. 504)

[20] Nello sguardo del destino, perché «se nella terra isolata fosse *autenticamente impossibile* il sopraggiungere del concreto evento storico che si libera dalla contraddizione di una certa situazione storica [nel caso, della contraddizione in cui consiste l'impotenza della potenza tecnico-umana, dunque la felicità disperata del "paradiso" corrispondente], la quale contraddizione appare come tale nello sguardo del destino [e, ma *inautenticamente*, anche in quello del nichilismo], allora nella terra isolata questa situazione sarebbe la verità assolutamente definitiva e, *insieme,* l'errore. Sarebbe verità definitiva, in quanto l'apparire dell'evento che concretamente la supera sarebbe, appunto, *impossibile*; e insieme sarebbe errore, in quanto essa è, appunto, contraddizione. Ma è impossibile che tale situazione sia, *sub eodem*, verità ed errore […] Dunque è necessario che nella terra isolata sopraggiunga, nella sua concretezza […] l'evento [il concetto dionisiaco della vita e della tecnica] che si libera dalla contraddizione di tale situazione storica» (*Storia, gioia,* cit., pp. 34-5).

coerente) – *le squadre di Dioniso* – non cessi di sabotare quella potenza autocontraddittoria che volta le spalle all'ultimo "Dio".

Il che non significa, del tutto astrattamente, "fare il male per fare il male" (ancorché col rovesciamento delle tavole dei valori ciò che era "male" è diventato "bene" e viceversa), ma vivere conformemente alla "verità", che è, anzitutto, distruzione del mondo dei vecchi valori e delle loro corrispondenti istituzioni. Ciò che agli occhi dell'"uomo" non può non apparire come un fare il male come scopo e dunque essere "ingiusti" – ove proprio questa è l'inaudita, oltreumana giustizia. (Non poi così "nuova" è in fondo persino antichissima, se poniamo mente al modo in cui da sempre l'"uomo" stesso – *dando fondo al suo fondo* (nichilistico, non *tout court*) –, nel corso dei millenni, ha espresso il suo piacere distruttivo e annientante).

NOTA: Sulla "giustizia" come «aspirazione al ripugnante»

Se, come detto, la filosofia nasce con la convinzione che il diventar nulla e da nulla sia innegabilmente evidente, la prima conseguenza – inaugurante la grande epoca dell'antitesi – di tale certezza inconcussa (una fede nell'impossibile, nello sguardo del destino) è l'evocazione – la "dimostrazione" dell'esistenza – del "rimedio": l'Immutabile divino, che, sempre salvo (dal nulla), salva (=in esso è cioè custodita da sempre la parte "migliore" dell'uomo e di ogni cosa). Pur essendo destinato al nulla, l'uomo vede in "Dio" la salvezza della propria essenza: la salvezza di Dio è la sua stessa salvezza.

Díkē è la dimensione sempre salva (dicono all'unisono i primi pensatori greci – Eschilo, in particolare, nel modo più esplicito): la Giustizia, la Legge che regola il divenire del mondo, l'Ordinamento divino che domina e signoreggia l'accadere degli eventi. (Si tratta di quel Dominio supremo che, occupando tutti gli spazi – oltre che del presente, anche del passato e del futuro, che perciò esistono ancora e di già – rende impossibile il divenire e la vita del mondo; perciò il "rimedio" è considerato da Nietzsche *peggiore del male* – più annientante cioè dell'annientamento da cui avrebbe dovuto riparare).

I passi di Severino che seguono mettono potentemente in luce la *necessità* (v. § 2, nota 11) del tramonto del concetto tradizionale di *Dike* e, conseguentemente, l'albeggiare di un nuovo – ben più consequenziale – senso di "giustizia". Certo, tremendo e insopportabile per l'"uomo", ma solo stando alla sua superficie. Giacché il superuomo – l'uomo dionisiaco – non viene dal cielo, come un estraneo, essendo piuttosto il fondo più profondo (nella terra isolata) dell'"uomo", che, spaventandosi e inorridendo di quello, non sa di spaventarsi e inorridire *di sé*. (D'altra parte come stupirsi se l'estrema Follia – nell'occhio del destino – è, insieme, l'estrema violenza; sì che se quella è assunta come il vero, questa non può non essere parimenti assunta come il giusto e il bene?).

La "giustizia", dunque, non come *Díkē* in quanto annienta già da sempre *Hýbris*, ma come la stessa *Hýbris* – a sua volta, in quanto vera *Díkē*, eternamente annientante la falsa *Díkē*, esistente non più che nei sogni dei "deboli" (speculativamente, nel grande Sogno dialettico di *Hýbris* medesima[21]). «Una

[21] «La sostanza viva [di cui Dioniso è la coerenza estrema] è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto* [=divenire, non la Stasi immutabile di Spinoza] […] in quanto la sostanza è il movimento del porre sé stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con sé stesso. […] la scissione del semplice [=l'Alfa, il Divenire come astrattissima verità] in due parti, o la duplicazione opponente [=autonegazione dell'astratto Alfa]; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente [=dualismo] e della sua opposizione; soltanto questa *ricostituentesi eguaglianza* o la riflessione entro l'esser-altro in sé stesso – non l'unità *originaria* come tale [*à la* Spinoza], né un'unità *immediata* come tale [*à la* Schelling] – è il vero. Il vero è il divenire di sé stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* cit., Prefazione, p. 14).

propensione intellettuale alla durezza, all'orrore, alla cattiveria»: «l'aspirazione al ripugnante»[22]; nella prospettiva della tradizione, autentica «materia esplosiva»[23].

Da *Dike* come ordine universale, unità da cui tutto proviene e in cui tutto ritorna, deriva la "giustizia" come riconoscimento di quell'ordine da parte dell'uomo che agisce. Se si crede in quell'ordine e nell'esistenza degli uomini come centri di attività libera, allora questa attività "deve" [*Sollen*] adeguarsi a quell'ordine, deve riconoscere ad ogni cosa e quindi agli individui umani lo *jus suum*, la posizione cioè che ognuno di essi occupa all'interno dell'ordine.
In questo senso, la "giustizia" è appunto *perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi* (san Tommaso, *Summa theol.* IIa, IIae, q. 58, art. 1). La "giustizia" come *voluntas* si fonda sullo *jus suum* di ogni cosa, cioè su *Dike* (e *Dike* si pone come il contenuto dell'intera teologia – filosofica e religiosa – dell'Occidente).
Ma proprio dall'evocazione greca del senso ontologico del divenire scaturisce *inevitabilmente* [v. nota 11] il tramonto di ogni *Dike* e ogni riparo immutabile […] l'ordine immutabile del divenire rende impossibile il divenire, perché *trasforma in ente il niente* da cui le cose provengono e in cui ritornano […] Ma poiché l'Occidente non rinuncia alla propria fede fondamentale nell'esistenza del divenire, ogni immutabile *Dike* deve [*Müssen*] essere spinta al tramonto […] resta il divenire, resta cioè la vocazione originaria delle cose ad essere prodotte e distrutte.
E la "giustizia" dà a ciascuna di esse lo *jus suum* – ciò che ognuna merita, ciò che le spetta – dandole nascita e morte, producendola e distruggendola. Se in quanto diveniente, ogni cosa è assolutamente *plasmabile*, la "giustizia" dà alle cose ciò che loro spetta, plasmandole e dominandole senza limiti. Ciò che spetta a ogni diveniente è di essere dominato da forze che non possono avere altro freno che la loro impotenza. Col tramonto dell'immutabile *Dike*, la "giustizia" è inevitabilmente il dominio e la volontà di potenza[24]

In quanto ci si mantiene all'interno della persuasione che la realtà sia un consumarsi, *non può esistere* alcuna ragione che valga a proibire che anche l'uomo abbia ad essere consumato. Perché gli uomini non debbono essere consumati come vengono consumati i corpi inorganici e gli organismi? Perché certi uomini (ad esempio gli schiavi, gli operai) non devono essere consumati da altri uomini (i potenti, i padroni)? Si tenta di rispondere, introducendo il concetto di "dignità umana" o di "valore della persona", eccetera. Questa risposta significa che, certo, anche l'uomo è un consumarsi – il tempo lo consuma –, ma "non si deve" intervenire in questo consumarsi "naturale" degli uomini, violandolo, e trasformandolo in un consumare gli uomini da parte di certi altri uomini consumatori. Ma, tentando questa risposta, si viene a sostenere che nell'uomo esiste qualcosa di inviolabile; e inviolabile, può significare o che nell'uomo è presente una "parte incorruttibile", qualcosa che è impossibile consumare – come nella teologia cristiana Dio è inviolabile perché incorruttibile –, oppure che, pur essendo tutto consumabile ciò che esiste nell'uomo, tuttavia la "coscienza morale" proibisce di consumare l'uomo. Senonché, anche questa coscienza, come quella parte incorruttibile che esisterebbe nell'uomo, è concepita come qualcosa di eterno, tale cioè che contrasta con l'atteggiamento fondamentale dell'Occidente e che quindi la civiltà occidentale ha finito con l'allontanare definitivamente da sé. Il marxismo si è liberato di Dio e di ogni parte incorruttibile dell'uomo; ma la "coscienza morale", su cui i critici neomarxisti della società dei consumi fondano la "dignità umana", è ancora uno dei vecchi dèi incorruttibili, uno dei vecchi "eterni", destinati quindi a essere travolti dalla persuasione che la realtà tutta è un consumarsi, ossia è tempo, storia, divenire. Anche la "coscienza morale" si consuma e la "dignità umana" che essa tenta di salvare rimane soltanto l'espressione della paura di essere usati e consumati da altri uomini. Nietzsche, che rimane profondamente fedele al senso greco della "cosa", affermava appunto che la morale è l'arma dei deboli. La "felicità" che la civiltà della tecnica può dare agli uomini è l'organizzazione della possibilità di consumare tutto, ossia della possibilità di liberarsi di tutto: organizzazione della liberazione da ogni immutabile[25]

[22] F. Nietzsche, *Saggio di un'autocritica*, premesso (1886) a *La nascita della tragedia* (1871), trad. it. a cura di P. Chiarini, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 28 e 32.
[23] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli,* cit., p. 126,
[24] E. Severino, *La bilancia. Pensieri sul nostro tempo,* Rizzoli, Milano 1992, pp. 181-2.
[25] E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979, pp. 273-4. Nello stesso testo (pp. 193-4), a proposito del *disincanto radicale*, professato in filosofia, da parte del celebre epistemologo Paul K. Feyerabend, Severino scrive: «Sennonché Feyerabend crede nell'uomo. Che l'uomo non debba patire violenza non è per lui un principio illusorio. E, se non lo è, sembra che si debba dire che è un principio vero, definitivamente e autenticamente vero. Nonostante la sua indubbia spregiudicatezza nei confronti dei bigotti della scienza, anche in questo caso Feyerabend

(Si noti che la consequenzialità incontrovertibile in questione – a partire dal diventar nulla e da nulla come *evidente* – mantiene in queste parole il carattere ancora contraddittorio che caratterizza la volontà di potenza *sul* divenire – a vantaggio di gruppi umani privilegiati (gruppi, partiti, Stati…). Gli è che, in genere, l'*altro* aspetto – quello autenticamente affermativo di Dioniso – resta sempre oscurato da questo, che si presenta come culmine e vetta. E non lo è).

Esibiamo allora l'obiezione fondamentale contro questa tesi così "disumana" (il che è ben "vero" del resto, essendo "oltreumana": «La vista dell'uomo rende ormai stanchi – che cos'altro è oggi nichilismo, se non questo? Noi siamo stanchi dell'uomo»[26]):

Si può obiettare: "favorendo" la tua nascita e la tua morte, io non ti lascio al tuo divenire – non ti "lascio essere" –, ma sovrappongo al tuo il mio divenire, al tuo agire, il mio. Quindi non agisco secondo la tua natura, ma facendole violenza. L'uomo è sì destinato alla nascita e alla morte, ma l'uomo è *volontà di vivere*, cioè questa volontà appartiene alla natura dell'uomo […] Quindi l'omicidio non si adegua, non rispetta, non rende giustizia a questa volontà […]
Eppure questa obiezione, che vuole lasciare l'uomo al suo divenire […], non tiene presente che, nel divenire, la tua volontà di vivere non si trova in un limbo: è ostacolata da forze e da volontà ostili, ed è a sua volta ostile ad esse. Essere destinato alla morte significa, per l'uomo, essere in lotta e alla fine sopraffatto dalle altre forze e volontà che esistono nel mondo (gli altri individui umani, la natura, il divino). La *natura* dell'uomo è cioè il trovarsi in conflitto con esse; tale natura non è un'isolata volontà di sopravvivenza, ma è questa volontà, nel suo trovarsi a lottare contro le forze che la spingono alla morte dopo averle dato la vita.
Questo significa che se l'omicidio non si adegua certo e non favorisce la volontà di sopravvivenza di chi è ucciso, tuttavia l'omicidio si adegua e favorisce il conflitto in cui tale volontà è coinvolta, cioè, daccapo, si adegua e favorisce la *natura* concreta di chi è ucciso.
Anche se tu vuoi vivere, uccidendoti io mi adeguo alla tua natura e ti rendo giustizia, perché la tua natura è il conflitto tra la morte e la tua volontà di vivere[27]

Ribadendo in merito la differenza fondamentale acquisita sopra (in genere non presa in considerazione) e cioè che *altro* è un certo divenire *umano*, che fa uso di sé ("usare" è infatti un divenire) per dar luogo a scopi esterni (contraddittori allora) al divenire e che sono tali per l'individuo (gruppo, partito, nazione…) che li persegue (ricchezza, potere, felicità, salute ecc.: in ogni caso "stabilità"), *tutt'altro* un certo divenire (*oltreumano*, dionisiaco), che fa uso di sé, avendo come scopo *sé medesimo* e cioè la propria intensificazione nel mondo (e per il quale certe forme di stabilità sono

ripropone un motivo molto eseguito: prima si dice che non esiste alcuna verità assoluta, poi si fanno le riverenze davanti all'uomo, cioè si considera verità assoluta che l'uomo abbia un valore inviolabile». Ora, la nostra civiltà è ben in grado di rendersi conto (e anzi ormai da tempo) che, sulla base del diventar altro, non può esistere alcun eterno (che non sia lo stesso diventar altro), tuttavia esistono "voci dissonanti", le quali «credono che la loro condanna della violenza sia sostenuta da "ragioni". Si dicono figlie della spregiudicatezza della civiltà moderna – cioè figlie della coscienza che la "verità" definitiva e incontrovertibile è mito – e poi condannano la violenza con i toni di chi, di quella spregiudicatezza, ha tutto dimenticato e vive il mito come se fosse verità […] [tali voci] credono ancora che la violenza sia un corpo estraneo alla civiltà e che quindi la civiltà la possa rifiutare senza mettere in questione se stessa» (E. Severino, *Il dito e la luna,* Solferino, Milano 2022, pp. 28-9).

[26] F. Nietzsche, *Genealogia della morale,* trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano1979, p. 31.

[27] E. Severino, *La filosofia futura,* cit., pp. 168-9. E dunque: tu non sei astratta "volontà di vivere", ma volontà di vivere in relazione conflittuale con la morte. E cioè con tutte le altre forze che ti ostacolano e ti sono ostili e che a tua volta ostacoli, essendo loro ostile Sì che in concreto sei questo originario conflitto – che non accade nel vuoto, ma circoscritto da Dioniso, come sua eterna e dinamica individuazione. Di cui Dioniso stesso vive, eterno, attraverso il morire delle sue conflittuali specificazioni. Ciascuno dunque, vivendo in tale Contesto – lo sappia o meno –, agisce in nome dell'Incondizionata Contingenza trascendentale (=Dioniso): nell'urto con tutto gli altri essenti non perdo la mia libertà, ma ne faccio concreta esperienza, *essendo necessariamente legato allo stesso esser separato da tutti gli altri.* In guisa che l'Odio (separatezza) esprime il volto più coerente, rigoroso e autentico (nella Follia) di Amore (unità). Gli essenti non cessando infatti di essere "uniti" (la "verità" è il loro insuperabile legame: *Lógos*), ma essendo proprio per ciò – per la "verità" – assolutamente separati (né ci potrebbe essere separazione senza presupporre una qualche unione, minima che sia; analogamente la negazione suppone l'affermazione). Cfr. cap. VIII, § 1.

addirittura necessarie e come tali temporaneamente perseguibili: come scopi *relativi* – in definitiva come *mezzi*, in vista dell'unico vero scopo*: ad maiorem Dyonisi gloriam*).

Altro dire di sì (odiandolo) al divenire per (tentare di) dominarlo, tutt'altro (tentare di) dominarlo per dirgli (amandolo) di sì.

3. NIETZSCHE, IL NAZIFASCISMO E IL DIONISISMO

Da tempo è stato detto e ripetuto, qui in Italia, ma anche al di fuori, che sarebbe una volgarità teoretica ridurre il pensiero di Nietzsche a una sorta di introduzione al – e fondazione del – nazifascismo.

E certo, anche per noi, ricondurre questo gigante del pensiero alla mera fondazione del III *Reich* sarebbe davvero un immiserimento intollerabile. Ma, crediamo, non si deve neppure commettere l'errore di pensare la sua filosofia come senz'altro *estranea* al nazifascismo (e viceversa), quasi che la "volontà di potenza" celebrata nei suoi scritti rimandi – come ad esempio ha inteso G. Vattimo (in Nietzsche «forza, potenza, violenza hanno un senso fondamentalmente ermeneutico»[28]) – all'attività interpretante di un bibliofilo o di un erudito esegeta. (D'altra parte, diciamo, non è forse ovvio, in generale, che il nazifascismo neppure sarebbe esistito senza la consapevolezza, più o meno esplicita, della "morte di Dio"? Il che non significa affatto, daccapo, appiattire senz'altro il formidabile pensiero di Nietzsche alla dottrina delle SS!).

Passi mozzafiato (nel senso della *hýbris* dionisiaca più spietata e "immorale", tuttavia non esente dall'ambivalenza sopra più volte richiamata), che in genere, chissà come mai, nessuno cita, si sprecano nella sua vastissima Opera (tanto tremendamente perspicui, che sarebbe ridicolo interpretarli come pure *metafore ermeneutiche*).

Come i seguenti (si tratta solo di qualche esempio):

> Trattenerci reciprocamente dall'offesa, dalla violenza, dallo sfruttamento, stabilire un'eguaglianza tra la propria volontà e quella dell'altro: tutto questo [a ben vedere è] una volontà di *negazione* della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza. Su questo punto occorre rivolgere radicalmente il pensiero al fondamento [all'"evidenza" del divenire, "l'unico fatto fondamentale"] e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare […] uno sfruttare […] Lo "sfruttamento" non compete a una società guasta oppure imperfetta o primitiva: esso concerne l'*essenza del vivente*…[29]

> 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 fu mai visto finora[30]

> Non si ha forse il diritto di annoverare tutti gli uomini *grandi* fra i malvagi?[31]

> 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[32]

> 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

[28] *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1979, p. 363.
[29] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male,* trad. it. a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1977, § 259, p. 177.
[30] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit. § 964, p. 519.
[31] *Ibid.,* § 967, p. 520.
[32] *Ibid.,* § 993, p. 529.

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[33]

Certo: è possibile una situazione in cui ci si sente sicuri, si crede alla legge e alla calcolabilità, in cui la coscienza è *sazia oltre misura* e il *gusto del caso, dell'incerto e dell'improvviso* prorompe come un prurito […]
Ora l'uomo *non* ha più bisogno di una "giustificazione del male", ha in orrore appunto il "giustificare": gode il male *pur, cru*, trova che il *male privo di senso* è il più interessante. Se prima aveva bisogno di un Dio, ora lo delizia un disordine universale senza Dio, un mondo del caso, della cui essenza fa parte ciò che è terribile, enigmatico, ciò che seduce…[34]

Gettiamo lo sguardo avanti di un secolo, poniamo il caso che il mio attentato a due millenni di 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 sé 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, la tragedia rinascerà di nuovo, quando l'umanità avrà dietro di sé la coscienza delle guerre più dure, ma più necessarie, senza soffrire…[35]

[Le razze aristocratiche: «i forti dell'avvenire»[36]] assaporano allora la libertà da tutte le costrizioni sociali, si rifanno nello stato selvaggio, della tensione dovuta a una lunga segregazione e allo star rinserrati nella pace della comunità, *regrediscono* nell'innocenza della coscienza propria di un animale da preda come giubilanti mostri che se ne escono forse da una orribile serie di delitti, incendi, infamie, torture con una tracotanza e un intimo equilibrio, come se si fosse trattato semplicemente di una zuffa studentesca[37]

Questa "audacia" di nobili razze folle, assurda, improvvisa, il modo in cui essa si estrinseca, l'imprevedibilità, la stessa inverosimiglianza delle loro imprese […] 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 – tutto ciò, per coloro che ne soffrono, si compendia nell'immagine dei "barbari", del "nemico malvagio" […] la furia della bionda bestia germanica…[38]

Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler signoreggiare, una sete di nemici e di opposizioni e di trionfi [si rilevi il carattere essenzialmente *dialettico* che appartiene dunque alla volontà di potenza: affermazione, ostacolo, trionfo: senza il medio dell'autonegazione, nessuna concretezza: Hegel l'aveva ben insegnato], è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza[39]

Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire non ancora verificato – abbiamo bisogno di un *nuovo mezzo per un nuovo scopo* [corsivo ns.], cioè di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più temeraria, più gaia di quanto non sia stato fino ad oggi ogni salute […] *la grande salute* […] ora è come se […] ci apparisse dinanzi agli occhi una terra ancora ignota, di cui nessuno ancora ha misurato con lo sguardo i confini, un al di là di tutti i paesi e cantucci dell'ideale esistenti fino ad oggi, un mondo così sovranamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili, divine,

[33] *Ibid.,* § 957, pp. 514-5.
[34] *Ibid.,* § 1019, p. 539.
[35] *Ecce homo*, cit., p. 75.
[36] *La volontà di potenza,* § 898, p. 490
[37] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 28.
[38] *Ibid.,* p. 29.
[39] *Ibid.,* p. 32. Poche righe dopo, troviamo un passo "gentiliano" al cento per cento: «non esiste alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; "colui che fa" non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto». Gentile: «il divenire non è la corteccia di cui lo spirito sia il nocciolo. Lo spirito non ha nocciolo […] è movimento senza massa» (*La riforma dell'educazione,* cit., p. 93.

che la nostra curiosità, come la nostra sete di possesso sono fuori di sé: ah, ormai non c'è più nulla che ci possa saziare! Come potremmo mai, dopo un simile spettacolo e con una tale voracità di conoscere e di sapere, accontentarci dell'*uomo d'oggi*? […] Un altro ideale ci precede, correndo, un prodigioso ideale, ricco di pericoli […] l'ideale di uno spirito che ingenuamente, cioè suo malgrado e per esuberanza pienezza e possanza, giuoca con tutto quanto fino ad oggi fu detto sacro, buono, intangibile, divino; uno spirito per il quale il termine supremo, in cui il popolo ragionevolmente ripone la sua misura di valore, significherebbe già qualcosa come pericolo, decadenza, abiezione, o per lo meno diversivo, cecità, effimero oblio di sé; è l'ideale di umano-sovrumano benessere e ben volere, un ideale che apparirà molto spesso *disumano* […] un ideale con cui, nonostante tutto ciò, comincia forse per la prima volta *la grande serietà*…[40]

Colui che è più ricco di pienezza vitale, il dio e l'uomo dionisiaco, non solo può concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e ogni brama di distruzione, di dissolvimento, d'annientamento; malvagità, assurdità, deformità gli appaiono in un certo senso permesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che possono fare di ogni deserto ancora una contrada fertile e ubertosa […]
Il desiderio di *distruzione*, di mutamento, di divenire può essere l'espressione della forza sovrabbondante, gravida d'avvenire (il mio *terminus* per tutto questo è, com'è noto, la parola "dionisiaco"), ma può anche essere l'odio della creatura malriuscita, indigente, fallita, che distrugge, *deve* distruggere, perché quel che sussiste, anzi ogni sussistere, ogni essere stesso rimescola il suo sdegno e aizza la sua ferocia; per comprendere questo modo di sentire si osservino da vicino i nostri anarchici [avesse visto i nazisti!]…[41]

In linea con quel che si diceva sopra, anche questi (e molti altri) passi nietzscheani, nella loro estrema durezza, sono attraversati da un'essenziale *ambivalenza* (ambiguità), determinata dall'intreccio in essi del doppio significato di "volontà di potenza". E poiché uno dei due (=potenza *sul* divenire; oppure *del* divenire, in ogni caso nel senso *oggettivo* del genitivo) è immediatamente più intelligibile e accettabile (per l'"uomo") dell'altro, ecco che in genere la traccia e il sentore dell'altro finisce ben presto per eclissarsi (o addirittura per non essere nemmeno avvertito). Così l'equivoco è posto e il dionisismo *negato*, giacché è l'altro significato – dominio *del* divenire nel senso *soggettivo* del genitivo (divenire *dominante*, non dominabile/dominato) – a portare sulle spalle l'identità compiuta e coerente della volontà di potenza (dunque del divenire stesso), in quanto *scopo*. Rispetto al quale la "stabilità" è dialetticamente richiesta come contrarietà immanente (=mezzo) al farsi vero del "vero". Il quale, giunto *formalmente* a sé in modo *definitivo* in Nietzsche/Zarathustra (attuandosi nelle "storia che corre nel tempo"), resta *materialmente* (negli infiniti contenuti suoi) aperto a una parimenti infinita negazione della negazione. (Laddove, *al di qua* del Definitivo come risultato logico-storico – *à la* Hegel – dell'esser presso di sé da parte di Dioniso, la negazione della negazione riguarda via via anche e soprattutto la "forma": negazione delle "verità" della tradizione, per sé assunte come scopo, ma oggettivamente non essendo altro che mezzo e perciò momenti *categoriali* dialettico-negativi del vero Positivo in quanto Dioniso).

Ecco perché il nazifascismo è *troppo poco* per Nietzsche e cioè per intendere adeguatamente il concetto di Dioniso: perché anzi, inteso – come soprattutto e macroscopicamente è accaduto – come *regime*, è stato l'*opposto* del dionisismo: volontà di dominio *sul* divenire e sui suoi frammenti sparsi.

[40] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 382, pp. 247-9. Ove la "grande serietà" consiste anzitutto per Nietzsche (ma si è visto – cap. IV, § 1 – che anche Gentile si esprime così), nell'assumere la "terra" e cioè il divenire dell'essere come l'*unica* realtà: «vi scongiuro fratelli, *rimanete fedeli alla terra*», dice Zarathustra ai suoi discepoli (Prefazione a *Così parlò Zarathustra*).

[41] *Ibid.*, § 370, pp. 234-6. Un conto però, e daccapo, l'anarchia *dionisiaca*, un altro l'"anarchia" che, segnata da moralismo, "socialisteggia"; oppure (anche se già "meglio"), alla Stirner, assolutizza l'*individuo*: nulla di autenticamente profondo (in sede di coerenza nichilistica). E neppure lo è lo stesso nazismo, nel suo contraddittorio assolutismo *nazionalistico e razzista*. Sempre *troppo poco* dinanzi a Dioniso – anche se punte "dionisiache" sono state certo pur toccate dal nazifascismo (tendenzialmente per istinto più che per autentica consapevolezza). Andando perciò ben *al di là* del dettato politicamente esplicito del III *Reich* e dello Stato fascista. Giacché altro è l'incoerente terrorismo *ideologico* (nazifascismo ufficiale), tutt'altro l'atroce rigore del terrorismo *dionisiaco*!

(Nel ’33, ad esempio, Hitler ebbe infatti ad esprimere la propria volontà di *fissare per i prossimi mille anni la forma della Germania*).

Il che – dicevamo (nota 41) – non esclude affatto lampi, sia pur rari, di autoconsapevolezza dionisiaca, come quando Mussolini, ad esempio, non a caso cultore di Nietzsche (e ben più “filosofo” di Hitler), sostenne che non si combatte per vincere (=dominio *sul*, in quanto volontà di stabilità), ma si vince (se si riesce, altrimenti, in fondo, non importa), per combattere: «il premio per noi sta nel lottare anche senza vittoria»[42]. Giacché *al di sotto* della configurazione più macroscopicamente nota che si attribuisce loro e attraverso la quale hanno pur vissuto e prosperato, fascismo (mussoliniano!) e nazismo, *negando sé stessi come potenza/regime* e cioè come dominio (finito e in ultimo destinato al naufragio) *sul* divenire, hanno in qualche modo presentito di incarnare *l’ancor più terribile* concetto di potenza (infinita e formalmente eterna *entro la follia*) *del* divenire. Meno disincantato il nazismo in merito – ancorché ben più tremendo nella prassi –, in quanto ancora non poco legato a mitologie di varia natura (dalla reincarnazione all’astrologia), che il nichilismo più radicale di Mussolini rigettava senz’altro.

A maggior ragione, per quanto detto, ci appare *troppo poco* – particolarmente in relazione al modo in cui Severino concepisce il “superuomo”, e cioè come meta-individuale sintesi della tecno-scienza e della filosofia della “morte di Dio” – anche la tensione *umana* al paradiso scientifico.

Giacché l’«assoluta creatività che ha sostituito la creatività di Dio»[43] – che l’ha sostituita sulla base della filosofia della “morte di Dio”, capace come tale di *fondare* innegabilmente l’assenza di diritto di qualsivoglia limite alla potenza – non appartiene all’Apparato scientifico-tecnologico in quanto esso esprima ancora e nonostante tutto volontà di dominio *sul* divenire, ma appartiene al Divenire stesso e ai suoi discepoli, nella misura in cui intendono *intensificarne* non già il lato Essenzial-formale (di suo, nell’occhio dell’isolamento coerente, eterno e infinito), ma il lato specifico-materiale nell’esperienza. Adeguando – all’infinito – l’esistenza effettiva alla verità trascendentale.

Una “creatività” che nulla ha da fare con la progettualità empirico-*umana* della tecno-scienza – in ogni caso distruttiva (di y) nell’atto stesso in cui crea (x) – in quanto intenzionata alla *cattiva* stabilità, (scopo, non mezzo dialettico); ma in cui consiste il prodursi spontaneo – “naturale” – di Dioniso (a sua volta creativo in quanto distruttivo), su cui (mezzo), intervenendo coerentemente, l’individuo *sovrumano* (=Dioniso coerentemente individuato) agisce avendo come scopo *un di più di potenza* dello stesso Dioniso: mezzo di sé in quanto scopo. In ogni caso sempre oltrepassando la situazione “data”. Sì che se l’altra faccia simultanea del suo produrre (prodursi) spontaneo e *irriflesso* è annientare (annientarsi), l’annientare distruggente successivo e *riflesso* – anzitutto rivolto a tutto quello di venerando e sacro è stato pensato e realizzato dalla tradizione (e ogni suo residuo ancora esistente, sia pur in più o meno esplicito stato di agonia) – implica necessariamente la creazione di una nuova configurazione del mondo – *ad indefinitum*. Di modo che, se è vero che sia la tecnica *uman*a sia la *dionisiaca* – e ogni gesto dell’uomo nel mondo, in quanto “gesto”, è *poièsis*, *ars, téchne* – creando distruggono (e distruggendo creano), mentre la prima, creando, ha di mira la Difesa e intende distruggere la Minaccia, la seconda, tutt’all’opposto, avendo di mira la (l’intensificazione della) Minaccia – che è dire la verità stessa, che non è per essa “minaccia”, ma la vera salute – intende distruggere ogni forma di Difesa. Creando perciò consapevolmente condizioni di Rischio sempre più alto, ancorché non mai sufficienti per non essere avvistati come forme stabili che meritano di essere distrutte a loro volta.

«Io sono lo spirito che sempre nega», dice Mefistofele[44]. Gli risponde Faust, lasciandosi alle spalle la propria “umanità”, ormai coerente con la propria natura mefistofelico-dionisiaca: «Io mi voto alla vertigine, al godimento che confina col dolore, all’amore-odio, al dissidio che alla fine è ristoro […]

[42] E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini,* Mondadori, Milano 2000, p. 152.
[43] E. Severino, *Dall’Islam a Prometeo*, cit., p. 199
[44] W. Goethe, *Faust*, trad. it. a cura di C. Cases e B, Allason, Einaudi, Torino 1965, p. 40.

Non sono io l'errabondo, il senza tetto, la creatura disumana senza meta e senza pace, simile alla cascata mugghiante di roccia in roccia anelante rabbiosa al baratro?»[45].

Stiamo dicendo che – nel retroscena della (futura, ma anche attuale) civiltà della tecnica – siamo destinati a un nuovo modo di abitare la Terra. Se non, almeno inizialmente, da parte di interi popoli o Stati, da parte di "individui" (=dei "cerchi destinati ad accoglierlo", direbbe Severino) capaci di avvertire l'Appello trascendentale e ultimo di Dioniso, che già in vari modi – più acutamente che nel passato – affiora oggi: una sorta di incontenibile aspirazione all'*orrore*. «Apri gli occhi: la bestialità sta per rivelarsi in tutta la sua magnificenza», dice Mefistofele[46].

Questo è ciò che va dunque inteso per *dionisiaco*. Volere la "stabilità" al fine di distruggerla e dunque creare *ex nihilo*, incessantemente, nuovi mondi, daccapo voluti non come tali, ma sempre solo come condizione di possibilità per Dioniso – per me stesso, in quel che di più intimo io sono: il Tutto dionisiaco – di oltrepassarli annientandoli.

Giacché a questo punto è chiaro che anche il dominio "sul" (o "del" come genitivo oggettivo) è coerente con l'essenza di Dioniso e non lo contraddice *se si tratta della tecnica oltreumana.* Onde siffatta tecnica, lasciandosi alle spalle la volontà di costruire ripari *di contro* al divenire, si costituisce essa stessa, alla radice di sé, come *distruttiva di ogni riparo* e quindi anche di quella sorta di stabilità relativa in cui *per lo più* consiste la configurazione tendenzialmente "ripetitiva" del divenire "naturale" stesso. Il quale allora – prendendo il posto della tecnica *umana* –, si presenterebbe *esso* (nel suo "stabile ripetersi"), affinché rifulga la potenza di Dioniso, come momento dialettico negativo della tecnica *dionisiaca*. Che non ricerca la stabilità in opposizione al divenire, *ma l'intensificazione più esasperata di questo* e perciò sì al "dominio", ma *come* (o *del*) divenire.

Dunque, ancora, non avendo di mira la creazione di una *super-routine*, bensì l'annientamento di ogni *routine*: non il Paradiso allora, ma (per l'"uomo") l'Inferno! Costituendosi come quel Medesimo, onde *la salvezza della tecnica (dionisiaca) che assume come mezzo il divenire è la stessa salvezza del divenire che assume come mezzo la tecnica (dionisiaca e "umana"): la salvezza del Divenire in quanto mezzo e scopo di sé.* (Solo la tecnica dionisiaca può assumere legittimamente il divenire come mezzo, avendo infatti il divenire anche come scopo – non lo "stesso", ché sarebbe contraddittorio, ma due frazioni diverse di esso –; invece la tecnica "umana" lo usa impropriamente, non avendo per scopo un divenire superiore e più potente, ma anzi un non-divenire).

4. LA NOIA DI DIONISO

La gigantesca capacità filosofico-profetica di Leopardi – capace di cogliere, al di là degli aspetti più appariscenti (da Cartesio a Kant non si dubita dell'esistenza del Dio cristiano), il carattere essenzialmente *distruttivo* della filosofia moderna[47]– è in grado di smontare nel modo più radicale e innegabile (all'interno della terra isolata e senza attendere il "moralismo" – contraddittorio – della scuola di Francoforte) la fiducia illuministica nella "ragione". Antivedendo cioè nel cosiddetto progresso della "ragione" *il progresso del nulla*.

In uno dei suoi studi su Leopardi, Severino scrive in merito:

---

[45] *Ibid.,* p. 49. Analogamente il Grande Inquisitore di Dostoevskij, avversario irriducibile del buon Gesù, evoca «lo spirito intelligente e terribile, lo spirito [satanico, dionisiaco] dell'autodistruzione e del non-essere» (*I fratelli Karamazov*. Trad. it. a cura di A, Polledro, Gazanti, Milano 1974, I, p. 268). (Ma Dioniso sta ben oltre Satana – la cui natura implica la sua vincente negazione, cioè Dio).

[46] W. Goethe, *Faust*, cit., p. 64. Una visione "oltreumana" del mondo, tendente necessariamente a dilatarsi per la necessità che la tecnica pur sempre e ancora "umana, troppo umana" (dunque filosoficamente solo in parte avvertita), per la *contraddizione* che incarna ed esprime, sia necessariamente oltrepassata (sì da non costituirsi, nella terra isolata, se fosse *inoltrepassabile*, come verità ed errore *sub eodem*).

[47] Cfr. *Zibaldone*…, cit., II, P. 2709, p. 815.

La ragione [per Leopardi] è volontà di potenza ("egoismo"), sino a che non distrugge la vita […], di cui la ragione ha bisogno per esser viva come ragione. È volontà di potenza, che intende guidare il "gioco" della "natura" [= potenza *sul* divenire] sino a che il suo esser visione della nullità di tutte le cose e della vanità di ogni potenza non distrugge ogni volontà di potenza […], e la dottrina della volontà di potenza non diventa dottrina dell'angoscia estrema e della noia.
La ragione fa il vuoto sotto i propri piedi. La storia dell'Occidente è lo sviluppo dell'autoannientamento in cui la ragione annienta ogni forma della volontà di potenza.
L'interpretazione della storia dell'Occidente, da parte di Leopardi, configura quindi un *culmine* nella parabola che conduce al nulla il genere umano, invaso dalla ragione. Il culmine è il punto fino al quale la volontà di potenza prevale sul proprio annientamento, e oltre il quale è l'annientamento razionale della volontà di potenza a prevalere sulla potenza. Prima del culmine, la "vera e perfezionata filosofia" (*P* 2295) è dottrina della volontà di potenza; dopo, è dottrina della noia […]
Il paradiso della scienza e della tecnica, fondato sulla ragione, è destinato all'infelicità. Quando la finitezza e matematicità delle cose [la matematica, che, misurando, circoscrive, limita e finitizza – laddove l'animo nostro non vuol confini –, è per Leopardi «necessariamente l'opposto del piacere» (*Zibaldone,* P. 247)] mostra di essere essenzialmente legata alla loro nullità, la filosofia non può più continuare ad essere dottrina della volontà di potenza, che organizza e rende efficace il calcolo delle cose […], ma incomincia ad essere dottrina della noia, che soffoca la volontà di vivere, fino ad annientarla completamente. Il paradiso tecnico-matematico ["umano": dominio *sul*] scopre di essere l'angoscia estrema e tramonta [abbiamo provato a dire: nel concetto dionisiaco della vita][48]

Come alludiamo fra le righe, si tratta della potenza e (in seguito) della noia dell'"uomo".

Tramontante in linea di principio nel dionisismo oltreumano, ecco che tuttavia essa necessariamente vi ricompare, come noia *del superuomo*. Questa, diremmo la contraddizione *specifica*, che non può non essere oltrepassata concretamente, all'interno della terra isolata (costituendosi altrimenti, nello sguardo del destino, come verità ed errore *sub eodem*), che affetta il "concetto dionisiaco della tecnica" e lo porta al tramonto nell'ultimo capitolo del nichilismo, quello costituito dai popoli che parlano il linguaggio che testimonia il destino (autentico Giano bifronte, la cui necessità non può che apparire nel destino: cfr. § 2, nota 4). La contraddizione consistente nella felicità del superuomo – «Noi abbiamo scoperto la felicità, noi conosciamo la via, noi trovammo l'uscita da interi millenni di labirinto»[49]–, che sprofonda nella plumbea infelicità della noia (o dell'innovazione creativa che si risolve – come ora chiariremo – nella sostanziale inesistenza di novità –, senza neppure giungere a scomodare il concetto dell'ERU).

Si è detto della "stabilità" (dunque prodotta anche dalla stessa tecnica "umana") dialetticamente ricercata dalla potenza oltrepassante di Dioniso. («La volontà di potenza [anzitutto quella più

[48] E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., pp. 198-211. Per Leopardi cioè la volontà di potenza è attesa dall'«oppressione smisurata» e dall'«accoramento della noia», come «sentimento vivo della nullità di tutte le cose e dell'impossibilità di essere felici a questo mondo e dell'immensità del vuoto che si sente nell'anima» (*Zibaldone…*, cit., I, PP. 140-1, pp. 115-6). Un "sentimento" che nulla ha da spartire con un *dionisiaco sentire*: Leopardi a mezza via fra tradizione e superomismo. Ci pare tuttavia di notevole interesse che, in qualche luogo e in base alle sue premesse ontologiche greche, Leopardi si trovi nonostante tutto, *ma non per caso*, a tessere l'apologia del rischio e della vita spericolata. Si vedano, ad es., le due "operette morali" *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, in cui è detto che una vita di incertezza e di pericolo «ci tien lontani dalla noia»; e *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, che si conclude con la tesi per cui «la vita fu sempre, non dico felice, ma tanto meno infelice, quanto più fortemente agitata». E nello *Zibaldone* (P. 4185): «Pare affatto contraddittorio nel mio sistema sopra la felicità umana, il lodare io sì grandemente l'azione, l'attività, l'abbondanza della vita…». D'altra parte – anche se può apparire difficile accettarlo – perché stupirsene, visto che l'*ontologia* che sta alla base del pensiero leopardiano (inclusiva della necessaria "morte di Dio") è *la medesima* di quella che sta alla base del fascismo mussoliniano? Salvo che il primo, con la tradizione, pur riconoscendone l'innegabilità («con franca lingua / nulla al ver detraendo»: *La ginestra*, vv. 115-6), incoerentemente la sdegna e la ripudia ("arido vero"); mentre il secondo, con Nietzsche, vi fonda il "sì" fascista all'esistenza (fascismo *movimento*, non certo "regime" e perciò, in qualche modo, fascismo *dionisiaco*).
[49] F. Nietzsche, *L'Anticristo*, trad. it. a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1978, p. 4.

coerente: *del* divenire] può manifestarsi solo quando incontra *resistenze*: quindi cerca ciò che le resiste»[50]).

In merito si potrebbe però obiettare: poiché ormai (idealmente), nell'orizzonte del dionisismo dispiegatamente consapevole di sé (al di là, dunque e in linea di principio, dello stesso paradiso della tecnica "umana"), si sa *a priori* che la potenza (empirica) della tecnica, per quanto (ammettiamolo) sempre più straordinaria ed efficace, è comunque troppo più debole della potenza metafisico-trascendentale del Caso (l'Onnipotente già di Leopardi), a che scopo voler verificare ciò ancora una volta e anzi sempre di nuovo (*a posteriori*) e cioè intensificando un potere che, per grande che possa essere ed apparire, non può non distare infinitamente da quello contro cui (dialetticamente, non più *tout court*) si dispone? Non appare cioè sensato voler verificare ancora e di nuovo una verità ormai "incontrovertibilmente" nota.

L'obiezione ci pare corretta. Vi ritroviamo, tra l'altro, in forma nuova, la vecchia aporia: l'Onnipotenza della "verità" rende apparente il divenire e la sua potenza. Salvo che in questo caso, paradossalmente, ma innegabilmente, la "verità" è lo stesso Divenire. Come a dire che è il Divenire medesimo – nella sua forma assoluta – che impedisce sé nella sua forma empirica, incluso il divenire in cui consiste lo stesso agire *dionisiaco* nel mondo!

In questo senso allora risulta chiaro che la crescita indefinita della "potenza tecnica" si risolve comunque in un fallimento: *sia* in quanto assunta come scopo "umano" (nella misura in cui si è consapevoli – Leopardi anticipa tutti – che il paradiso della scienza non può non far naufragio); *sia* in quanto assunto come mezzo "dionisiaco" (nella misura in cui si è coscienti della necessità di interrompere l'*inutile*, indefinita rincorsa verso la crescita della potenza della tecnica come occasione di risalto della potenza di Dioniso – ormai nota *a priori*, rispetto a qualsiasi "verifica", come infinita).

In guisa che la coscienza, da un lato, di questo secondo significato del fallimento (=ormai distrutto il vecchio mondo della tradizione, è vano voler provare *ad indefinitum*, godendone, l'incontrovertibile onnipotenza di Dioniso), in sintesi con l'assenza di alternative dall'altro, non potrà non suscitare nella coscienza del nichilismo compiuto – nell'umanità dei Caino o degli Hyde – *un senso insopportabile di infinita noia*.

In merito si può rilevare che lo stordimento più radicale e perciò più praticato di sempre – l'acme del *divertissement* –, compagno dell'aggressività più distruttiva (che il concetto dionisiaco santifica, rendendola addirittura *innocente*), è la *guerra*.

Ebbene si può forse pensare che quello sarà il tempo – segretamente lo è già? (mentre si parla di terza Guerra Mondiale, sono in atto oggi, 2022, circa sessanta guerre nel mondo) – della guerra indiscriminata e planetaria, come *tentativo* di aggirare la noia. Anni luce distante non solo dalle vecchie guerre *ideologiche*, ma anche dalle guerre più prive di contenuti, che non siano gli interessi immediati dei contendenti, giacché queste – *questa*: un'unica gigantesca guerra stellare di tutti contro tutti (in seno all'Uno, che vive del proprio morire) – avranno appunto il suggello *dionisiaco*: si vorrà vincere, ma si vorrà *anche di più*: il combattimento per il combattimento, di cui l'eventuale vittoria è corollario inessenziale.

Giacché questa – per intima coerenza a partire dall'ontologia Greca – è la dimensione dell'assoluta Unità in quanto *assoluta separazione*. Ove gli enti sono tutti *uniti* nel loro stesso esser *separati*, in quanto, tutti, escono e tornano nel nulla. Perciò legati fra loro solo di fatto o accidentalmente. L'unico legame *di diritto* non essendo altro se non il loro esser, tutti, individuazioni di Dioniso, e perciò assolutamente uniti e anzi *identici* per la Forma e al tempo stesso assolutamente separati nel contenuto loro.

Ma "separazione" è Odio! Al fondo dell'Unità – che per sé presa è Amore, intesa come l'Orizzonte "fermo" (con le contraddizioni che tuttavia necessariamente ne scaturiscono: cap. V, §§ 1-3) del diventar nulla e da nulla – l'Odio.

[50] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 656, p. 354. «… la creatura [che è volontà di potenza] ha bisogno di contrasti, di resistenze» (*ibid.,* § 693, p. 379).

Dunque, diciamo, Guerra: Dioniso è infatti il Dio che *vive del proprio stesso lacerarsi e distruggersi*. Ove la tecnica dionisiaca non può consistere infine – al di là dei "paradisi" illusori dell'"uomo" (metafisico, religioso e scientifico) – se non nell'usare il divenire "dato" e dunque ogni potente e instabile risultato conseguito, per potenziarlo di bel nuovo, entro un corrusco orizzonte "gioioso" di *guerra e di terrorismo (anti-ideologici) universali*. L'inferno per l'"uomo", il paradiso del superuomo. (Ma non avvertiamo già oggi, in qualche modo, in forma di culto ancora acerbo, ma, a tratti isolati, tremendo e devastante, l'annunciarsi di un Che di nuovo – ma in fondo nemmeno così nuovo e anzi di antico: di *greco* –: il rovesciamento di tutto quello che ci pare "sensato" e "buono"?).

In cui dell'Io etico kantiano-gentiliano (ma Gentile non è stato fascista? E la cultura tedesca non è forse diventata nazista? Ma dovremo ancora *fingere* a lungo stupore e farisaica indignazione dinanzi a questa evoluzione?), per coerenza non resta – ma non è poco – che la Forma (trascendentale): l'"Io" dell'etica della potenza, l'Io in quanto *hýbris*, una sorta di *cainismo trascendentale.*

Il destino dell'Occidente si compirebbe così nel concetto dionisiaco e dunque nella guerra anti-ideologica per eccellenza, in cui il divenire è usato dalla tecnica dionisiaca (=dall'autocoscienza del divenire stesso) per dar vita *a un Gioco sempre più pericoloso*…

Già, ma fino a quando? Fino a quando si potrà nascondere, drogandosi di "guerra", quello che sarà chiaro a tutti (essendo tutti filosofi); e cioè che, daccapo, per quanto empiricamente intensificato, il Gioco del divenire, mantenendo la propria uguaglianza trascendentale, impedisce sostanziali novità.

Così, se Leopardi prevede lo sprofondare nella noia della tecnica umana e del suo paradiso, dinanzi alla certezza metafisica circa la nullità del tutto; si può qui prevedere lo sprofondare nella noia della tecnica dionisiaca, dinanzi alla certezza metafisica circa la nullità del nuovo (*nihil sub sole novi*).

Il necessario (v. § 1, nota 4) tramonto del "dionisismo" – del quale dionisismo appare (=necessariamente apparirà) *allo stesso nichilismo* la necessità e, *insieme,* l'impossibilità – è allora lo stesso necessario sopraggiungere del tramonto definitivo, ma *formale* (astratto), del nichilismo stesso, nella testimonianza *corale* del destino: *prima* del suo tramonto concreto, in quanto ancora legata a quella forma fondamentale della volontà in cui consiste il *linguaggio*.

5. DIONISO NELLA PREISTORIA E I DUE "TIMBRI"

Pur riconoscendo che nei miti, dietro il velo della lettera, è presente un senso generale più profondo, sì che dovrebbero essere intesi simbolicamente, Hegel non lascia spazio alcuno al Mito nell'Idea. La struttura logico-razionale (metafisica) del mondo non lo include. Nonostante tutto, per Hegel il Mito è "materia", non *forma*: accidentalità, inessenzialità. Un esempio di impotenza del pensiero speculativo. Il senso del mondo – nella sua dialettica strutturazione – inizia con la nascita della Filosofia: le prime tre categorie del Sistema rappresentano il corrispondente logico dell'origine storica della filosofia in Grecia. La millenaria ombra del Mito non ha peso rispetto al Sole della nascente filosofia.

Eppure Aristotele, lo ricordavamo, considera l'uomo del mito, a suo modo, come già "filosofo" (*Metafisica,* I, 982b: *kai o philomythos pos estin*). Quasi a suggerire che la grandezza del Mito necessita forse di un'attenzione *filosofica* più adeguata. Anch'esso "forma", cioè, benché – rispetto alla filosofia (greca) – indiretta, implicita, implicata: solo presagita. (Per Aristotele – *Metafisica*, 982 b 18-19 – anche il mito, come la filosofia, nasce da *thaûma*, dinanzi cioè all'oscurità del nascere e del morire – anche se *non* dice che il mito nulla sa del carattere *ontologico* della *génesis*).

Un problema gigantesco – questo del Mito –, con implicazioni culturali enormi che non intendiamo in alcun modo sviscerare (si pensi ad esempio agli studi in merito di quattro grandi pensatori quali E. Cassirer, C. G. Jung, K. Jaspers ed E. Bloch).

Quello che ci preme, e al quale ci limitiamo, è portare alla luce che non c'è mito che non si esprima attraverso la fede nella *trasformazione*, nella *metamorfosi* (divina e/o umana). Si pensi innanzitutto allo *smembramento* del Dio che dà origine al mondo (e allo stesso "diventar altro" delle parti in cui

il Dio si è diviso)[51]. (Ma se la volontà dell'uomo arcaico *muore* dinanzi all'inziale *durezza impenetrabile* del mondo; evocandone la flessibilità, per l'intervento stesso del Dio che, *squartandosi,* diventa fonte di vita in quanto generazione delle cose del mondo, dominabili nel loro *diventar altro*, tale volontà si trova dinanzi a un nuovo e più profondo senso della *morte*, implicato appunto dal diventar altro – e, come sua esplicazione *filosofica* rigorosa, dal *diventar nulla*).

Ebbene, per andare subito al cuore della questione, chiediamo: non si tratta forse della presenza di Dioniso nella preistoria (nella coscienza dell'uomo arcaico) e cioè *non* (ancora) nella forma ontologica dell'unità di essere e non-essere, ma, appunto, come indeterminato *diventar altro*? E non è forse questa – ancora oggi, nell'ingenuità astratta della coscienza non educata alla filosofia – la sua immagine immediata? Infatti la concezione del divenire come *immediatezza fenomenologica* in quanto "evidenza" dell'uscire e del tornare nel nulla da parte dei divenienti ha una lunga strada alle proprie spalle! Non è dunque "immediatezza"? Sì che lo è: *immediatezza mediata* (in sé stessa), non diversamente dalla "compagna" *immediatezza logica* in cui consiste il "principio di non contraddizione" (già in Aristotele), il quale – senza la mediazione *interna* dell'*élenchos* (onde appare che la sua negazione si risolve in autonegazione) – sarebbe immediatezza astratta (ciò che in Aristotele resta tuttavia implicito), dunque per nulla affatto incontrovertibilità, sì anzi fede e dogma. Ma appunto, in connessione con l'*élenchos*, che non è un "altro", ma il cuore stesso del principio e sua essenziale individuazione, questo, riflettendosi in sé – mediandosi –, si sa come verità logico immediata (concretamente immediata: "immediata", poiché non risultante *se non da sé*; assioma, non teorema).

Lo stesso, *mutatis mutandis*, per il diventar nulla e da nulla, che appare "evidente" come tale, solo dopo un lungo cammino in cui il diventar altro si manifesta semplicemente come trasformazione *di qualcosa in qualcos'altro*, senza alcun concorso del nulla (assoluto). (Lo studente di filosofia, agli inizi, dà in genere prova del carattere immediatamente "mitologico" della coscienza in quanto non ravvisa altro, nel divenire, se non due modi d'esser "qualcosa"; e stenta, sulle prime, a rendersi conto che se A (legna) diventa B (cenere), allora B quando c'è A è *nulla* (assolutamente nulla *come* B – ché se già esistesse come B, in ogni suo aspetto, allora A non potrebbe diventarlo o lo sarebbe già diventato) e quando c'è B è A che è (diventato identico a) *nulla* – giacché se ci fosse ancora in ogni suo aspetto, allora B non sarebbe sopraggiunto e ci sarebbe solo A. Ma aiutato maieuticamente, ecco che è in grado di generare in sé, nella riflessione, quel che manca al nudo, "mitologico" concetto del diventar-altro e da altro, astrattamente separato dal diventar-nulla e da nulla).

In tal guisa l'immediatezza astratta in cui il divenire si presenta originariamente, una volta riflesso in sé, diventa immediatezza concreta o mediata e la "metamorfosi" come passaggio da qualcosa a qualcosa (da essere a essere) si mostra, *al tempo stesso*, come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. Che le cose, infatti, vengano da qualcosa e, *insieme*, dal loro nulla, non sono affermazioni che si negano a vicenda, ma l'una implica l'altra: infatti all'inizio del divenire c'è *il loro* esser nulla, non il nulla *simpliciter*.

Diciamo allora che il Mito è (inconsapevolmente) centrato sull'"evidenza" *astratta* e immediata (e folle – agli occhi del destino: follia pre-ontologica) di Dioniso. Il che sarebbe sufficiente *per ampliare a ritroso* l'Idea nichilisticamente aggiornata in quanto Divenire. Della quale la prima categoria sarebbe sì il divenire (incomprensibilmente risultante cioè "dopo" essere e nulla: Hegel), ma non il divenire ontologico, bensì *mitologico* (=indeterminato diventar-altro).

Ma ciò non basta.

In *Destino della necessità* (op. cit., capp. VIII-X) e in *Il parricidio mancato* (Adelphi, Milano 1985, 2, III, pp. 51-6: una breve sintesi rispetto ai ben più densi tre capitoli di *Destino*), considerando le tracce del cosiddetto "indoeuropeo", cioè la lingua comune alla base di tutte le lingue della nostra

[51] «Dall'Oceania alla Mesopotamia, dall'India alle popolazioni germaniche e alle società greco-cristiane i miti raccontano la creazione del mondo come effetto del sacrificio originario di un Dio, di una Dea, di un Eroe, di uno sposo o di una sposa del Dio: Hainuwele (Nuova Guinea), Tammuz, Dummuzi, Tiamat (Mesopotamia); Ymir (presso i Germani), Purusha e Prajapati (india), Osiride (Egitto), Dioniso (Grecia), Cristo. La creazione del mondo è lo squartamento del Dio, che diventa cibo dell'uomo» (E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 96).

cultura – da quelle moderne, al latino, al greco antico, al sanscrito, al gotico, all'antico iranico –, dunque in queste rinvenibili, Severino ha mostrato che il Mito non è una grande "stasi"(=un divenire accidentale, sostanzialmente inconsistente), prima della *storia* del pensiero filosofico; ma, in ogni luogo in cui è apparso, è stato caratterizzato da un essenziale *sviluppo* del "sapere" (della coscienza dell'uomo arcaico) testimoniato dal linguaggio[52]. In particolare da *due timbri contrastanti*:

due immagini sonore e visibili dei due tratti fondamentali e tra loro antagonisti che l'uomo delle nostre origini crede di vedere nel mondo: il tratto dell'inflessibilità, immutabilità, intoccabilità, indominabilità del mondo e il tratto – dapprima estremamente ridotto – della flessibilità, disponibilità, mutabilità, dominabilità del mondo. Il timbro, dunque, dell'inflessibile, verso il quale l'uomo si sente impotente, e il timbro del flessibile e della flessione delle cose, il timbro dell'"arte", con la quale l'uomo coordina i mezzi che egli ritiene più idonei al raggiungimento dei suoi scopi. Le scienze glottologiche non hanno ancora prestato attenzione a questo gigantesco fenomeno – anche se l'attenzione dovuta richiede che si esca dall'ambito in cui si mantengono le scienze del linguaggio […]
Ebbene, le scienze del linguaggio non hanno ancora prestato la dovuta attenzione alle due seguenti singolari circostanze. Innanzitutto la maggior parte delle radici [...] indoeuropee formate su di una consonante liquida – r, l – nominano l'azione consapevole dell'uomo, l'"ar-te", cioè o la capacità stessa di disporre dei mezzi più adatti allo scopo, o i vari modi specifici della coordinazione dei mezzi al fine […]
In secondo luogo, la maggior parte delle radici indoeuropee […] che sono formate su di una consonante occlusiva (p, b, t, d, k, g…) o spirante (s, z…), nominano l'ostacolo che l'artefice, nelle varie forme del suo agire, avverte come insuperabile, *costituiscono cioè l'immagine sonora dell'aspetto inviolabile del mondo* [corsivo ns.], il fato, la necessità, il destino. Questa seconda circostanza è appunto il fenomeno in cui consiste il timbro dell'inflessibile. Il timbro dell'inflessibile e il timbro della flessione, si può dire, sono le due parole primordiali della nostra civiltà, i due fondamentali gesti sonori da cui provengono tutte le parole della lingua della civiltà che oggi domina il mondo e che ritiene ormai di poter flettere tutto ciò che nel nostro passato si è presentato come inflessibile[53]

Questo significa, seguita Severino – proponendo un'"inferenza" che non appartiene al destino della necessità, ma alla «logica induttivo-probabilistica»[54] delle moderne scienze dello "spirito" e della "natura" –, che se la glottologia non ignora che, nelle lingue indoeuropee, la "stessa" cosa viene nominata da due (o più) parole strutturalmente diverse e nemmeno ignora che tali parole appartengono a strati diversi dello sviluppo della lingua, tuttavia

la glottologia non si avvede invece che nelle due diverse parole risuonano i due timbri contrastanti e che nella parola appartenente allo strato più recente della lingua risuona il timbro della flessione. Sì che ciò che per le scienze linguistiche è "la stessa cosa", nominata da due parole diverse, non è la stessa cosa, ma è, da un lato, la cosa in quanto è vista dapprima, nello sguardo del mortale, come appartenente al corpo dell'inflessibile, e, dall'altro lato, è la cosa, in quanto, poi, è vista come un flessibile. La diacronia delle due parole esprime la flessione dell'inflessibile. La progressiva dominazione della flessione giunge infine ad attribuire alla parola in cui risuona il timbro dell'inflessibile il senso stesso della flessione. Il tramonto degli inflessibili, nella lingua, diventa così profondo che l'antico timbro dell'inflessibile dimentica il proprio senso[55]

Nei tre capitoli citati di *Destino della necessità,* attraverso una straordinaria dovizia di affascinanti esempi ricavati dalle lingue più antiche, Severino mette in luce la «rilevante frequenza con cui la presenza della liquida è associata all'orizzonte semantico dell'*ars*, e l'assenza della liquida

[52] «La "sapienza" di cui qui si tratta non è quella che ogni lingua esprime "mediante" le proprie parole, ma quella, più fondamentale, che guida la formazione stessa delle parole» (*Il parricidio mancato*, cit., p. 52).
[53] *Ibid.,* pp. 51-2. Si veda anche il rapido, ma altamente significativo, cenno allo stesso tema in *Introno al senso del nulla*, cit., pp. 43-5.
[54] *Destino della necessità*, cit., p. 350.
[55] *Ibid.,* p. 259.

all'impotenza del mortale e all'indominabilità delle cose»[56]. Da ciò, l'inferenza induttiva in parola e cioè, quello che a noi interessa (senza addentrarci nella formidabile vertigine dei numerosissimi esempi di analisi glottologica applicata all'ontologia di *Destino della necessità*): la tesi secondo cui, su questa via, non senza stupore, si può ben giungere legittimamente a sostenere una sotterranea e pur grandiosa prefigurazione di «tramonto degli immutabili nella preistoria dell'Occidente»[57]. Quello "stesso" che verrà necessariamente *ripetuto* in chiave ontologica a partire dalla nascita della filosofia[58]. Una ripetizione *necessaria* (§ 2, nota 11), poiché senza la riflessione sul senso del *nulla* (e dunque dell'essere: senza l'ontologia, cioè), come il senso del divenire resta tendenzialmente indeterminato, così il "dominio" arcaico resta un mero *tentativo* senza garanzia di successo (solo la convinzione – la *fede* agli occhi del destino; la *certezza inconcussa* per il nichilismo – di annientare e creare dal nulla rimuove il duplice, complementare incubo dell'eventuale *ritorno* di ciò che è stato cacciato dall'esperienza da un lato, e dell'impossibilità di inventare mondi nuovi dall'altro: soprattutto una volta conseguita le "necessità" della "morte di Dio"). Uno "stesso" che è dunque abissalmente diverso. Ma in cui appare che il demone del nichilismo avvolge *originariamente* la "terra" (il sopraggiungere degli essenti): la convinzione, sia pure ancora ovattata nell'indeterminatezza pre-ontologica, che le cose che, nell'esperienza, "appaiono e scompaiono", così si manifestano *poiché si trasformano* e cioè diventano incessantemente (identiche all') altro da sé. L'impossibile identità (finita, non ancora infinita) dei diversi è già inconsapevolmente posta. Si tratta "solamente" di chiarirne la struttura ontologica (infinita, appunto) di fondo. E se il Mito – e, all'interno del Mito, il *sacrificio* – si presenta come il primo riparo (onde Dioniso in quello già si auto-nega, opponendosi a sé), l'*epistéme* lo dovrà soppiantare per la contraddizione che lo segna irrevocabilmente: troppo debole la rassicurazione di un "racconto" dinanzi all'emergente, tremenda "evidenza" del diventar nulla. Si richiede una maggior potenza ("incontrovertibile"). Che tuttavia agli occhi della modernità (sino alla filosofia della "morte di Dio"), si rivelerà necessariamente a sua volta, troppo impotente; ma poi anche la tecno-scienza (*che è una forma di filosofia* – più coerente rispetto alla tradizione) e il suo il paradiso, s'è visto, è destinata a mostrarsi impotente… E insomma la storia dell'Occidente sembra essere centrata – al di là della specificità delle contraddizioni che spingono da un'epoca all'altra – su una contraddizione fondamentale, quella per cui la potenza si rivela sempre e in ogni caso impotenza. «In vari modi, infatti, la contraddizione che sta al fondamento di ogni epoca storica del mortale è l'impotenza della volontà di potenza»[59].

---

[56] *Ibid.*, p. 350. Riconoscendo al tempo stesso che «sono molti i casi in cui il duplice fenomeno ora indicato non si verifica. A volte è facile sapere perché […] In altri casi la soluzione del problema è molto più difficile o addirittura mancante» (*Il parricidio mancato,* cit., p. 54)

[57] *Destino della necessità,* cit., p. 259.

[58] Si pensi, sia pur detto di passata, alla similitudine fra il "circolo" mitologico consistente nel rapporto fra *smembramento* del Dio, cui corrisponde il *sacrificio* dell'uomo, per il quale certe parti del mondo, le "vittime" (un bene di rilievo per il sacrificante), sono immolate a Dio per compensarlo e rafforzarlo (=da Dio al mondo, dal mondo a Dio) da un lato e, dall'altro, il "circolo" metafisico espresso dalla prima parola filosofica che abbiamo, il frammento di Anassimandro: «Donde [l'*ápeiron*] è la nascita per le cose che vengono ad esistere [per lo smembrarsi della compattezza originaria dell'Uno], lì dentro si compie anche la loro dissoluzione [in quanto *specificità*: è l'analogo del sacrificio mitologico] secondo necessità». Tramonto del mito, nascita dell'ontologia; ma la dialettica tra Minaccia e Difesa – sull'evidenza prima del "divenire" – resta senz'altro confermata (e anzi infinitamente radicalizzata – giacché *infinito* è il salto fra essere e nulla). (Cfr. E. Severino, *La morte e la terra,* cit., pp. 167-80; 185-94 e *Dike*, cit., pp. 338 sgg.). (Si noti: Hegel non cita mai Anassimandro, pure la sua filosofia ne è il commento – estremamente complesso – più rigoroso e profondo).

[59] E. Severino, *Storia, gioia,* cit., p. 64. Si consideri ulteriormente che se il "movimento" – l'"evidente" metamorfosi delle cose – è la condizione originaria dell'*ars* (*téchne, actio*), esso "movimento" del mondo – i cicli stagionali, il moto degli astri, il giorno e la notte, la nascita e la morte… – non appare originariamente e a sua volta come un'*ars* (suprema e di cui cercare la chiave – e in cui proiettare inconsciamente la propria volontà di potenza). Costituendo anzi esso l'Inflessibile primo: «la forma più immediata di inflessibilità: l'accadimento insondabile delle cose, il cui corso nessuna arte umana o divina può dominare e modificare» (*Destino della necessità,* cit., p. 357). Ciò che in vari luoghi Severino rintraccia come *impenetrabile e inflessibile Barriera*, muovendo a ritroso, per "pura analisi", dal concetto di "volontà" in quanto appartenente alla terra isolata dal destino. «Perché la Barriera si erga impenetrabile e inflessibile non c'è bisogno che essa si mostri come un "al di là del mondo". Rispetto alla volontà essa è il "totalmente Altro" già nel suo presentarsi come l'Ordinamento immodificabile che regola cielo e terra, ritmi e configurazioni dello spazio e del tempo, alternanza del

L'Idea nichilisticamente aggiornata dovrà dunque "incominciare" sì col Divenire (l'ultimo essendo lo stesso primo), ma in quanto indeterminatamente assunto e, all'interno di quello, seguitare, anzitutto sul piano categoriale (esibendo la concettualità implicita del pre-ontologico), con il suo "dialettico" rovesciarsi nella protezione offerta dallo scudo del Mito (prima forma di rimedio alla morte), salvo, progressivamente erodere tale protezione (=flessione dell'inflessibile barriera, di cui il linguaggio, s'è visto, è il grande specchio), già implicitamente intesa, anticipando Nietzsche, come peggiore del male cui dovrebbe rimediare. In tal modo sboccando nella nascita della Filosofia e cioè – sempre anzitutto sul piano dell'"Idea" – nel *concetto* ontologico del divenire, in quanto rigorosa esplicazione della "metamorfosi" mitologica. E così ricominciando, ma con il massimo di radicalità, dunque di angoscia (cui far fronte anzitutto con la serie dei grandi rimedi escogitati dalla onto-teologia, poi dalla scienza moderna) e, infine, di inevitabile *naufragio*: *sia* della serie dei ripari metafisici ("morte di Dio"), sia di quelli offerti dalla Tecnica "umana", sia dello stesso non-riparo in cui consiste il divenire medesimo *dionisiacamente assunto*.

Là dove massimo è l'errore (la sua più stringente coerenza cioè, rispetto a stadi ancora acerbi e immaturi, in cui il tentativo di concepirlo come "verità" può ancora trattenere nell'ombra la propria essenziale e inevitabile *impossibilità*), là – nella distanza estrema – massima è ormai l'imminenza del suo tramonto.

Heidegger ha reso celebre un verso di Hölderlin, citandolo nel suo noto scritto *La questione della tecnica*[60]: *Wo aber gefahr ist, wächst /Das rettende auch* (Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva). Si tratta dei primissimi versi dell'inno intitolato *Patmos*, l'isola dell'Egeo in cui san Giovanni scrisse l'*Apocalisse. Der seher* ("il veggente"): così Hölderlin chiama l'apostolo prediletto, "che camminava con il Figlio dell'Altissimo, inseparabile, giacché / Amava, il gravido di tempeste, la semplicità del discepolo…".

Del tutto al di là dalle intenzioni di Heidegger, diciamo che nel verso citato, non per caso in connessione con l'Apocalisse cristiana, non possiamo non ravvisare un grande presagio del destino.

Al culmine dell'orrore dell'errore, il suo stesso trapasso. Il cristianesimo, dal fondo della caverna della Follia e come nessun'altra sapienza isolata, l'ha *indovinato*. Lasciando il formidabile "compito" (che sovrasta infinitamente quanto stiamo per scriverne) di *pensarne* l'immenso contenuto.

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"), e, più tardi, già come Legge del clan, la Barriera è il "totalmente Altro", perché è appunto l'inflessibilità della Barriera a determinare la sua alterità rispetto alla volontà di attraversarla» (*Introno al senso del nulla,* cit., p. 48). Fermo restando, nello sguardo del destino, che la volontà di *far* diventar altro è forma *derivata* della volontà (fede) *originaria*, in cui consiste l'esistenza stessa – "naturale" – del diventar altro; fermo restando ciò, si diceva, quanto a questo stesso tema, si veda anche *La morte e la terra,* cit., pp. 185 sgg. e *Il tramonto della politica*, cit., pp. 265 sgg.

[60] M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

VIII

OLTRE IL NICHILISMO

1. SUL SENSO AUTENTICO DELL'AMORE (UN PASSO FUORI DAL NICHILISMO)

Leopardi sosteneva che la natura non avesse direttamente posto, nel vivente, l'odio verso gli altri, «ma esso da sé medesimo è nato dall'amor proprio per natura di questo. Il quale amor proprio è un bene sommo e necessario […] Ma da questo principio che è un bene […] nasce necessariamente l'odio verso l'altrui»[1]. In tal guisa presupponendo un *nominalismo* senza scampo e cioè – poiché nominalismo *assoluto* è contraddizione in termini (ogni *individuo*: "atomo" o "differenza", irriducibile che sia, è pur *identico* in ciò a tutti gli altri, e dunque questa sarà l'identità comune a tutti: il loro stesso esser separati – che ha appunto senso solo in quanto suppone un'unità minima e di diritto; "di fatto" essendo quella che si produce di volta in volta) – costituendosi per coerenza come quell'identità trascendentale minima, che conviene al *bellum omnium contra omnes*. La dimensione in cui, dominando *Hýbris,* la violenza è la stessa giustizia (cfr. cap. VII, § 2 *NOTA*).

Leopardi se ne mostra acutamente consapevole: «La vita è naturalmente uno stato violento»[2]. Una violenza – aggiungiamo – che, originaria e di radice ontologica, appartiene all'"essere" stesso, in quanto, isolatamente inteso rispetto al destino, accade auto-distruggendosi nelle proprie parti, onde ogni istante, sopraggiungendo, è assassino del precedente e assassinato dal successivo. L'incomprensibile assurdo è che il nulla appartenga all'essenza dell'essere (=che all'essenza di qualcosa appartenga il proprio opposto, la propria stessa negazione); che, come questo o quell'essente, proprio per continuare ad essere, incessantemente si debba suicidare, "collaborando" con gli altri essenti che, suicidandosi a loro volta, lo spingono nel nulla[3].

Cosi Leopardi fa dire al Tasso (nell'Operetta morale dedicatagli, *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*): «Laonde la nostra vita, mancando sempre del suo fine, è continuamente imperfetta: e quindi il vivere è di sua propria natura uno stato violento […] Ma certo questa vita che io meno è tutta uno stato violento: perché lasciando anche da parte i dolori, la noia sola mi uccide».

L'inattualità straordinaria e incomparabile (il suo "nichilismo perfetto") di Leopardi ha tuttavia il limite (che Nietzsche varca) – l'abbiamo rilevato nel capitolo II – di considerare la "verità", pur da lui riconosciuta tale (di cui la violenza è un tratto *analitico*), come "dura e trista", "misera e fredda", di modo che «bassezza d'animo, iniquità e disonesta d'azioni, e perversità di costumi», pur

---

[1] *Zibaldone…,* II, cit., PP. 3784-5, pp. 988-9.

[2] *Ibid.,* P. 4074, p. 1071.

[3] In questo contesto – quello di noi "mortali" –, il suicidio non è affatto, come recita il luogo comune, "contro natura", stante che la "natura" è il teatro del suicidarsi sempre attuale e flagrante della totalità dell'ente. E in ogni caso, ormai invasa dalla "ragione" – dalla visione che tutto è nulla –, la "natura" dell'uomo non è più quella di un tempo. «La natura vieta il suicidio. Qual natura? Questa nostra presente? Noi siamo di tutt'altra natura di quella che eravamo […] Dunque la vera natura nostra, che non abbiamo da far niente cogli uomini del tempo di Adamo, permette, anzi richiede il suicidio […] La natura nostra presente è appresso a poco la ragione. La quale anch'essa odia l'infelicità. E non v'è ragionamento umano che non persuada il suicidio, cioè piuttosto di non essere che di essere infelice» (*Zibaldone*…, cit.., II, PP 2401-4, pp. 760-1). La "natura" non può contrastare il suicidio, poiché essa è *nascere*, dunque divenire, dunque divenire nulla: la "natura" è il suicidio dell'essere e il suicidio sta alla natura come una proprietà del triangolo all'essenza del triangolo. Ma allora perché Leopardi non si è ucciso? Perché per il *genio* il vero rimedio non è il suicidio, ma la poesia: a contrastare il nulla di tutto rimane la forza del Canto, «l'ultimo riparo che gli consente di sostenere [ancora per un istante] la vista della verità» (E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 321).

riconosciuti come comportamenti coerenti, sono da lui biasimati, mentre sono lodate ed esaltate, «benché false» quelle opinioni «che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi e utili al ben comune o privato»[4]. In tal modo, Leopardi rovescia bensì – e con che potenza di pensiero! – il sistema tradizionale della verità, ma non anche, come necessariamente dovrebbe, quello dei "valori".

Diciamo che "odiare" significa volere il nulla di un ente: che lo diventi o che ne resti.

Ora, il sistema che abbiamo delineato nei capitoli precedenti e in cui consiste il "nichilismo perfetto" è appunto, possiamo ben dire, il *sistema dell'odio*, in cui gli enti, massimamente separati fra loro (uscendo dal nulla e ritornandovi non possono stringere fra loro alcun legame se non effimero e di fatto, laddove il loro autentico legame di diritto è il non-legame, dunque appunto l'odio), in verità non si "incontrano", ma si scontrano, si urtano; imbattersi in un altro è sempre imbattersi in un estraneo, un nemico: identico a me in quanto entrambi ostili l'un all'altro: inimicizia come unione necessaria[5].

Dunque guerra, in tutte le sue forme (con le bombe, coi soldi, con le parole). Ove – in tal contesto – qualsiasi forma di "amore" non è che un velo, "sincero" che sia, destinato prima o poi a lacerarsi mostrando la vera sostanza che lo regge. Qualsiasi stretta di mano, abbraccio, promessa…, quali che siano le intenzioni soggettive, accade oggettivamente fra enti assolutamente separati (li lega il nulla, dunque non legati per nulla o legati dal loro non esser per nulla legati), dunque fra enti che, volenti o nolenti, non possono amarsi se non per illusione e sogno[6].

Amor vincit omnia (da Virgilio a Caravaggio e oltre); «Dio è amore e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui», scrive l'apostolo Giovanni (*1*, 4, 16) e l'intera storia del cristianesimo lo ribadisce con appassionata commozione (si pensi al meraviglioso inno alla carità che è amore di S. Paolo in *1 Cor,* 13, cui fa eco, fra i mille esempi possibili, un passo di *Storia di un'anima*, l'unico scritto di quella eccezionale figura di santa che è stata Teresa di Lisieux: «ho capito che senza l'amore tutte le opere sono niente, anche le più sbalorditive, come risuscitare i morti o convertire i popoli…»[7]). Eppure…

Eppure l'"amore" – nella tradizione onto-teologica – esprime un modo dell'unità (una serie di modi) che è contraddittorio, in quanto – lo abbiamo detto e ripetuto nella prima parte del libro – sovrappone al diventar nulla e da nulla (all'odio cioè: riconosciuto preliminarmente come innegabile, anche se solo implicitamente *come tale*) ciò che (metafisicamente eterogeneo rispetto a quello) più o meno clamorosamente lo vanifica e che dunque, coerenza vuole, è necessario venga a sua volta vanificato. E siamo daccapo. "Dio è morto", dunque la forma di amore (unità) più rigorosa, data la premessa ontologica, è l'odio totale, la separazione e lo scontro. L'odio non è dunque l'opposto dell'"amore", se mai la sua premessa e perciò il suo "destino" (nella terra isolata). (O l'"amore", come per tradizione lo s'intende, ne è il contrario dialettico – di cui l'odio è negazione: negazione della negazione).

Che l'odio sia il retroscena di ogni forma di amore anche il più alto, l'amore divino, è ciò che *la testimonianza del destino della necessità* sa ben mettere in luce.

(Sì che "amore" è *doppiamente* contraddittorio: anzitutto, s'è appena detto, *iuxta propria principia*, dunque per lo stesso nichilismo rigoroso che non si spaura di sé; in seconda battuta, ora lo vedremo, nello sguardo del destino. Rispetto al quale tuttavia – in linea con la tesi di fondo del nostro

---

[4] *Dialogo di Timandro ed Eleandro,* in *Operette morali*, cit., p. 318.

[5] «Infatti per il pensiero dell'Occidente gli enti, e innanzitutto quelli osservabili, incominciano ad essere e cessano di essere, sono stati nulla e tronano ad esserlo. Quando di fatto vengono a coesistere, è quindi impossibile che tra essi venga a prodursi un qualsiasi nesso necessario [=amore]: l'essere stati nulla e il tornare a esserlo li rende assolutamente estranei l'uno all'altro, separati e isolati l'uno all'altro, cioè non uniti da nessi necessari e innanzitutto dal nesso per il quale l'uno non può esistere senza l'altro» (E. Severino, *Intorno al senso del nulla,* cit., p. 26)

[6] «Dapprima l'Occidente non si accorge del proprio essere volontà separante e costruisce le grandiose cattedrali della volontà unificante […] È innanzitutto il sottosuolo del pensiero filosofico del nostro tempo [su tutti: Leopardi, Nietzsche, Gentile] a portare al tramonto la volontà unificante della tradizione. Dio muore e rimane la "terra infranta". Su questa base, non solo ogni "integrazione" e "interazione" tra i popoli, ma anche tra gli individui dello stesso popolo, della stessa città, della stessa famiglia è velleitaria. Rimedi provvisori» (E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., pp. 74-5).

[7] *Op. cit.,* trad. it. a cura di S. Torelli e D. Camerini*,* Ancora, Milano 1993, p. 234,

ultimo scritto *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo* – è anche il più grande *presagio* rintracciabile nella terra isolata).

Amore (nella terra isolata) e Odio, infatti, sono sottesi, nella differenza, da una fondamentale identità comune. Analogamente a creare (trarre dal nulla) e distruggere (annientare), visto che chi direttamente crea un che di nuovo, al tempo stesso indirettamente distrugge (annienta cioè un vecchio aspetto del mondo) e chi direttamente distrugge (annienta un vecchio aspetto del mondo), indirettamente crea un che di nuovo. Creare e distruggere hanno in comune il nulla: la convinzione che il "nuovo", di suo, sia nulla e che il "vecchio", di suo, sia annientabile. Ma, per il destino, l'esser nulla *da parte di qualcosa* è l'impossibile violenza – la Follia – in cui consiste l'Odio (il Sogno dell'odio). Creare dunque, ancorché con le migliori intenzioni, implica *lo stesso odio* che accompagna il distruggere con le peggiori intenzioni.

Nella tradizione occidentale l'enticidio compiuto da Dio e dagli uomini è chiamato "amore". Già nel libro della *Sapienza* (11, *24-26*) si dice che Dio ama tutte le cose esistenti e che se avesse odiato qualcosa non l'avrebbe neppure creato. Il supremo atto di amore è la creazione, cioè il dare l'essere a ciò che è nulla. E Gesù dice (*Gv,* 15, *13*) che nessuno ha un amore più grande di quello di chi dà la propria "vita" (*psyché, anima*) per i propri amici. La creazione del mondo è per Dio un dare la propria vita per chi egli ama (di qui il concetto di creazione come *kénosis*), e dare la propria vita per chi si ama è dargli l'essere, crearlo. In entrambi i casi l'amore presuppone che l'amato sia di per sé stesso separato dal suo essere; e questo presupposto è l'enticidio, l'eccidio degli essenti. L'odio intende lasciare nel nulla o render nulla l'odiato, mentre l'amore intende liberare dal nulla l'amato; ma al di là delle intenzioni, che certamente costituiscono due opposte forme di esistenza, questa opposizione è sottesa dall'identità fondamentale consistente nella convinzione che gli amati e gli odiati siano di per sé stessi un nulla […] Se Dio o l'uomo non amassero, gli amati sarebbero nulla. L'amore è la volontà di far diventar essere il nulla […]

Il senso autentico dell'amore non è dunque quello che compete all'amore in quanto volontà che, insieme all'odio, appartiene alla terra isolata che è isolata dal destino e nella quale consiste il senso autentico dell'odio, cioè l'enticidio. Nella terra isolata l'amore vuole l'essere degli amati; e quindi l'intenzione di amare maschera l'odio che sta alle radici dell'amore […] Il senso autentico dell'amore è quindi […] l'apparire della necessità dell'essere degli "amati": qualcosa è "amato" in quanto appare, nel destino, la necessità del suo essere. Tutti gli essenti sono "amati" dal destino della necessità; è amata anche la terra isolata, che è il fondamento di ogni odio, errore, volontà, fede, dolore, morte. Chi ama così è il mio (e il nostro) esser Io del cerchio finito del destino, non il mio (e il nostro) esser io che, come parte della terra isolata, vuol far diventar altro le cose amandole o odiandole. Il mio Io del cerchio finito del destino è amore finito perché in esso non appare il concreto apparire infinito del Tutto (ossia la concretezza infinita e totale dell'esser sé dell'essente), che è l'amore infinito. L'amore autentico "ama" l'odio, ma non nel senso che porga l'altra guancia affinché l'odio si annienti: l'odio autentico è credere nell'annientabilità di qualcosa, sia pure dell'odio […]

Ma il destino "ama" anche, e cioè vede, la necessità del tramonto della terra isolata e la necessità dell'avvento della terra che salva, e della Gloria della terra che oltrepassa la terra isolata e si apre allo splendore della Gioia. "Ama" l'infinita concretezza dell'esser sé degli essenti: "ama" sé stesso[8]

Questo significa che, nello sguardo del destino, connettere l'"amore" alla creazione (produzione), al di là delle intenzioni, significa connetterlo all'odio e cioè alla volontà (fede) che l'ente in quanto ente sia niente. L'"amore" apparentemente più dolce e disinteressato, in "verità" (=nella terra isolata), è una forma mascherata della volontà di potenza.

La radice di tale modo di intendere l'"amore" è Platone. Che, nel libro VII della *Repubblica* mostra «la liberazione dalle catene […] e l'ascesa dal sotterraneo verso il sole» (532 b) dell'amante della

[8] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 164-7. Ciò di cui, *nella contraddizione* (anche rispetto alle *proprie* premesse, dunque destinati al tramonto *prima* ancora dell'avvento del tramonto complessivo della Contraddizione in cui il nichilismo consiste), sono significativi presagi l'*Amor sui* del Dio aristotelico, cristiano, spinoziano ed hegeliano. («L'anima comune degli amici e dei nemici di Dio è *l'essenza del nichilismo*, cioè dell'eccidio dell'essere. E, insieme, è la forma fondamentale dell'omicidio. La convinzione che l'uomo, di per sé, sia nulla, e come le altre cose sia il prodotto di Dio o del Caso, è infatti il requisito essenziale perché si decida di rendere l'uomo un nulla»: E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 105)

dóxa; la liberazione che *si produce* quando vi sia qualcuno – il filosofo – che «lo trascini su per l'aspra e ripida salita, senza mai lasciarlo prima di averlo portato alla luce del sole» (515 e), e trasformandolo in un amante della verità e della «bellezza eterna» e ponendolo quindi nella condizione di sapersi immortale.

«L'amore è dunque la volontà che "produce" (*poíēsis*), quando riesca a liberarsi dalla non verità, i diversi stadi dell'ascesa al sole e all'immortalità»[9].

Com'è noto, la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel amplifica grandiosamente il tema in chiave di storia universale. Ma prima di Hegel è nel Nuovo Testamento (come già appare nella lunga citazione precedente) che è rinvenibile l'efficacia più grandiosa di "amore", inteso come forza capace di produrre il bene, annientando il male.

Al senso ontologico dell'*Érōs* platonico appartiene essenzialmente l'*érōs* del Dio neotestamentario, che dice di essere "l'alfa e l'omega", *principium et finis* […] "colui che è e che era e che viene, l'onnipotente" (*Ap,* 1, *8*). L'*Érōs* di Platone "fa sempre restare, al posto di ciò che è vecchio, qualcosa d'altro, che è nuovo" (*Convivio*, 207 d). L'onnipotente *Érōs* del dio neotestamentario è l'alfa e l'omega del divenir altro che lascia nel niente ciò che era diventato vecchio. Nell'*Apocalisse* Dio dice: "Ecco, faccio nuove tutte le cose" (21, *5*). "Faccio": *poiō*. Anche questo fare divino è *poíēsis*; è anzi l'alfa e l'omega della *poíēsis*, l'*aitía* suprema che conduce le cose "dal non ente all'ente", il *Póros*, il "passaggio" che conduce al di là di ogni *Penía*, ossia di ogni "povertà", o "indigenza" che possano competere solo a ciò che non è *Pantokrátōr*.
Ma anche e soprattutto la *poíēsis* del *Pantokrátōr* "fa sempre restare, al posto di ciò che è vecchio, qualcosa d'altro, che è nuovo". Infatti, come chi è uscito dalla caverna e guarda la luce del sole – diventando, da *philósophos*, *sophōs* –, anche l'evangelista vede "la città santa, la nuova Gerusalemme" (21, *2*) che non solo "non ha bisogno del sole e della luna … perché la gloria di Dio l'ha illuminata" (21, *23*), ma è "un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo di prima e la terra di prima se ne sono andati e il mare non c'è più… Le cose di prima se ne sono andate (21, *1-4*). L'"andarsene" delle cose di prima, ossia delle cose vecchie, è il loro "non esser più", *ouk éstin éti.*
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 èstai éti*) e il dolore (*oúte pónos ouk éstati éti*, 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*; *1Cor*, 15, *56*) parla con quel pungiglione conficcato nella lingua[10]

La necessità del tramonto del nichilismo (v. §§ 4 e 5) è la stessa necessità del tramonto dell'"amore" come forma mascherata della volontà di potenza e dell'odio.

(Il che non toglie che, nelle sue più alte vette, la sapienza cristiana giunga a testimoniare una forma di "amore" che – pur imbevuto di follia e tra tutte le forme di "amore" evocate dalle sapienze isolate – a noi appare, nell'abissale lontananza, come la *più vicina* all'amore autentico del destino)

2. SOLO LA VERITA' PUO' CONOSCERE E AMARE LA VERITA' (E LA "SALVEZZA")

"Amare Dio": ma com'è possibile amare l'*assolutamente eterogeneo*?

Come «non è più possibile che l'uomo mortale desideri veramente la felicità de' Beati, di quello che il cavallo la felicità dell'uomo o la pianta quella dell'animale; di quel che l'animale erbivoro invidii al carnivoro o la sua natura, o la carne di cui lo vegga cibarsi, all'uomo il piacere degli studi e delle cognizioni, piacere che l'animale non può concepire»[11], *analogamente* un ente effimero e finito (come ormai la nostra cultura intende l'uomo) come potrà mai amare l'eterno (per di più divino)?

[9] E. Severino, *Oltrepassare,* cit., p. 62.
[10] *Ibid.,* pp. 68-9.
[11] G. Leopardi, *Zibaldone…,* cit., II, P. 3499, p. 934.

Eckhart: abbandonarsi a Dio per essere liberati dal giogo della volontà [*e viceversa*, se è "destino" che accada – essendo i "due" il medesimo dal doppio volto]. Ma l'abbandono a Dio è amore? La cultura contemporanea si chiede se l'Eterno possa essere amato. A differenza delle cose finite, temporali, caduche, che si lasciano volere, desiderare, possedere, come è possibile volere e amare l'Eterno? Quando Aristotele afferma che l'Eterno è il sommamente amato, egli pensa che amarlo sia volergli essere il più possibile vicini e simili: ciò che può essere posseduto è la vicinanza e la somiglianza con l'Eterno, non l'Eterno […]
Ieri come oggi l'amore è volontà di potenza. Per il Greco l'amore si arresta dinanzi ai portali dell'Eterno; l'uomo contemporaneo li apre per mostrare che dietro non c'è niente e che dunque l'amore può spingersi innanzi, all'infinito, senza incontrare ostacoli alla propria volontà di potenza[12]

Se l'errore (=la coscienza dell'errore non *come* errore, sì come verità: l'*errare*) si imbattesse nella verità, di certo non la riconoscerebbe (dire che l'errore conosce la verità è dire che l'errore è verità), giacché se la riconoscesse sarebbe coscienza della verità, non dell'errore. Infatti solo la verità conosce la verità; analogamente solo Dio può conoscere e amare Dio.

Opponendosi alla teologia tradizionale che discetta di Dio, facendone un "oggetto", M. Buber diceva che "non si può parlare *di* Dio, ma *con* Dio"[13].

Diciamo che (con un'essenziale precisazione) è proprio vero l'opposto: si può parlare *di* Dio, ancorché (e sin qui, sia pur nell'alienazione, vale lo splendore dell'idealismo) sia Dio (l'Io, non l'io) a parlarne, parlando perciò *di sé*. Mentre proprio parlare *con* Dio – sul presupposto corrente, anche di Buber, che si tratti di dia-logo, come tale *irriducibile* a un mono-logo – è impossibile, giacché il concetto di Dio non tollera il "due" (implicante la sua inesistenza).

Prima ancora della testimonianza del destino – per la quale «solo il destino può capire il destino. Nella sua essenza più profonda l'uomo è questo eterno capirsi del destino»[14]–, e sia pur nell'orizzonte dell'alienazione nichilistica, la mistica cristiana intuisce questa verità innegabile[15]. (Un riconosciuto

---

[12] E. Severino, *Sortite*, cit., pp. 124-5.

[13] M. Buber, *Il principio dialogico*, trad. it. a cura di M. Poma, San Paolo, Milano 2014.

[14] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 140. Il che significa che *chi* è angosciato e teme il dolore e la morte e soffre «non può essere l'Io del destino: è l'io dell'individuo, che si fonda sull'io della volontà interpretante e dell'isolamento della terra» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 280): Del resto, «il mortale non si angoscia e non teme *veramente* (cioè secondo la necessità del destino) […] Il *veramente* voluto può essere soltanto il destino […] Chi veramente vuole il destino è il destino. (E il destino è l'Io del destino) […] Vuole ciò che è necessità che sia. Solo alla superficie, come io della solitudine della terra, il mortale – "ognuno di noi" – rifiuta e teme ciò che nella propria essenza più profonda vuole e ama – se la verità dell'"Amore", al di fuori dell'isolamento della terra, è la stessa volontà che, nell'Io del destino, vuole la necessità» (*ibid.,* pp. 282-3).

[15] Ciò che è possibile, poiché «la follia […] non è un pensare un tutt'altro rispetto al contenuto del *destino*, ma è lo stravolgimento del *destino*» (E. Severino, *L'identità della follia*, cit., p. 284). Anche: «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 il più simile ad esse. La verità lascia le proprie tracce nella non verità» (E. Severino, *La morte e la terra,* cit., pp. 540-1). «Al tratto ad esempio [si tratta dell'*exemplum princeps*] consistente nel sopraggiungere, inteso come divenir altro, corrisponde nella pura terra quel "più simile" che, pur nella differenza abissale, è il sopraggiungere degli eterni» (*ibid.*, p. 478). D'altra parte «se la terra *non* isolata non fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento» (*ibid.,* p. 318). «Il destino e la terra isolata cantano, con le stesse note, gli opposti canti della verità e dell'errore. Nel canto dell'errore affiora, ma rovesciato il canto della verità» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 374). (Sul concetto del *più simile*, cfr. *La morte e la terra*, cit*.,* capp. VII e VIII). «Ciò significa che […] nella terra isolata le tracce della pura terra appaiono, ma sono contrastate dall'isolamento» (*ibid.,* p. 502). Il che vale anche per i grandi eventi della storia del mortale e, in particolare, per le varie forme di sapienza, cui corrisponde nella pura terra una sapienza nascosta. «In quella sapienza nascosta è quindi presente la sapienza che è la più simile alla sapienza della terra isolata, sì che la sapienza dell'isolamento è il modo in cui nella terra isolata è presente la sapienza della terra degli dèi [=di ciò che è l'"uomo" libero dall'alienazione nichilistica]» (*ibid.,* p. 333). La tesi di fondo da noi esposta nel già citato libro *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo* consiste appunto nel rilevare che il volto più rigoroso, consequenziale ed "estremo" del cristianesimo (dalle vertiginose profezie di S. Paolo, alle vette filosofiche che da sant'Agostino risalgono sino agli ultimi grandi papi "filosofi", come Woytila e Ratzinger, alle controintuitive ebbrezze del misticismo, coi suoi precipizi abbacinanti, in cui l'"uomo" e la stessa "religione" sono radicalmente oltrepassati) costituiscono a loro modo, pur nella notte della Follia (=fede che l'ente diventi nulla e da nulla e dunque *sia* nulla), il più alto Presagio (la sapienza "più simile", nell'abissale differenza) del destino della verità. Cfr. note 53 e, soprattutto, 60. (In questo senso si potrebbe forse sostenere che come la preghiera *cristiana* è la (parola) *più*

privilegio, tuttavia, che non può dimenticare altre forme di sapienza, in cui pur trapela potentemente il Volto del destino. Vorremmo qui, come esempio e di passata, ricordare in merito un gigante della mistica islamica, il grande *sufi* Ibn 'Arabi – cui, ben giustamente, M. Vannini dedica alcune intense pagine nel suo *Mistica e filosofia,* Le Lettere, Firenze 2007[16]).

Eckhart: «Allora Dio viene conosciuto con Dio nell'anima»; «Il Dio immenso che è nell'anima, comprende il Dio che è immenso. Là Dio comprende Dio»[17]. Oppure: «Ora, è vero che Dio non viene conosciuto che da Dio […] Ma il bene perfetto, che si chiama Dio, non può essere conosciuto altro che dalla luce vera»[18]. E lo stesso Vannini, nell'Introduzione al *Commento al vangelo di Giovanni* di M. Eckhart, in piena prospettiva eckhartiana, scrive:

> Si deve davvero pensare che al fondo di noi stessi sia presente una scintilla, un Logos profondo che deve soltanto emergere, farsi strada nell'accidentale, ma che è già – seppur latente – presenza di Dio, altrimenti il povero, piccolo io psicologico non potrebbe affatto muoversi verso l'essere. Quando poi pensa ed ama Dio, lì non è più, *ipso facto*, l'io psicologico, ma è già l'io vero, il Figlio dell'anima. Infatti solo lo spirito conosce lo spirito, solo l'amore ama l'amore, solo l'intelletto può pensare sé stesso. Quando pensi ed ami Dio, dunque, non puoi più distinguere se sei tu che pensi ed ami o se è Dio che pensa ed ama: perciò la generazione del Verbo è duplice e reciproca: di te in Dio, di Dio in te[19]

Ove è chiaro che la grandezza del Presagio *non può non* fare i conti con l'essere in contraddizione *rispetto alle proprie stesse premesse*, del tutto condivise dalla coscienza più disincantata (e meno incoerente), anticristiana e atea. Così la teologia (cristiana e non) – unitamente all'intera tradizione, marxismo e positivismo inclusi – nasce sulla medesima base sulla quale necessariamente naufraga. Ciò che tuttavia non deve far perdere di vista lo sforzo – disperato e fallimentare – con cui il cristianesimo cerca di assegnare la salvezza – dunque la vita eterna – ad *ogni* cosa (finanche ai corpi individuali in quanto *risorti* e dunque, daccapo, diventati altro). Un'intuizione in cui – eroicamente e tenacemente come in nessun'altra prospettiva – si *sente,* si *indovina* "vero" quello che, dato il contesto, non può esserlo, ma lo può e anzi necessariamente lo è (in forma radicalmente trasfigurata), *fuori* del contesto nichilistico il cui il cristianesimo nasce (e, come tale, muore – anche se può sembrare che goda attualmente di discreta salute[20]) e cioè all'interno del destino. Ove la *necessità*

---

prossima alla testimonianza del destino *per il contenuto*, così la filosofia speculativa (in particolare l'*hegeliana*) lo è *per la forma* (entrambe presagi dal fondo della follia): la prima perché, sia pur attraverso la contraddizione della fede (forma), assegna un destino di eterna gioia persino ai (risorti) corpi individuali umani e anzi all'intero universo (contenuto); la seconda perché, non dando spazio alcuno alla salvezza individuale, almeno *nelle intenzioni* è rivolta, forse come nessun altro linguaggio isolato, all'incontrovertibile. Ove è chiaro allora che la *filosofia cristiana*, lungi dal ridursi esclusivamente a "ferro ligneo" – come pur a ragione sostiene Heidegger, che non può vederne la natura di presagio del destino – sintetizza entrambi i momenti).

[16] Da cui citiamo qualche passo di grande rilievo speculativo: «Colui che conosce e ciò che è conosciuto sono identici, come sono identici colui che arriva e ciò cui si arriva, *colui che vede e ciò che è visto* […] Nessun altri che Lui può congiungersi a Lui o arrivare a Lui [..] Chi riesce a comprendere ciò, è completamente immune dalla grande idolatria [=il dualismo]» (p. 82); «Voglio dire che assolutamente non esisti [*in verità*, giacché anche l'errare è pur qualcosa: il positivo significare dell'errore che è nulla] [---] Tu sei Lui ed Egli è te […] Se riconosci alla tua esistenza il nulla [di verità], allora conosci Dio, altrimenti no [salvo che è sufficiente riconoscere ciò, per ammettere *eo ipso*, contro le intenzioni del grande mistico, l'aborrito dualismo]» (p. 182).

[17] Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, trad. it. a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014, pp. 297 e 871.

[18] Anonimo francofortese (di ispirazione eckhartiana), *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2009, pp. 191-3.

[19] *Op. cit.,* trad. it. a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017, p. 23. (Si rilevi, comunque, nello sguardo del destino, che tale "passaggio" *maieutico,* dalla latenza alla presenza, da parte del *Lógos* in noi, è comunque inteso come un diventar altro e cioè come un diventar nulla della latenza, venendo ad essere la presenza, sì che l'autocoscienza di Dio (in me) sarebbe – *à la* Hegel – il risultato di un *divenire* implicante, come tale, con Leopardi e Nietzsche, l'*inesistenza* di Dio. Ove – come detto – la contraddizione *interna* al nichilismo, si duplica, costituendosi anche come contraddizione *del nichilismo* rispetto al destino).

[20] «Il nichilismo è davanti alla porta: donde ci viene questo che è il più inquietante fra tutti gli ospiti? […] Tutto è sdrucciolevole e pericoloso sul nostro cammino, e il ghiaccio che ancora ci sostiene è diventato ben sottile: noi tutti

innegabile dell'esser sé da parte di ogni ente è la stessa necessità innegabile dell'*eternità* di ogni ente (il quale, diventando altro, una volta che lo è diventato, è *altro*; dunque, essendo *esso* a esserlo diventato, sarebbe sé nell'altro: *sé e non sé*. Una tesi *impossibile* non perché viola il principio d'identità/non contraddizione dogmaticamente presupposto come inviolabile, bensì perché sarebbe essa – nel suo esser sé/non altro da sé – a presupporne implicitamente il valore, nell'atto stesso in cui esplicitamente lo nega; aggiungendo che, per poter*lo* negare *davvero* e cioè per poter negare la differenza dei differenti *e non altro*, la negazione *la* deve necessariamente presupporre, altrimenti non potendo neppure negar*la* – con ciò auto-smentendosi).

«La necessità! La filosofia nasce portando alla luce il senso della necessità – la necessità di un sapere che non possa essere smentito da alcuna potenza umana o divina – di un sapere, dunque, che eguaglia, quanto alla sua "intensità", lo stesso sapere di un Dio. Si dice, di Dio, che è l'Ente di cui non si può pensare uno maggiore; ma innanzitutto è la necessità a mostrarsi come la "sicurezza" (l'incontrovertibilità) della quale non si può pensare una maggiore e che quindi è essa a garantire la stessa sicurezza intorno all'esistenza di un Dio»[21].

Ma, sappiamo, quest'idea inaudita – non considerando la quale, come non di rado fanno gli stessi "esperti", significa non incontrare davvero la filosofia (il che non sarebbe poi così grave, mentre lo è se si chiama "filosofia" quello che così s'incontra) – viene anzitutto riempita dal primo apparire ontologico di Dioniso, in quanto verità incontrovertibilmente evidente in cui consiste il diventar nulla e da nulla. Una verità *necessaria*, nel senso che è necessario affermarla, stante l'evidente variare del contenuto dell'esperienza *inteso senz'altro* come uscire e tornare nel nulla. Delineando perciò fatalmente quel "piano inclinato" per cui «da Copernico in poi [Nietzsche qui, e altrove, si mostra del tutto cieco quanto alle conseguenze dinamitarde dell'ontologia proprio di Platone!], l'uomo rotola verso la x»[22], cioè – diremo noi – verso il *nichilismo perfetto*.

Donde l'*autentica* necessità di ripensare la "necessità", liberandola dall'orizzonte di isolamento nichilistico, in cui si trova essenzialmente alterata a partire dalla nascita stessa della filosofia –, finendo per costituirsi, nell'inconscio del nichilismo (di cui il nichilismo non può diventare cosciente senza tramontare), come *necessità del non esser sé* (o di esser l'altro).

La "salvezza" riguarda dunque ogni ente in quanto è tale, non in quanto "amato" da un Dio che lo salva dal nulla (facendolo essere e poi donandogli la vita eterna – sempre sul presupposto che esso, *sibi relictus*, sia nulla). La terra che salva, irrompendo in ogni cerchio (dunque anche nei cerchi dei "morti", come tali *fermi* dinanzi al *sogno* della propria intera "vita" in carne ed ossa[23]), nell'atto stesso in cui tramonta il nichilismo della volontà (e in cui appare il *primo* degli infiniti modi in cui sopraggiunge il Tutto infinito della Gioia – che, in quanto sopraggiungente nei cerchi finiti del destino, non è mai il Tutto *assolutamente tale*: cfr. *Oltrepassare*, cit., capp. IX e X; e, in questo scritto,

---

sentiamo il caldo sinistro soffio del vento del disgelo: qui dove ancora camminiamo, fra poco più nessuno *potrà* camminare» (F, Nietzsche, *La volontà di potenza,* cit., nn. 1 e 57, pp. 7 e 41). "Essere *nel* mondo, ma non *del* mondo" è l'esortazione di Gesù ai discepoli nell'ultima cena: un grande Presagio del destino (al di là dell'imperativo); ma se "essere *nel*" implica il riconoscimento del diventar nulla e da nulla, allora *non può più* pretendere di distinguersi dall'"essere *del*" – che si rivela il Tutto dell'uomo.

[21] E. Severino, *Macigni e spirito di gravità. Riflessioni sullo stato attuale del mondo,* Rizzoli, Milano 2010, p. 77

[22] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., "Per il piano dell'opera", p. 8.

[23] «I nostri morti ci aspettano [si tratta di un'attesa *oggettiva*: il *soggetto* "attendendo", solo se intanto sopraggiunge altro dall'atteso, mente nel cerchio dei morti non sopraggiunge più alcuna terra: non l'isolata – che in quello è appunto "morta": *compiuta* –, e nemmeno la pura, questa essendo destinata ad apparire, sopraggiungendo come *terra che salva*, solo in uno col tramonto del nichilismo in generale: per le ardue ragioni di ciò, cfr. *La Gloria*, cap. XII]. 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 ciascuno faccia esperienza di tutte le esperienze altrui e che in ognuno appaia la Gioia infinita che ognuno è nel profondo [v. nota 24]. Essa oltrepassa ogni dolore sperimentato dall'uomo» (E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni,* Rizzoli, Milano 2011, p. 11). (In una sua celebre lirica, santa Teresa d'Avila, presaga, scrive: *que muero porque no muero*. *Morir di non morire*, cioè "vivere", questa è la vera morte, giacché il nulla – quello che il mortale considera il nemico invincibile – in verità non nuoce: *non è*. E infine, «non sono i nati ad attendere la morte, ma i morti [=i "viventi"ad attendere la loro nascita, ossia il sopraggiungere della terra che salva»: E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 694).

§§ 4 e 5), avvolge e salva ogni terra isolata (=ne appare l'eterno coinvolgimento e salvezza – che non sono l'esito di una *poíēsis*, e dunque non qualcosa che *incomincia ad essere*, ma che in ogni cerchio incomincia ad apparire).

Le terre isolate sono tutte isolate, ma differisce il contenuto che in esse è isolato. Nella terra isolata le differenze tra gli uomini sono giudicate in base ai criteri della non verità ("bene"-"male", "magnanimità"-"meschinità", "intelligenza"-"idiozia", "bellezza"-"bruttezza", "primitivo"-"evoluto", ecc.), ma nello sguardo del destino la differenza tra le volontà non può essere che la maggiore o minore ampiezza della terra isolata (*non* la maggiore o minore distanza dalla verità del destino, ogni non verità, qualunque sia l'ampiezza – e la profondità – del suo contenuto, trovandosi a una distanza infinita dalla verità del destino), La differenza di quell'ampiezza può essere estrema [ad es. tra 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[24]. Tanto più ampia è la terra isolata tanto più ampio, dopo quell'istante, è la terra che salva: tanto più lungo è il salto dall'isolamento alla salvezza tanto più lontana appare la volontà che ha avuto compimento nel cerchio in cui (come in tutti gli altri cerchi) sopraggiunge la terra che salva[25]

NOTA: Sull'"apocatastasi" in quanto salvezza universale (un'"aporia")

Come si sa, Origene di Alessandria (185-254), primo vero teologo della Chiesa, brillante scrittore e profondo esegeta della Parola, è il pensatore che sostiene l'"apocatastasi": la teoria secondo la quale, alla fine dei tempi, avverrà la *redenzione* (reintegrazione, ristabilimento) di tutte le creature, inclusi Lucifero e la morte stessa – sì da intendere le pene "infernali" non già come definitive ed eterne, ma come purificatorie, purgatoriali: introduttive al Regno dei cieli. L'Armonia finale non potrebbe esser tale se solo una creatura non ne partecipasse: un'aspra contraddizione con cui è impossibile che si chiuda – suggellandola per sempre – la storia del Bene nel mondo (che in Hegel, per l'imporsi dell'esclusione del primato dell'atto, diventa la storia del Bene *simpliciter*[26]).

[24] Si rilevi, in qualche misura a conferma della nostra tesi circa il nesso fra destino e cristianesimo (cfr. note 15, 53 e 60), il seguente passo di san Paolo (*Rm*, 5, *20*), rispetto al quale la testimonianza del destino, in quanto *principio* di liberazione (formale) dall'Ombra nichilistica, costituisce il "più simile" (nell'avvistamento, *ancora in mare*, della vera Terra): «dove si moltiplicò il peccato, sovrabbondò la grazia». Di qui il gran presagio del destino costituito dal Dio cristiano che, nel suo infinito amore (che nel più profondo – *e perciò non certo senza eccezioni a un livello di maggior superficie* –, nulla ha da spartire col concetto pagano di giustizia *retributiva*, se non concependo questa come momento di passaggio ad un piano infinitamente superiore), si presenta – attraverso il Cristo (*eum peccatum fecit*: *2Cor* 5, *21*) – come un meraviglioso assurdo giuridico, *nella misura in cui, senza che se lo meriti, gratuitamente assolve il colpevole.* (Amore nichilisticamente *malato* s'è detto sopra – ma che altezze formidabili può conseguire la malattia se non obbedisce – se *tenta* di non obbedire – alle proprie consegne!).

[25] E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 431-2. Né può credersi – peraltro da punti di vista «riconducibili ai criteri dell'isolamento della terra» (E. Severino, *Storia, gioia,* cit., p. 161) –, stante la maggior felicità o infelicità vissuta dai mortali, che il destino sia "ingiusto". Giacché (detto qui in forma breve e semplificata) col tramonto definitivo e concreto del nichilismo e il simultaneo avvento della terra che salva (dunque con il primo degli infiniti modi a seguire dell'apparire del Tutto infinito della Gioia nei cerchi finiti), *il contenuto di ogni cerchio appare in ogni altro*, in guisa che «il contenuto dei cerchi è dunque "*pareggiato*" nel modo più radicale possibile» (*ibid.,* p. 167). V. nota 23.

[26] Perciò J. Wahl, in un suo studio su Hegel, utilizzando "Lucifero" come metafora del male (comunque dialettico e relativo nel pensiero del filosofo tedesco), scrive: «La vera felicità non è la pagina bianca, una beatitudine senza sofferenza; è la felicità virile, è Lucifero che risale in cielo» (*La coscienza infelice nella filosofia di Hegel,* trad. it. a cura di E. Paci, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 131). (C. G. Jung diceva che il limite della Trinità consiste nel non inglobare il diavolo facendone una "quaternità". Non si avvedeva che proprio così si sarebbe costituita, *hegelianamente*, l'autentica *Trinità*, ove i "tre" di partenza (ciascuno dei quali essendo l'unità di tutti e tre: coscienza dell'autocoscienza *in sé*) sarebbero l'Uno che, nella principiale astrattezza sua, si nega in sé – ecco il "diavolo" in quanto momento contrario, dialettico negativo –, per riaffermarsi in concreto – oltrepassando così sia la propria negazione sia la propria astrattezza di partenza – come compiuta Trinità, in quanto coscienza dell'autocoscienza divina *per sé*: inclusiva della propria negazione negata. O, se si vuole, "trinità" nel senso dell'*unità* concreta dell'astratta trinità e della propria negata negazione. In ogni caso, nessuna "quaternità" – che farebbe del "diavolo" l'impossibile contraddittorio manicheo di Dio).

Nel *De principiis* (I, VI, 1), Origene scrive: «La fine del mondo e il finale compimento accadranno quando ciascuno sarà sottoposto a punizione per i suoi peccati. Un tempo che solo Dio conosce, quando Lui assegnerà a ciascuno ciò che ciascuno merita. Riteniamo *tuttavia* che la bontà di Dio, per la mediazione di Cristo, richiamerà *tutte* le creature a un'*unica* fine» (corsivo e traduz. nostri: ove è chiaro che la giustizia *retributiva*, pure ammessa, non funziona se non come momento transeunte rispetto a una Giustizia ben più profonda e definitiva, per la quale nessuno rimane estraneo all'Armonia finale – che non sarebbe altrimenti tale).

In fondo, senza nominare il termine "apocatastasi"[27], potentissimo è il riferimento a tale sconvolgente rivoluzione spirituale in san Paolo, la cui visione escatologica profetizza che Dio sarà «tutto in tutti» (*1Cor* 15*,* 28). (Lo straordinario tema – un grandioso presagio del destino, diremmo (e sono tanti in Paolo!) – è ribadito in *Col* 3, 3-4 e 11: «…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 [assolutamente nulla di "più simile" al destino!] […] in questa condizione [=spogliàti dell'uomo vecchio e rivestiti del nuovo] non c'è più Greco o Giudeo, circoncisi o incirconcisi, barbaro o Scita, schiavo o liberi, ma Cristo, tutto e in tutti»; si consideri anche *1Tm* 2, 4: Dio «vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità». Vero è però che Paolo anche oscilla, visto che in *2Ts* 1, *6* sgg. è espressa a pieno titolo proprio l'idea pagana di giustizia retributiva *definitiva*, conseguentemente unita alla minacciosa profezia, a sua volta in opposizione all'"apocatastasi", circa coloro che «*non vogliono riconoscere Iddio*» e che dunque per «*vendetta* […] saranno puniti con una pena eterna»). (Un evidente esempio di grave caduta di livello sul piano teologico-profetico, come indicato in nota 24).

È noto che la teoria dell'"apocatastasi" fu condannata come eretica nel Sinodo di Costantinopoli del 543. E tuttavia, più o meno esplicitamente professata, ebbe comunque un grande seguito, dall'antichità (Scoto Eriugena) alla modernità (F. Schleiermacher, K. Barth), sino ai giorni nostri (K. Rahner, H. Urs von Balthasar). Allo stesso F. Dostoevskij, il quale fa rispondere appassionatamente da Alêsa al fratello ateo Ivan – in merito all'irriscattabilità del male, da questi sostenuta, e dunque all'impossibilità di cancellarlo, perdonandolo – che un Essere che può farlo c'è: «ed Egli può perdonare a tutto ed a tutti e *per conto di tutti*, perché Egli stesso ha dato il suo sangue innocente per tutti e per tutto»[28].

Del resto, diciamo, come sarebbe possibile che una creatura, in quanto tale *finita*, possa farsi responsabile di una colpa *infinita* e, per conseguenza, meriti una pena *eterna*? La contraddizione, è chiaro, non lo consente.

E tuttavia la questione si ingarbuglia. Infatti un assassino, lo si riconosce senza problemi, fa diventar *nulla* un'esistenza. Ora, non è forse *infinita* la distanza che così viene coperta?[29]

Certo, il cristiano può dire che l'ucciso è ben vivo in Dio, che l'assassino non l'ha davvero ucciso. Poiché però il cristianesimo, diversamente dall'induismo non fa del mondo un vano sogno e un'illusione, ma una realtà (benché impossibile senza Dio), è costretto a riconoscere che qualcosa dell'assassinato è pur diventato nulla: la sua esistenza terrena, quanto meno (lo stesso induista deve a sua volta riconoscere che, sia pur all'interno dell'illusione, qualcosa diventa bensì nulla, ove tale diventar nulla non è a sua volta illusorio, ma reale: la realtà in cui consiste l'illusione stessa).

---

[27] Che nella Bibbia ricorre una sola volta, quando negli *Atti degli apostoli* (3, *21*), Pietro, invitando i fratelli al pentimento, evoca il «momento della restaurazione di tutte le cose».

[28] *I fratelli Karamazov*, I, cit. p. 262. (Ricordiamo anche l'*All shall be well* della grande mistica medioevale Giuliana di Norwich: «Il peccato è consentito, ma tutto sarà bene e ogni specie di cosa sarà bene»: *Giuliana di Norwich. La mistica della gioia,* trad. it. a cura di G- V. Fantuz, LEV, Città del Vaticano 2018, p. 89)

[29] Leopardi ben si avvede che dall'essere al nulla e dal nulla all'essere «non si può andar mica per gradi»; e tuttavia, di un'"evidenza" si tratta, e allora «solamente per salto, e salto infinito» (*Zibaldone…,* cit., I, P. 631, p. 345). (Come se così non fosse piuttosto *ribadito*, anziché risolto il problema. Infatti di che "salto" si tratterà mai se le sponde distano infinitamente l'una dall'altra? Salto inesauribile, dunque impossibile a compiersi. Né per gradi, né – ma è in fondo lo stesso (vien da pensare a Zenone) – per salto. Ma non si tratta dell'"evidenza"? Che è dunque *necessario* affermare, ma che al tempo stesso si deve riconoscere *impossibile*. Un *refrain* che ormai ci è noto).

Ma così siamo daccapo: l'assassino si addossa un'infinita colpa nell'atto stesso in cui si fa responsabile di questo infinito "salto". La vita dell'assassinato, *in un certo senso*, è sì salva in Dio, ma, in un altro, è diventata nulla: la sua effettuale e concreta vita sulla terra. Ove questo far diventar nulla l'essere, che è bene, è male: male infinito.

Dunque una creatura finita e capace di una colpa infinita – meritando allora una pena eterna. Ciò che pare *necessario* affermare e, insieme, *impossibile*. (Ove l'ammissione della *libera volontà*, da cui deriva necessariamente l'idea di responsabilità, è intesa dal cristianesimo cattolico come indiscutibile, dunque, in questo senso, come *necessaria* – nel senso che è necessario affermarla se si vuole appartenere alla chiesa romana –, mostrandosi però anche, insieme, *impossibile*, stante non semplicemente l'onniscienza di Dio – che per altro sarebbe condizione sufficiente per negare il *liberum arbitrium*: non può esser davvero *mia* un'azione che Dio conosce indefettibilmente da sempre (v. nota 31) –, ma anzi la necessità che l'onnipotenza infinita di Dio, poiché tale, abbia creato *tutto già dall'eternità*, onde nulla, proprio nulla possa aggiungersi – costituendone altrimenti l'assurda negazione implicita)

D'altra parte la "necessità" dell'affermazione dell'infinità della colpa dell'assassino fa centro sulla follia della terra isolata e sulla contraddizione originaria che ne stabilisce il Volto di fondo, madre e fonte di ogni altra. Restando all'interno di essa significa riconoscer impossibile la soluzione di questa aporia: v. nota 29.

3. *OMNE DATUM OPTIMUM*: NEL CRISTIANESIMO E NEL DESTINO

Si diceva sopra (§ 1) che nella terra isolata è necessità imbattersi sempre in un *altro* (come tale ostile, avverso, nemico). Dionisiacamente identico bensì a "me" – quest'*identità* tuttavia consistendo nella separatezza massima, dunque nell'odio e nella guerra. Quello che incontro, lo incontro sempre solo attraverso l'*urto* con eventi casuali: forze che, diventando altro, si suicidano, nell'atto stesso in cui, colpendomi, dunque facendomi diventar altro, mi uccidono. Così Dioniso – l'"eterno sofferente pieno di contraddizioni, "l'eterno contrasto padre di tutte le cose" – incontra pur sempre sé stesso nell'essenza, incessantemente individuandosi nell'assoluto antagonismo delle specificazioni sue. Il "trascendentale" coerente e necessariamente richiesto dal nominalismo più radicale essendo la guerra: così il me stesso che sempre incontro è la stessa guerra a me stesso: l'inganno, la menzogna, il raggiro, la violenza, lo sfruttamento, lo stupro, l'odio, l'omicidio. Alterità assoluta (che l'identità di fondo non tempera o riduce, ma, per così dire, *fonda*, suggellandone la radicalità). *Omne datum malum*. (Ciò che per l'"uomo dionisiaco", s'è visto, è poi il "vero bene").

Ancora una volta, come nessun'altra forma di sapienza della terra isolata, il cristianesimo, nella forma più tenace e grandiosa, da sempre *tenta* di sostenere l'opposto: *Omne datum optimum*: *Gc* 1, 17; «Rendete grazie in ogni cosa»: *1Ts,* 18. (Fallendo, certo – ma l'impegno è sintomatico: il cristianesimo*,* diciamo*,* nel modo più diretto, *è il destino stesso immerso nella stravolgente follia del diventar altro*; lo è più di ogni altra forma di sapienza isolata: nell'abissale distanza, *il più prossimo*).

Così, ad esempio, il gesuita Jeanne-Pierre de Caussade (1675-1751) scrive: «Il momento presente è sempre pieno di tesori infiniti […] Il momento presente è sempre come un ambasciatore che reca l'ordine di Dio: il cuore pronuncia sempre il *fiat*»[30]. (Lo pronuncia *nel più profondo di sé*: anche cioè

[30] *L'abbandono alla divina provvidenza*, trad. it. a cura di M. Calasso, Adelphi, Milano 1989, pp. 102 e 124. *Sul confine* fra terra isolata e terra pura, la testimonianza del destino nomina (formalmente) la sapienza "più simile" al passo citato: «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» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 528); oppure: «Se in una coscienza si apre un mondo, si apre la struttura originaria della verità […] Quindi: se qualcosa è presente, è manifesto, allora è manifesta la verità […] Questo vuol dire che il mondo è estremamente più ricco di quanto non appaia. Davanti a me non stanno semplicemente il tavolo, le persone, le luci, e così via [Severino sta rispondendo a un'intervista], ma sta il rapporto tra gli oggetti quotidiani, tra le cose della vita comune e l'apparire della verità» (E. Severino, *La legna e la*

quando la superficie recalcitra o addirittura si oppone: analogamente, in qualche modo, Gesù nel Getsemani; venendo in tal modo incontro al contenuto fondamentale delle tesi più radicali di Eckhart – giudicate eretiche (nel 1329 da papa Giovanni XXII, con la Bolla *In agro dominico*) –, nelle quali si afferma che, non diversamente da Cristo, *ogni* uomo è uomo-Dio).

Così Eckhart interpreta l'*omne datum optimum* di Giacomo nel senso dell'accadere *necessario* degli eventi del mondo (in tal modo venendo allora inevitabilmente a cadere in linea di principio il libero arbitrio[31], per altro mai da Eckhart ricusato), giacché nulla sfugge al dominio di Dio (e come infatti potrebbe?).

Dovete sapere che gli uomini che si abbandonano a Dio e cercano soltanto la sua volontà con ogni diligenza – quello che Dio dà a questo uomo, è l'"ottimo"; tu sii certo di questo come del fatto che Dio vive, che dev'essere di necessità l'ottimo e che non potrebbe esserci un altro modo che sia migliore. Per quanto pure un altro sembrasse migliore, non sarebbe tuttavia per te così buono, perché Dio vuol proprio questo modo e non un altro modo, e questo modo deve di necessità per te essere il modo ottimo. Sia malattia o povertà o fame o sete o quale che sia 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 [ecco lo il "libero arbitrio": onnipresente incombenza del nichilismo anche negli orizzonti più ufficialmente "necessari": dagli stoici a Eckhart, appunto, a Spinoza, a Hegel] solo veramente a intendere l'onore di Dio in tutte le cose, e quello che poi ti fa, è l'ottimo.
Ora, potresti forse dire: che so io, se è la volontà di Dio o no? Sappiate: se non fosse volontà di Dio, neppure sarebbe. Tu non hai né malattia né nulla di nulla, se Dio non lo vuole[32]

Diciamo allora che *la testimonianza del destino* è in grado di inverare, affrancandolo dalla follia del nichilismo, questo formidabile presagio cristiano (liberandolo cioè dalla follia della "fede", che è anzitutto fede nel diventar altro)

Posta infatti la necessaria eternità del tutto sulla base incontrovertibile dell'esser sé/non esser l'altro (concretamente inclusivo dell'autonegazione della propria negazione), dunque la "volontà" come necessità dell'accadere degli eterni, le "conseguenze" necessariamente implicate sono anch'esse "volute": da nessuno, che non sia lo stesso (Io del) destino.

La necessità è il veramente voluto; e quindi l'Io del destino – "ognuno di noi" nella profondità del suo essere – vuole il sopraggiungere della terra; vuole l'isolamento della terra [=il nichilismo] vuole il dolore e il piacere; vuole il bagliore in cui appare la totalità del dolore, del piacere e degli altri tratti della terra isolata nella costellazione infinita dei cerchi [si tratta del tramonto del nichilismo e del *ri-apparire* della totalità concreta in cui esso consiste]; vuole l'ancor più sconfinato bagliore del tramonto dell'isolamento della terra [in quanto primo apparire, nel finito, della Gioia infinita – perciò non mai totalmente totale] e l'oltrepassamento e la conservazione della totalità delle contraddizioni della terra isolata; vuole il dispiegamento infinito della terra

cenere, Rizzoli, Milano 2000, p. 222). Come dire che il "momento presente", per doloroso ed errante che sia, non accade se non in "Dio" (nell'occhio del destino, si potrebbe dire: *quidquid est in Deo est*: *ergo non propter Deum est, sed Deus est!*) e dunque per "volontà di Dio" ("volontà" che è *necessità dell'esser sé*), ancorché questi, nel tempo dell'isolamento nichilistico, ne sia il retroscena così in ombra da sembrare *niente*. Cfr. nota 52.

[31] Nella misura in cui esso necessariamente implica, per esiguo che sia lo spazio che gli si concede, il *nulla* del futuro del decidere *in quanto mio*, dunque il *nulla* di sapere (signoria, dominio) di Dio in merito – che per conseguenza non esiste. (Giacché se si volesse sostenere che Dio, di certo, *sa* – come può sapere Dio – e tuttavia, il decidere è "mio" (e dunque lo sa come "mio"), sarebbe da rispondere che se è davvero "mio" non lo può sapere nessuno (nemmeno io, sinché non decido); se invece "qualcuno" lo *sa* – in senso innegabile – allora è piuttosto *suo* – e "io" allora, come centro spontaneo di volontà, nemmeno esisto).

[32] Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, cit., p. 591. E nel *Commento al vangelo di Giovanni* (op. cit., p. 335): «Bisogna notare che queste persone [coloro che si abbandonano a Dio] sono beate anche in questo mondo. Infatti sempre avviene quel che vogliono, sempre gioiscono perché gioiscono ugualmente in tutte le cose». (Sì che, a rigore, lo stesso abbandono a Dio – e la gioia che esso implica – viene da Dio, perché nulla può esistere fuorché Dio (*acosmismo*), onde l'"uomo" non può essere *sostanza* – come tale *autonoma* – in nessun caso: Spinoza).

nella Gloria [=l'infinito apparire finito dell'infinito]; vuole essere la Gioia del tutto. Vuole ciò che è necessario che sia[33]

Questo significa che, «nel proprio inconscio, l'Io del destino finito è con necessità il destino infinito della Gioia»; ove questo *essere* la Gioia del Tutto (l'Esser sé compiuto e infinito della totalità dell'ente, nel suo aver già da sempre oltrepassato tutte le contraddizioni che lo avvolgono in quanto finito) implica il «ritrovare sé stesso in tutto ciò che gli accade»[34].

Per questa relazione, il destino non può non essere in qualche modo presente nell'apparire malato [=convinto del diventar nulla e da nulla], non può non trapelarvi in qualche modo, e dunque in tale apparire non può non essere *in qualche modo* presente anche quel tratto del destino per il quale, in tutto ciò che accade all'uomo, l'uomo non trova l'estraneo, ma sé stesso, e dunque può essere libero dal turbamento in cui il futuro della vita e l'immagine di altre possibili vite lo gettano […], quando il futuro è il nulla da cui gli eventi provengono come qualcosa di assolutamente estraneo all'essere che già esiste[35]

La terra compie un primo passo nell'Io del destino [si badi: "un passo" che non incomincia ad *essere*, ma ad *apparire* (il che significa che già da sempre tutti i passi sono compiuti nell'inconscio di ogni cerchio, che perciò è il Tutto concreto), nell'atto stesso in cui tale primo passo è l'apparire dell'incominciare a sopraggiungere della terra]. Il primo di un percorso infinito [mentre il passato non può essere infinito, non potendo altrimenti mai apparire il presente: v. § 5, nota 63]. Poiché tutto ciò che accade lungo questo percorso accade secondo la destinazione appropriata dell'Io del destino, cioè accade con necessità, l'Io del destino, incontrando ciò il cui apparire gli è essenziale, incontra sé stesso: va e scopre sé stesso in tutto ciò che gli accade nel sopraggiungere della terra.[36]

Ogni cerchio dell'Io del destino incontra sé stesso nella terra […] Nella "vita" […] l'io dell'isolamento si sente esposto al dolore e all'angoscia perché non può scorgere il destino della verità […] non può scorgere che tutto ciò che gli accade gli è proprio, gli appartiene essenzialmente, è lui stesso […] Alle spalle dell'io

[33] E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 282-3. In merito alla *fondazione* dell'affermazione dell'esistenza dell'apparire (Io) infinito, della Gloria (in quanto apparire finito dell'infinito, all'infinito) e dell'inesauribilità della Gioia (ciò che importa un residuo infinito "trascendente"), si vedano i due prossimi paragrafi.

[34] *Ibid.,* p. 68.

[35] *Ibid.,* p. 69.

[36] *Ibid.,* pp. 511-2. L'idealistica potenza speculativa, in Gentile, indovina il formidabile tema: «Il mio interlocutore (il mio altro) è me stesso: la concretezza di me stesso» (*Inediti sulla morte e immortalità,* Le Lettere, Firenze 2020, p. 95); salvo che nello stesso Gentile, neanche a dirlo, va da sé che «morte o corruzione (φθορά) è cessare di essere. Essere prima e poi non essere [essere niente]» (*ibid.,* p. 45). Il *ciò che* – la determinazione, l'"essenza"–, prima è legato (di fatto, *per accidens*) all'essere suo (all'esistenza), poi se ne trova slegato e così, in quanto è un *ciò che* separato dal suo essere – dal suo *è* –, non può che essere nulla. Donde l'illusione nichilistica di affermare, senza problema alcuno, che *il nulla è nulla*. Salvo che questo "nulla" è il risultato dell'esser diventato nulla da parte di un *ciò che è*: di un qualcosa, un non-nulla. Ed è chiaro che «la Follia estrema crede che siano gli *essenti* (o certi essenti) a uscire dal nulla e a ritornarvi: gli essenti, dico, *non* il semplice (o il solo) *ciò che*, che nell'essente si trova di fatto unito al suo *è*» (E. Severino, *Sortite*, cit., p. 146). Si consideri allora il seguente dilemma: se il *ciò che* è assunto come *senz'altro* separato dall'essere suo, allora sarebbe il (puro) nulla a uscire dal (puro) nulla – il che è ben assurdo; se invece vi fosse *senz'altro* legato, allora sarebbe eterno – il che è parimenti assurdo (stante l'"evidenza" del diventar altro). La *plausibilità* della soluzione nichilistica consiste nella duplice riduzione dei significati "essere" e "nulla", facendoli entrambi convergere nel concetto di *possibile* (che al tempo stesso è nulla *di reale* e essere *ideale*: nulla e essere relativi): è da questo "nulla/essere" (=esser possibile=nulla di reale) che si genera l'essente, essendo dunque già *qualcosa* prima di generarsi (il *puro* nulla non ha – non *è* – la possibilità di generarsi), ma non sino al punto di essere *tutto* (altrimenti o non si genererebbe, oppure bisognerebbe ammettere che appare un eterno). È dunque "necessità" (nichilistica) che ciò che esce dal nulla *sia e non sia* separato dall'essere (lo sia, altrimenti sarebbe già e non uscirebbe dal nulla; non lo sia, altrimenti sarebbe il nulla ad uscire dal puro nulla): ciò che esce dal nulla è la *realtà* dell'essente – che esiste dunque già prima di generarsi, ancorché non certo *simpliciter*, ma come *esser possibile*. Per incominciare ad essere è necessario essere (in *qualche* modo, non in *ogni* modo) prima di essere. D'altra parte l'ente *reale* uscendo come tale e cioè *come reale* (non *simpliciter*) dal proprio *assoluto* nulla e nell'*assoluto* nulla ritornandovi (=*puro* nulla sì, ma *di realtà*). Laddove lo stesso nichilismo non può non riconoscere che «il nulla che gli enti diventano differisce dal nulla da cui essi provengono. Quello chiude definitivamente i conti con l'esistenza [=è impossibilità di esistere], questo li apre, è la possibilità di esistere […] È necessario che il nulla differisca dal nulla. Ma è anche impossibile» (E. Severino, *Dike*, p. 165). Cfr. cap. II, nota 42, p. 65.

dell'isolamento appare cioè, sebbene non testimoniato, che l'essere insieme alla terra e al suo isolamento è qualcosa di appropriato all'Io del destino; gli è così proprio da essergli identico […] l'Io del destino non può imbattersi in qualcosa che gli sia estraneo […], ma incontra ciò che egli è eternamente. L'io del destino è già da sempre ciò che egli incontra[37]

4. OLTRE IL NICHILISMO. L'APPARIRE (IO) FINITO E INFINITO, LA GLORIA E LA GIOIA

Nei "cosiddetti" libri di Emanuele Severino il *destino* – la struttura originaria del destino o struttura originaria della verità (il cui nocciolo consiste nell'apparire dell'esser sé/non esser l'altro: ciò la cui negazione è autonegazione: cfr. *Implicatio*, nota 1) – è presentato come il necessario *predicato di ogni essente*: «la verità appare ovunque qualcosa appaia»[38]. Trattandosi cioè del "contenuto" senza il cui essere ed apparire nulla potrebbe essere ed apparire. Il fondamento dell'*eternità* di ogni essente(che la necessità dell'*esser sé* immediatamente implica[39]). Fondamento del resto inesistente

[37] *Ibid.,* pp. 525-7. «Io, come apparire del destino, ero già da sempre dispiegato quando io, come esser "uomo", sono sopraggiunto» (E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 159). Un passo tanto breve quanto arduo e (etimologicamente) *complicato*. Giacché, al di là di ogni *poíēsis*, il destino è l'Intero della Gioia e, *insieme*, il proprio stesso infinito apparire (il "più simile" del Dio cristiano): apparire di sé, Io infinito. Ma, al tempo stesso, è il proprio apparire processuale *finito* ("divenire" come apparire e scomparire degli eterni essenti e del loro stesso apparire). Nascosto cioè come eterno illuminarsi del Tutto infinito, appare "via via" – lungo un cammino infinito – nella finitezza delle "coscienze" (=dei "cerchi", dice Severino – stante il carattere nichilisticamente pregiudicato del termine "coscienza"). «La volontà del destino eternamente vuole ed è la propria finitezza e l'interezza della Gioia» (*Destino della necessità,* cit., p. 597). «Rispetto all'apparire infinito, dove il Tutto appare "altrove", il cerchio finito dell'apparire è il cerchio dell'apparire *attuale*. Anche l'apparire infinito è apparire attuale – appunto perché l'apparire è di per sé stesso attualità – , ma è attuale *in sé*» (E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 169-70): «l'apparire infinito dell'essere è l'attualità suprema» (*ibid.,* p. 64). *Si può allora provare a dire*: considerate due determinazioni "successive" (x e y, poniamo) *in seno all'apparire infinito*, si ha certamente che, dal proprio punto di vista, *ciascuna* è un *per sé* e, insieme, un *in sé* rispetto all'altra: in assoluto, cioè, vale la reciprocità; ma considerate queste due stesse determinazioni come successive nell'apparire *finito* (si badi: "successive", s'è detto, anche nell'apparire infinito, in cui tuttavia non appaiono *via via* o l'una *dopo* l'altra), allora l'attuale apparire (dell'apparire) di x è certo un *per sé*, rispetto all'apparire di y, il cui apparire ancora non appare e perciò, relativamente a quello, è un apparire *in sé*. Ma la reciproca qui non vale: in questa situazione relativa (centrata sull'attuale apparire finito di x), y non è a sua volta un *per sé* rispetto a x che ne sarebbe l'*in sé* – se non, daccapo, uscendo dall'apparire finito e considerando in assoluto x e y, in quanto inclusi nell'apparire infinito. (Apparire infinito, si badi, in cui per altro, sono anche da sempre oltrepassate, nel loro apparire, sia la finitezza della non reciprocità "diveniente", sia la finitezza della *reciproca* condizione "non diveniente" di luce/ombra o attualità/inattualità: essendo entrambe solo due tratti, come tali eternamente inclusi nella puramente luminosa infinità – supremamente attuale –, degli infiniti nessi intercorrenti tra x e y e perciò fra entrambi e il Tutto infinito).

[38] E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 467. Per la sua imprescindibilità, la tesi – che ha valore assiomatico – è ribadita in molti altri luoghi dell'Opera severiniana. Per fare solo qualche esempio: *Essenza del nichilismo,* cit., pp. 375, 200, 214; *La struttura originaria*, cit., p. 77; *Oltre il linguaggio*, cit., p. 195; *La filosofia futura,* cit., pp. 343-4; *La morte e la terra,* cit., p. 30; *Storia, gioia,* cit., p. 143; *L'identità del destino*, cit., p. 226 ecc. ecc. (Per la comprensione dell'arduo pensiero severiniano, riteniamo possano essere utili studi come i seguenti: G. Goggi, *Emanuele Severino,* Lateran University Press, Città del Vaticano 2005; Id., *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino,* Mimesis, Milano-Udine 2014; L. Messinese, *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino,* Città Nuova, Roma 1986; Id., *Il paradiso della verità*, ETS, Pisa 2010; Id., *Nel castello di Emanuele Severino,* Inschibboleth, Roma 2021; Id., *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia,* Dedalo, Bari 2013).

[39] «…l'implicazione tra l'esser sé dell'essente e l'eternità dell'essente – l'implicazione aurea» (E. Severino, *Dike*, cit., p. 95). Anche: implicazione necessaria tra l'esser sé e l'*impossibilità* di diventar altro e perciò, diventatolo, di *essere altro*: altro ente o nessun ente: essere niente. (Si rilevi che la negazione dell'esser sé, se da un lato deve pur (essere individuazione dell'universale) esser sé, implicitamente auto-negandosi, dall'altro, per poterlo negare, deve averlo presente, sì che in ogni caso la sua negazione si trova a negare il proprio stesso fondamento o condizione di possibilità. Laddove invece la negazione dell'esser altro (=l'affermazione dell'impossibilità di esser altro da ciò che si è) se da un lato *non* è a sua volta altro da sé, dall'altro ha presente *non* il concreto *esser altro da parte di qualcosa*, ma il positivo

senza il fondato: in regime di eternità, infatti, «il fondamento è l'unità del fondamento e del fondato»[40].

L'orizzonte trascendentale dell'apparire (il cerchio dell'apparire di tutto ciò che appare: il destino della verità) non è cioè, per così dire, "vuoto" (destrutturato come l'Io gentiliano, dopo la riforma di Kant e Hegel, in funzione della liberazione più radicale del diventar nulla e da nulla – la Follia stessa, nello sguardo del destino, ma, proprio perciò coerente all'estremo rispetto alla metafisica tradizionale –, di cui l'Io/Atto è l'autocoscienza immanente: cfr. cap. IV), bensì originariamente "riempito" dalla struttura in cui consiste il destino (=de-stino: l'assolutamente "stante"), di cui l'apparire ("coscienza", "manifestazione", "pensiero", "esperienza") è un tratto. In sintesi: apparire (immediatezza fenomenologica) dell'esser sé dell'essente (e *in primis* di tutte le conseguenti implicazioni teorematiche), dunque della sua eternità (immediatezza logica – il cui interno mediarsi è costituito dai momenti astratti dell'immediatezza concreta o immediatezza mediata).

Si domanda allora: come escludere che il cerchio originario dell'apparire attuale sia l'intero dell'apparire dell'ente, sì che al di là di tale cerchio (o intreccio di cerchi[41]) non esista alcun altro essente e che perciò esso – qui e ora –, raccolga in sé il Tutto dell'ente?

La prima risposta che viene alla mente consiste per lo meno nel rilevare che tale cerchio attuale (o attuale intreccio di cerchi – il cui contenuto, che non appare nel cerchio originario, non può non includere, per la necessità del rapporto, le sopraggiungenti tracce dei contenuti sopraggiungenti nel cerchio originario e viceversa), in quanto apparire *del divenire* – e cioè del movimento *non* nichilistico consistente nel manifestarsi e nel congedarsi degli *eterni* – è continuamente oltrepassato, rivelandosi perciò *finito*, dalle nuove configurazioni di cui di volta in volta è l'apparire.

Il che è ben vero, e tuttavia si può insistere (così la Filosofia dialoga con sé stessa), mettendo in luce che ciò vale per «tutti gli stati *passati*. Come si può escludere, allora, che lo stato *attuale* sia l'*ultimo* e cioè che nessun altro stato abbia a seguire a esso e che non esista alcun altro essente al di là dell'originario [cerchio], e che dunque esso sia la totalità degli essenti, l'infinito stesso?»[42].

Quando cioè un sopraggiungente appare,

> non si può escludere che il cerchio che lo accoglie sia la totalità dell'essente: non lo si può escludere in base al semplice rilievo che in tale cerchio continuano a sopraggiungere nuove determinazioni eterne, che dunque sono anche prima di sopraggiungere in esso. E non lo si può escludere nemmeno affermando che la totalità attuale dell'essente ha lasciato perdersi nell'oblio una infinità di determinazioni. Infatti quando appare che qualcosa è stato dimenticato, tale qualcosa appare e dunque non è dimenticato, e dunque della totalità che lo include non si può dire che manchi di qualcosa, come invece lo si deve dire della *passata* totalità dell'essente, di cui appare appunto, nella totalità attuale di ciò che appare, che manca di ciò che in essa si era perduto nell'oblio. E che la totalità attuale dell'essente sia a sua volta in procinto di dimenticare una parte del proprio contenuto, e non appaia più come totalità dell'essente, è solo una possibilità, sì che è solo possibile che la totalità attuale dell'essente manchi di qualcosa e quindi sia soltanto una totalità formale[43].

---

significare di "esser altro da sé", che è dire il positivo significato, che è ben qualcosa, di "nulla" – stante che dire "cerchio quadrato" non è dire nulla, ma dire *il* nulla. Cfr. *Implicatio,* note 1 e 4).

[40] Id., *La Gloria,* cit., p. 432. Non una "legge" che si imponga *dall'esterno* sulle cose le quali, imprevedibili, escono e tornano nel nulla e perciò non sottostanno ad alcuna legge che non sia la legge stessa del divenire, ma che ne esprime il cuore – eterno.

[41] Per la *deduzione* dell'infinita molteplicità dei quali – cioè delle "coscienze" (tutt'altro che un "dato" fenomenologico: Locke l'aveva segnalato) – cfr. *La Gloria*, cit., cap. V e, per un'ulteriore fondazione, *Testimoniando il destino*, cit., cap. VIII, § 4.

[42] E. Severino, *Testimoniando il destino,* cit., p. 94.

[43] E. Severino, *La Gloria,* cit., pp. 80-1.

D'altra parte, sinché la totalità attuale dell'essente non sa risolvere il problema se essa *è o non è* la totalità *simpliciter* dell'essente (se è finita o infinita), è chiaro che, proprio restando nel problema (che è dire nella contraddizione[44]), esso conferma la propria natura di finitezza.

Ma l'esistenza – dunque l'esistenza eterna – dell'oltrepassamento della totalità della contraddizione e cioè dell'Apparire infinito e concreto della totalità degli essenti è una necessità; come tale necessariamente esigita dal destino che è davvero e compiutamente sé, solo nella propria *interezza*. Altrimenti il suo esser sé si risolverebbe in un esser altro: sé e non sé[45].

Se cioè l'essente *non potesse* apparire *che* nella contraddizione dell'apparire finito del Tutto, questo apparire *sarebbe e non sarebbe* l'incontrovertibile (il destino incontrovertibile della verità). *Non sarebbe l'incontrovertibile* (il destino), perché sarebbe una contraddizione non oltrepassata – giacché l'oltrepassamento sarebbe l'apparire di ciò che è assente dal cerchio dell'apparire, e dunque sarebbe per lo meno l'apparire del risolvimento del problema della coincidenza o non coincidenza di ciò che appare e della totalità concreta dell'essente; sì che il cerchio finito dell'apparire non sarebbe l'unico modo in cui l'essente può apparire. *Sarebbe l'incontrovertibile*, perché *se fosse contraddittorio* […] che l'essente non appaia che nella contraddizione del cerchio finito dell'apparire del Tutto, l'apparire in questa contraddizione sarebbe l'incontrovertibile […] Ma è contraddittorio che il cerchio dell'apparire del destino sia e non sia, *sub eodem*, l'incontrovertibile[46].

Poniamo allora il caso che sopraggiunga la soluzione a favore del cerchio originario dell'apparire, onde questo, in quanto totalità dell'apparire *attuale* dell'essente, si riveli la totalità dell'apparire *simpliciter* dell'essente: «l'infinito stesso»[47].

---

[44] Come infatti mostra Severino in *Studi di filosofia della prassi,* Adelphi, Milano 1984 (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.

[45] «Nel suo aver già da sempre oltrepassato la totalità delle contraddizioni che lo avvolgono in quanto contenuto finito, il destino è *sé* stesso. Anche come contenuto finito il destino è sé stesso, ma come contenuto finito è contraddizione, ossia un esser altro da sé […] Nel suo aver già da sempre oltrepassato la totalità delle contraddizioni che lo avvolgono in quanto contenuto finito, il destino è *sé stesso* in senso proprio. Il Tutto non è semplicemente altro dal contenuto del cerchio finito dell'apparire, ma è ciò che in verità questo contenuto è. In verità – cioè al di fuori del suo contraddirsi. Il tutto è l'esser sé stesso del cerchio dell'apparire del destino […] La volontà del destino eternamente vuole ed è la propria finitezza e l'interezza della Gioia» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 590 e 597).

[46] E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 81-2. Un'argomentazione già identicamente svolta in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 175. Essa cioè «mostra l'impossibilità che l'essere in contraddizione (il contraddirsi) sia la totalità degli essenti. È impossibile che lo sia perché, se lo fosse, l'essere in contraddizione sarebbe e non sarebbe, *sub eodem*, la verità definitiva (e questo esserla non è una contraddizione C, ma è una contraddizione normale, il cui contenuto è impossibile, nullo) […] E poiché l'originario è contraddizione, è impossibile che esso sia la totalità degli essenti» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., pp. 92-3). In altre parole: *l'esistenza dell'Apparire infinito* che *sta* (non divenendo in alcun modo) come oltrepassamento della totalità delle contraddizioni (normali e C) è necessariamente affermata sull'impossibilità che la contraddizione (contraddirsi) del cerchio originario dell'apparire del destino sia e non sia*, sub eodem*, l'Incontrovertibile.

[47] E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 94. Si tratta del resto di un'ipotesi *assurda*, alla cui rimozione è sufficiente la consapevolezza – già chiarissima in *Essenza del nichilismo* ("Il Sentiero del Giorno") e poi grandiosamente ripresa in *Destino della necessità* – della *contraddizione*, tra destino e isolamento della terra, che affligge il cerchio originario dell'apparire, per conseguenza impedendogli, se non anche per altro (come si mostra ne *La Gloria*), di essere la totalità degli essenti. S'è infatti appena visto (nota 45) che il destino è propriamente sé solo in quanto è *libero* dal contrasto con l'alienazione della verità (contenendola dunque in sé come totalmente oltrepassata e non come attuale "contendente", di cui è non più che il fondamento inconscio). Ipotesi immediatamente assurda dunque –, *a meno che* non la si applichi all'apparire del destino *dopo* il tramonto in esso dell'isolamento nichilistico. Ciò che in ogni caso *La Gloria* – come si chiarisce appresso – dimostra *impossibile*. Sì che: «non può esistere un *ultimo* [corsivo ns.] evento» (E. Severino, *La Gloria,* cit., p. 159; cfr. anche Id., *Testimoniando il destino,* cit., p. 94), come tale inoltrepassabile: 1. Perché *nessun* sopraggiungente è inoltrepassabile (=altrimenti si legherebbe necessariamente allo sfondo *in quanto sfondo*, cui invece non è legato visto che sopraggiunge, quello essendo non-sopraggiungente-intramontabile: è il "passo innanzi" di *La Gloria* e *Oltrepassare* rispetto a *Destino della necessità*); 2. Perché, non potendo sopraggiungere il Tutto infinito (il Tutto non può entrare nell'apparire – se esistesse un *ultimo* evento sarebbe appunto il Tutto a sopraggiungere con quello), ciò

Ebbene non dovremmo allora affermare che tale "soluzione", proprio in quanto *sopraggiunta*, è apparente, come si mostra a partire da *La Gloria*, intesa appunto come *risoluzione* di *Destino della necessità*? (Che infatti si chiude mantenendo in sospeso la gran questione circa la necessità del tramonto del nichilismo – che resta perciò un problema aperto, sì che la testimonianza del destino potrebbe non essere altro che il "canto del cigno"; oppure è il "canto del gallo" e dunque l'Alba dell'imminenza del Sentiero del Giorno?[48] «Può mostrarsi la Gioia?»[49]).

Ma appunto, si stava dicendo, *La Gloria* (part. cap. III) mostra che le domande con cui finisce *Destino della necessità* esprimono il limite del linguaggio (del) mortale. La risposta – che non riguarda l'acume di un individuo, ma che, come ogni eterno, si fa innanzi quando è il suo "tempo" – consiste nel rilievo per cui *nessun incominciante, in quanto è tale, può esser considerato inoltrepassabile*. È questa la "Gloria": *la necessità come impossibilità di un oltrepassante (un sopraggiungente) a sua volta inoltrepassabile*.

Infatti

> ciò che *incomincia* ad apparire *non* appartiene necessariamente alla dimensione senza di cui, nel cerchio finito del destino non può apparire alcun essente […] Ciò che incomincia ad apparire entra nell'orizzonte dello sfondo [la struttura originaria della verità: il "destino"] e quindi non può appartenere necessariamente a tale orizzonte, ossia non può essere necessariamente unito ad esso *in quanto esso è*, appunto, *lo sfondo*. Lo sfondo è un essente, e ogni essente è necessariamente unito a ogni altro essente (giacché ogni essente è eterno); quindi anche gli essenti che incominciano ad apparire *sono* necessariamente uniti allo sfondo. Ma gli sono necessariamente uniti *in quanto esso è un essente*, non in quanto esso è lo sfondo.
> Mostrare la necessità della Gloria significa mostrare l'impossibilità che un qualsiasi essente che incomincia ad apparire impedisca […] il sopraggiungere di ogni altro essente [giacché se x sopraggiunto fosse inoltrepassabile, lo sarebbe anche il *suo* più ampio contesto, dunque il sopraggiungere sarebbe definitivamente bloccato], cioè impedisca il proprio oltrepassamento […][50].

E dunque: nel cammino della terra nel cerchio del destino (o nell'intreccio dei cerchi) non può esistere un luogo privilegiato e inoltrepassabile. La necessità del destino implica che *ogni* luogo raggiunto sia oltrepassato e dunque che *l'oltrepassamento non sia mai compiuto*. La Gloria che compete al cerchio finito del destino è dunque la necessità «che ogni luogo raggiunto dalla terra sia oltrepassato e che dunque sia oltrepassato anche il luogo in cui consiste la solitudine della terra [il nichilismo]»[51]. (Onde si dovrà affermare che la testimonianza del destino è il "canto del gallo"). Sì

---

che sopraggiunge è sempre una parte, *un finito* che, in quanto è tale, è contraddizione e così lo è l'originario che lo accoglie, ogni configurazione del quale, per conseguenza (*anche* come terra che salva, per quanto ampia ne sia l'apertura), è necessità che sia oltrepassata (in quanto apparire finito dell'infinito), costituendosi altrimenti come un essente contraddittorio in quanto, *sub eodem*, verità ed errore. Ed è chiaro che i punti 1 e 2 corrispondono ai due volti del medesimo: un sopraggiungente essendo comunque necessariamente finito e, reciprocamente, solo un finito potendo sopraggiungere. Cfr. seconda parte della nota 55.

[48] «Ma quale sentiero la terra inoltrandosi nel cerchio dell'apparire del destino è destinata a percorrere? È destinata alla solitudine o all'oltrepassamento della solitudine? E queste domande esprimono il limite del linguaggio mortale che incomincia a testimoniare il destino o il limite del destino che, abitando il cerchio finito dell'apparire, lascia nel proprio inconscio [la risposta e cioè] il riconoscimento del sentiero che la terra è destinata a percorrere?» (*Destino della necessità*, cit., p. 597). Come a dire: *forse* la negazione del destino (all'interno dell'apparire del destino stesso: fondamento della contraddizione medesima e predicato di ogni essente) è insuperabile nel cerchio (finito) dell'apparire, se non in quanto già da sempre inclusa come negata entro l'apparire infinito e "trascendente", necessariamente richiesto dall'esser sé del destino (v. nota 47). In tal guisa venendo a delinearsi una sorta di "dualismo" fra verità alienata dentro di sé e verità compiuta in sé e per sé. Fra mondo e Dio, direbbe un cristiano. (Così in fondo a suo modo – in forma scettico-nichilistica cioè – pensava l'"hegeliano" F. H. Bradley).

[49] E. Severino, *Il parricidio mancato,* cit., p. 105.

[50] E. Severino, *La Gloria,* cit., pp. 92-3.

[51] *Ibid.*, p. 92.

che all'unità di "terra pura" e "terra isolata" (ove questa è l'esito dell'isolamento di quella in quanto terra "vera"[52]) – in cui quella "tace" (se non nella principiale testimonianza del destino), come fosse nulla, e solo per questa ci sono parole (e "opere") – succede la "terra che salva": oltrepassamento definitivo della "contraddizione della *non* verità" e, insieme, oltrepassamento mai compiuto della "contraddizione della verità": contraddizione C. (Il cui contenuto, a differenza della contraddizione "normale", cioè della contraddizione della *non* verità, non è *senz'altro* negato – oltrepassato e *comunque* conservato in "carne ed ossa", non solo cioè in modo "ideale": *ideell*, Hegel –, ma è negato esclusivamente per l'*astrattezza* sua, approfondendone – concretizzandone – *eo ipso,* all'infinito, il proprio significare. Il concetto di contraddizione C – contraddizione della verità –, nell'Opera severiniana, compare per la prima volta ne *La struttura originaria,* cit., cap. VIII, § 9).

La Gioia della terra che salva è dunque la Gloria dell'infinito cammino cui ogni cerchio, già da sempre, è destinato: la "vita eterna" di ciascuno; e, soprattutto, *unitamente* e a partire dal tramonto dell'isolamento nichilistico, dell'intreccio dei "ciascuno" (=a partire cioè dall'apparire simultaneo del regno del dolore di ciascun cerchio in ogni altro *nell'atto stesso* in cui ne appare la salvezza), sempre più ampio e profondamente ricolmo di (inesauribile) Gioia, senza tuttavia che ne sia rimossa, oltre che il carico di dolore, l'*haecceitas* o *differenza di partenza* – l'irripetibile "destinazione"

[52] «Se la terra *non* isolata non fosse, l'isolamento [dal destino della verità=nichilismo] non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 318). Il che implica – già l'abbiamo richiamato: § 2, nota 15 – che a ogni tratto della terra isolata corrisponda un tratto della terra non isolata o pura, che a quello è *il più simile* (cfr. *ibid.,* capp. VII e VIII). (Né del resto qualcosa – dunque qualsiasi terra – potrebbe esistere senza apparire – cfr. cap. V, § 3, *NOTA 1*, nota 30 – né esistere/apparire senza che appaia il destino). Si rilevi che un qualsiasi tratto di "terra pura" – sia x, corrispondente, nell'isolamento, poniamo, a "questa sedia" – non è la "terra che salva", in quanto e poiché su di essa l'isolamento prevale (tale tratto restando perciò oscurato come il sole da nere e dense nubi); il che non toglie tuttavia che l'apparire di x – *dietro* le nubi –, come terra pura *non contrastata*, sia l'apparire di x *nella verità del destino* («Oh quanto deve dileguare, perché voi comprendiate!», scrive presago R. M. Rilke, *Sonetti ad Orfeo*, V, trad. it. a cura di S. Mori Carminiani, Passigli, Firenze 2006, p. 35). *Ma sarebbe errato* intendere x (in quanto tratto della pura terra) come l'apparire di x in relazione al Tutto e viceversa. Se infatti, rispetto all'umile sedia (eterna e necessariamente connessa a ogni altro essente), x è sì *questo "stesso"* nello sguardo del destino, non lo è tuttavia nella decifrazione più completa, quasi che la terra che salva sia la stessa terra pura, in quanto libera dall'ombra nichilista. («La terra che si è lasciata isolare e contrastare [=la terra pura] non può essere la terra che salva dall'isolamento»: E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 568). Non lo è, perché la persintassi «è il decifrante non in quanto essa è tale, ma in quanto è sopraggiungente relazione alla sopraggiungente terra che salva» (*ibid.,* p. 532). Sì che, *al di qua di tale avvento*, essa è bensì l'apparire di sé e pertanto di x (=della totalità della pura terra: y, z, k…), non (ancora) però della Gloria di x – e perciò nemmeno del *primo* tratto dell'infinito cammino, in cui essa consiste, in quanto decifrazione delle tracce di x nel Tutto infinito e del Tutto infinito in x, dunque in quanto apparire concreto del Tutto infinito (in relazione a x). (Il che significa che x appare bensì nello sguardo del destino, tuttavia altro è l'apparire, in tale luce, delle tracce di x nel Tutto e del Tutto in x, altro la loro concreta decifrazione in quanto apparire di ciò che le lascia, dunque dell'apparire concreto del Tutto in relazione a x). «Questa Veglia della pura terra è la sapienza nascosta che corrisponde [al Sogno e cioè] a ogni tratto della terra isolata» (E. Severino, *Dispute sulla verità,* cit., p. 220). Tenendo presente ciò, si può dire che la coscienza cristiana, nella massima prossimità al (ancorché infinitamente distante dal) destino, considera come il vivere ogni evento nella consapevolezza – ma *per speculum et in aenigmate* (*1Cor,* 13, *12*): «camminiamo nella fede e non ancora nella visione» (*2Cor,* 5, *7*) – di essere "dinanzi a Dio": «Sia che mangiate, sia che beviate, o qualsiasi cosa facciate, fate tutto per la gloria di Dio» (*ibid.,* 10, *31*). Si rilevi inoltre che se, come stiamo dicendo, anche in sede cristiana va affermata una x (misteriosa, *in saeculo,* nel suo contenuto) che è questa "stessa" sedia, sì, ma "in verità" e cioè *in relazione a Dio* (*quaerite primum regnum Dei*), ebbene questa relazione non si esaurisce in sé, restando anzi necessariamente aperta – dopo l'Apocalisse: analogo del tramonto del nichilismo nello sguardo del destino – all'essere e all'apparire di essa relazione in relazione con tutte le altre infinite relazioni: un cammino infinito in Dio dell'apparire, dilatantesi all'infinito, del finito (=di x); analogo – "simile", nello splendore folle della fede cristiana – al cammino infinito, dopo il tramonto del nichilismo, in cui consiste, per ogni essente, la Gloria della Gioia. Come "simile" è la "necessità" (inautentica, fondata sulla fede, benché presaga) che il Dio di Gesù – corrispondente alienato dell'apparire infinito della totalità degli essenti – *includa* da sempre e per sempre la totalità infinita di *ogni* cammino, glorioso e doloroso, trascendendo all'infinito questa stessa totalità (la trascendenza di Dio non cessa in Cielo), di cui è l'inesauribile, inattingibile, *sovrastante* Fonte: un beato in Cielo non potrà cioè mai "sperimentare" Dio esaustivamente – ancorché in forma sempre più concreta, all'infinito.

specifica, appartenente all'identico sfondo di ogni cerchio (*La Gloria,* XII) –, garanzia della loro molteplicità (e anzi infinità: v. nota 41) necessariamente richiesta[53].

La Gloria indica la *necessità* che il destino, in quanto apparire dell'esser sé degli essenti, implichi che il sopraggiungere della terra in tale apparire non si arresti mai di fronte ad alcuna configurazione che la terra abbia via via a mostrare […] Se la *terra* è la totalità di ciò che sopraggiunge nel cerchio dell'apparire del destino, la *Gloria* è appunto, innanzitutto, la *necessità* che la terra oltrepassi *ogni* propria configurazione nel cerchio dell'apparire del destino – la necessità che nessuna configurazione della terra (e ogni configurazione della terra è un eterno) sia l'ultima e pertanto ne chiuda e suggelli il sopraggiungere.
Appunto per questo la *Gloria* è, insieme, l'*impossibilità* che quella configurazione della terra in cui consiste l'isolamento della terra dal destino sia il sigillo che conchiude il sopraggiungere della terra nel cerchio del destino. Come ogni oltrepassato, anche l'isolamento della terra è destinato a mostrarsi come un passato, un *perfectum* [un "compiuto": un eterno, conservato come oltrepassato][54].

La fondazione della Gloria si rivela così, indirettamente ma conclusivamente, la fondazione della finitezza insuperabile del cerchio dell'apparire *in quanto infinito apparire finito* (=Gloria) *dell'Infinito* (=Gioia); restando ovviamente confermata la necessità che il destino importi l'Interezza del proprio contenuto (=di sé), già da sempre esistente come oltrepassamento della totalità della contraddizione, *al di là* della stessa Gloria e cioè dell'infinito oltrepassamento della contraddizione C. (Questo, anche se, prioritariamente e come s'è visto, è il rilevamento della contraddizione

[53] Per il *duplice,* vertiginoso problema, qui appena accennato – il dispiego delle terre isolate di ogni cerchio finito in ogni altro da un lato, della totalità delle quali è richiesto, dall'altro, l'apparire *simultaneo* (dunque *a un certo punto* dell'accadere della vicenda del nichilismo e cioè al suo culmine o "perfezione") – e perciò rimasto pressoché totalmente implicito, cfr. *La Gloria*, cit., cap. XII, § v e *Oltrepassare*, cit., cap. VIII. La formidabile questione è sintetizzata nel concetto di "verticalità" (*Oltrepassare*, VII): il sopraggiungere, *in un solo atto*, di tutte le terre isolate di ogni cerchio finito in ogni altro cerchio, apparendovi come *altre* dalla terra di ogni cerchio in cui appaiono – *unitamente* alla loro stessa salvezza. Questione ulteriormente chiarito in *Storia, Gioia*, cit., Parte Seconda, capp. I-IV. Laddove la "verticalità" (*Oltrepassare*) è *lo stesso* di quel che Severino chiama *venerdì santo* (*La Gloria*, VII), in quanto tremendo apparire simultaneo della totalità del dolore di ogni cerchio in ogni altro cerchio (onde le esperienze di tutti si unificano in un'unica Esperienza, in cui è mantenuta tutta la specificità delle esperienze di ciascuno); "santo", in quanto, *nell'evento stesso*, si lascia oltrepassare dalla *pasqua* della terra che salva (dal dolore e dalla morte), che appunto appare *insieme* con quello e dinanzi al cui apparire – in quanto primo apparire della Gioia del Tutto – tutto il dolore del mondo non è che «un punto»: *Oltrepassare,* pp. 545, 566, 575, 677 ecc. In sintesi: «Il patimento estremo appare nella Gloria della Gioia. *Haec pati in Gloria* [cfr. *Lc*, 24, *26-27*]» (*La Gloria*, cit., p. 548). Con tali metafore – che solo a una pessima lettura finiscono per cancellare l'*incontrovertibilità* dei vertiginosi teoremi rigorosamente dedotti sul fondamento dell'*esser sé* (il destino trovandosi altrimenti immeschinito a fumosa e inutile caricatura del cristianesimo) – si conferma per noi la tesi circa la "prossimità", nell'abissale distanza, del cristianesimo al destino (v. nota 60); onde l'*Apocalisse* (=la rivelazione della verità), liberata dal nichilismo cristiano che la avvolge, rendendola infine impossibile – Leopardi coerenza estrema di san Giovanni –, *può mostrare tutto il suo splendore di verità*, presagita sotto il velame mitologico inaccettabile per la coscienza contemporanea, oltre che (in forma implicita) ontologicamente errato. Eco neotestamentaria – *Ecce nova facio omnia* (*Ap,* 21, *1*): onde le vecchie cose *diventano nulla* – del profeta Isaia (65, *17-25*) e della sua, ancor più implicita, "ontologia" errata.

[54] E. Severino., *Oltrepassare*, cit., pp. 171-2. Il che significa, già lo si anticipava (nota 47), che «non può esistere un *ultimo* [corsivo ns.] evento in cui appaia l'eterno che non può essere oltrepassato da alcun altro eterno. Pertanto è in questa ineliminabile trascendenza della terra rispetto a ciò che della terra va dispiegandosi nel cerchio dell'apparire […] che la terra è la totalità del sopraggiungente [=Gloria] ed è anche l'insieme infinito del sopraggiungente [=Gioia]. In quanto si inoltra nel cerchio dell'apparire, la terra è sempre un insieme finito di eterni, destinato ad essere oltrepassato da altri eterni, a loro volta destinati ad essere oltrepassati in dimensioni sempre più ampie dell'eterno, ma sempre finite…» (*La Gloria*, cit., p. 159). Nella consapevolezza che se è contraddittorio che un essente sopraggiunto sia inoltrepassabile e *come tale* incominci ad appartenere allo sfondo, non è invece contraddittorio, sì anzi necessario «che un essente che incomincia ad apparire incominci ad appartenere, *come oltrepassato*, allo sfondo, ossia alla dimensione il cui oltrepassamento è impossibile» (*La Gloria*, cit. p. 112). Altrimenti *la sua stessa assenza*, rispetto all'apparire, si costituirebbe come un sopraggiungente inoltrepassabile. (Inoltre la verità, non potendo negare quel tratto di "errore" – che sia contraddizione normale o anche solo contraddizione C –, per la negazione concreta del quale è richiesta la sua presenza, non sarebbe il *destino della verità*).

(contraddirsi) in cui consiste il cerchio originario a impedire di riconoscerlo come la totalità degli essenti e dunque a fondare l'esistenza dell'Apparire infinito (come tale non sopraggiungente: il "tutto" che sopra-giunge essendo pur sempre *parte*), al di là della sua finitezza. Come tale *non presupposta*, in quanto innanzitutto contraddizione (dunque appunto: *finitezza*), fra destino della verità e isolamento nichilistico, in tal modo escludendo irrevocabilmente che esso sia l'*Intero*, concreto e infinito, dell'apparire dell'ente, in cui è eternamente oltrepassata la totalità delle contraddizioni, normali e C. *Il che significa anche ulteriormente* che qualsivoglia livello della Gloria si consideri – in quanto un sopraggiungente, per amplissimo che ne sia il raggio semantico-ontologico, è pur sempre *un finito* (implicante infatti *altro* su cui *giunge sopra*) –, la supposta inoltrepassabilità del medesimo si risolverebbe nell'esser *sub eodem* verità ed errore da parte del corrispondente livello di contraddizione C, consistente, sempre e comunque, nella contraddizione dell'apparire finito dell'infinito: riproponendo incessantemente la finitezza dell'apparire originario – anche nel modo del più ampio intreccio degli infiniti cerchi – rispetto all'Apparire infinito e concreto del Tutto)[55].

[55] In merito ai fondamenti di Gioia e Gloria, si potrebbe provare allora a sintetizzare: **1) se, su un versante**, il teorema in cui consiste il «centro della storia autentica del mortale» (=impossibile essere e non essere *sub eodem* verità ed errore da parte di una certa situazione storica, in quanto "contraddizione inoltrepassabile", onde se ne deduce il sopraggiungere dell'oltrepassamento concreto: cfr. *Storia, gioia,* cit., Parte prima, capp. I-IV: lo citiamo esplicitamente in cap. III, *NOTA*, corrispondentemente a nota 42, pp. 71-2) conduce necessariamente, DA UN LATO, sino al *perfectum* del nichilismo (=il proprio esser sé, *che preme anche nel cuore del diventar altro* – che è infatti sé e non altro) e cioè al suo culmine, coerenza, radicalità e *perfezione*, rispetto a cui, le fasi precedenti sono espressioni omogenee, ma immature di esso (ad es. la Tradizione, che mescola contraddittoriamente, rispetto al suo oltrepassamento, Immutabile e divenire)*, benché non necessariamente anche al necessario apparire della Gioia* («non è immediatamente contraddittorio affermare che, sebbene ogni divenire sia il toglimento di una contraddizione, esistano contraddizioni che non possono essere tolte da alcun divenire [si badi: *non che non possono essere tolte*!]»: *La Gloria*, cit., p. 46; v. anche *ivi*, pp. 85-7), che potrebbe appunto non mostrarsi (se non astrattamente) nell'apparire finito, solo sussistendo in concreto, *già da sempre Oltrepassante* in sé stessa, *al di là* di questo (è il "dualismo" – diciamo così per intenderci, in forma volutamente equivoca – "mondo/Dio", secondo il finale di *Destino della necessità*) e, DALL'ALTRO, in quanto "teorema della Gioia", costituisce la fondazione dell'esistenza di tale "al di là" e cioè dell'*apparire infinito* (=Gioia="Dio"), *non congiungendo* senz'altro i due piani e perciò lasciando aperta, si diceva, la possibilità che il primo (in quanto apparire dell'oltrepassamento *finito*, *limitato* delle contraddizioni nel finito) resti in ultimo chiuso in sé (sia pur nel conseguito e più compiuto, proprio ed *omogeneo*, esser sé della terra isolata; né potendo "arrestarsi" prima a stadi più acerbi, giacché, in tal guisa inteso, si diceva, ciascuno di essi – così il Mito, la Metafisica e la stessa Tecnica –, nella terra isolata, varrebbe, nello sguardo del destino, come verità ed errore *sub eodem*, dunque come *l'esistenza impossibile del contraddittorio*: l'esistenza dell'ERRORE, implicante come tale l'*inesistenza* del destino, che invece dal profondo "spinge" la Follia della solitudine alla ricerca del proprio *compiuto esser sé*, affinché il suo definitivo tramonto sia, correlativamente, altrettanto compiuto) e non si apra in concreto al sopraggiungere dell'*eterogeneo* Sentiero del Giorno (per altro, come detto, dallo stesso teorema dimostrato necessariamente esistente, come oltrepassamento *non* sopraggiungente, cioè già da sempre *stante*, della totalità infinita delle contraddizioni); **2) sull'altro versante**, il "teorema della Gloria" (=impossibile un sopraggiungente inoltrepassabile = impossibile un nesso necessario che incominci ad essere), DA UN LATO fonda la congiunzione dei piani, rimuovendone la discontinuità (mostrando cioè la necessità del tramonto della totalità della terra isolata e l'apparire sopraggiungente della Gioia, sia pure, per lo stesso teorema, in forma non mai assolutamente assoluta), DALL'ALTRO, come appena alluso in parentesi, mostra con necessità che il cammino della Gloria della Gioia in ogni cerchio del destino – al di là della volontà, del dolore e della morte – è *infinito* (restando perciò all'infinito trasceso dall'inesauribile Sovrastante). *Come* allora il teorema del "centro autentico della storia" opera nell'omogeneo, fondando tuttavia il "salto" e cioè l'esistenza discontinua dell'eterogeneo; *così* il teorema della Gloria fonda la congiunzione dei due piani e il dispiegamento infinito e illimitato del contenuto di ogni cerchio finito del destino (v. § 4). Cfr. *Oltrepassare,* cit., cap. X, §§ 2-3 e *Storia, gioia*, *cit.,* Parte prima, capp. I-IV. ***Si rilevi per altro*** – al di là di questo stesso schema – che in *Testimoniando il destino* (cit., cap. VIII), si mette in luce una «nuova fondazione della Gloria», in cui il citato "centro autentico, o nesso necessario centrale, della storia" (v. inizio nota e *Storia, gioia,* Parte prima, capp. I-IV), bene inteso (=esplicitato nelle sue ultime conseguenze, che in *Storia, gioia* restano implicite), costituisce *di suo* il fondamento della necessità dell'oltrepassamento dell'isolamento e dell'avvento della terra che salva (e dell'esistenza della stessa molteplicità infinita dei cerchi), stante l'insostenibilità che la contraddizione in cui consiste l'isolamento nichilistico possa essere oltrepassato – condizione necessaria ma non sufficiente – *unicamente* nell'apparire infinito (e non *anche* nel finito – che, se non *formalmente*, è tuttavia separato dal quello nel *contenuto concreto*): se così fosse, la contraddizione *nel finito* sarebbe un essente inoltrepassabile (dunque, *sub eodem*, verità ed errore), laddove l'apparire infinito, in quanto

Torniamo allora a ciò che dicevamo poco sopra: poniamo che, in merito al problema se il cerchio originario sia o non sia l'apparire della totalità dell'essente, sopraggiunga la soluzione positiva (onde il cerchio originario si riveli l'infinito stesso). Ebbene – anche questo si diceva, ma ora si è mostrato il fondamento di quel semplice dire –, proprio in quanto *sopraggiunta*, la "soluzione" non può che essere apparente (=nessun sopraggiunto, in quanto è tale, può infatti esser l'"ultimo"). Giacché il sopraggiungere – l'oltrepassare –, come mostra *La Gloria*, è *necessariamente incessante e anzi infinito* – onde il cerchio in cui sopraggiunge *è sempre finito*: dunque contraddizione: *anche* "normale" nel tempo del nichilismo, *solo* contraddizione C dopo il tramonto del nichilismo. (Ove in quanto "normale" – o della non verità –, si diceva poco sopra, s'intende la contraddizione la cui la negazione nega *simpliciter* ciò che essa afferma, mentre la contraddizione C – o della verità – richiede che sia negato *solo* il carattere astratto o formale di essa. Sì che se la prima è oltrepassata come negata *tout court*, e così anche conservata, la seconda è oltrepassata come negata nella sua astrattezza e perciò, insieme, confermata come sempre più concreta. Detto in sintesi: mentre la contraddizione "normale" nega l'esser sé; la contraddizione C nega *la concretezza* dell'esser sé[56]).

Sinché non sopraggiunge *il linguaggio* che testimonia questa *non* sopraggiungente determinazione persintattica[57] (il *teorema*, diciamolo così, che fonda la Gloria – a sua volta fondato sull'incontrovertibilità dell'esser sé: se un incominciante fosse inoltrepassabile sarebbe altro da ciò che esso è), sino ad allora la *finitezza* dell'originario resta fondata "solo" sul rilevamento della

---

superamento della totalità delle contraddizioni, «include tutto, e quindi *include* anche il sopraggiungente superamento della contraddizione del cerchio originario – e di ogni finito [dunque dell'isolamento stesso, in quanto tale]»: *ibid.,* p. 142. E, parimenti, stante l'insostenibilità che qualsiasi grado della stessa *storia della Gloria*, essendo comunque un finito – giacché è impossibile che il Tutto concreto sopraggiunga e, come tale, appaia nella finitezza dei cerchi, ampia che sia --, possa costituirsi come inoltrepassabile, dunque una contraddizione inoltrepassabile: sarebbe e non sarebbe *sub eodem* la verità della Gloria e dunque negazione del senso autentico della contraddizione C. Venendo con ciò in luce la pluralità di fondazioni di cui è capace il teorema del "nesso necessario centrale della storia" con cui ha inizio questa nota: cfr. *ibid.,* cap. VIII, § 7; del quale, il teorema della Gloria (alla base della stessa fondazione della molteplicità dei cerchi) – nessun sopraggiungente è inoltrepassabile: la sua inoltrepassabilità costituendosi altrimenti come necessariamente appartenente allo sfondo *in quanto* sfondo (lo stesso si dica per l'attualità del cerchio originario se non fosse oltrepassata dall'attualità di altri cerchi a loro volta oltrepassantisi) – si rivela allora l'altro volto dello *stesso*, *unico* teorema: un sopra-giungente – essendo necessariamente un *finito* (che infatti giunge sopra *qualcos'altro*) – *inoltrepassabile*, è impossibile *perché* verrebbe a costituire una condizione di finitezza – quindi una contraddizione – inoltrepassabile, dunque verità ed errore *sub eodem* («*Anche* per questo motivo, dunque […] ogni sopraggiungente è necessariamente oltrepassato; e questo oltrepassarlo è il percorso infinito in cui consiste la Gloria. Questa, l'ulteriore fondazione della Gloria»: *ibid.,* p. 135); e, reciprocamente, sarebbe *sub eodem* verità ed errore, cioè un essente contraddittorio, *perché* (=*se* inteso come) inoltrepassabile. Reciprocità assoluta dei *due volti dello stesso teorema* fondativo della Gloria – e della molteplicità dei cerchi. Quello "nuovo", facendo leva sul carattere necessariamente *finito* del sopraggiungente, anche all'interno della storia della Gloria (l'Infinito non sopraggiungendo se non in forma, concreta che sia, comunque *finita*); quello "vecchio" (esposto ne *La Gloria* e in *Oltrepassare*) sul carattere *sopraggiungente* del finito, come tale necessariamente oltrepassabile (=non può appartenere necessariamente allo sfondo ciò che, sopraggiungendo, *incomincia* ad apparire). Un sopraggiungente essendo necessariamente *finito* e, reciprocamente, solo un finito potendo sopraggiungere: qui, l'intreccio dei "due" teoremi). Per la seconda parte di questa nota, cfr. nota 47.

[56] Sono molti i luoghi in cui Severino chiarisce questa fondamentale differenza. Solo a considerare *La Gloria*, se ne parla alle pp. 24, 52, 61, 80, 83, 85, 117, 119, 163… «Il contenuto della contraddizione normale è un nulla [es.: il cerchio è quadrato]; il contenuto della contraddizione C non è un nulla, ma un contenuto astratto [finito] che mostra in modo soltanto formale la propria concretezza» (E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte,* cit. p. 200): adeguazione dunque infinita del finito (Gloria) all'infinito (Gioia).

[57] In relazioni alle determinazioni persintattiche in cui consiste la struttura originaria (a differenza delle determinazioni iposintattiche coincidenti con tutto ciò che è "terra" e che appunto sopraggiunge), come tali *non* sopraggiungenti (neppure come apparire e scomparire), va detto che «il linguaggio è uno sviluppo che dice ciò che [come sfondo intramontabile e predicato di ogni essente] non si sviluppa» (E. Severino, *Oltre il linguaggio,* cit. p. 178). Vale a dire che se l'essenza *linguistica* del destino (della struttura persintattica della verità) ne presenta i tratti *uno dopo l'altro*, tale *analisi* presuppone come suo fondamento l'apparire intramontabile del destino in quanto *sintesi* originaria di tutti i suoi tratti. «L'"implicito" del linguaggio che parla dell'originario [della struttura originaria o persintassi della verità del destino] è l'*apparire* [oltre il linguaggio] della totalità dell'originario» (*ibid.,* p. 189).

contraddizione fra il destino della verità e l'alienazione della verità (=nichilismo) per quanto riguarda la terra isolata da un lato e, in ogni caso, sul carattere di inevitabile finitezza di ogni sopraggiungente (il Tutto infinito non potendo sopra-giungere su *qualcos'altro*) – una volta stabilito però che la Gloria della Gioia abbia necessariamente a mostrarsi –, per quanto riguarda la terra che salva dall'altro (e, a maggior ragione, la stessa terra isolata. Cfr. nota 55).

Perché è vero, dicevamo, che «"Il sentiero del Giorno" [*Essenza del nichilismo*, cit., pp. 145-93] indica il *contrasto* tra il destino della verità e l'"alienazione della verità" (ossia l'isolamento della terra). E quindi, senza che ci sia bisogno che se ne *sviluppi* l'implicito, questo scritto è in grado (anche se non sfrutta questa sua capacità) di indicare in quel contrasto la contraddizione che impedisce all'originario di essere la totalità degli essenti»[58]; ma è parimenti vero che *sulla stessa base* – il teorema della Gloria – sulla quale si dimostra la necessità del tramonto dell'isolamento, si esclude in ogni modo (come già si dice in nota 47) un *ultimo* stato della terra (inclusa la stessa terra che salva; sia in base a questo teorema, sia *anche* sulla base di una "nuova fondazione della Gloria", data dal *nesso necessario centrale della storia*: cfr. nota 55, da "Si rilevi per altro" in grassetto). Sì che «per quanto ampio possa essere il dispiegamento della dimensione "destinata" a entrare nel cerchio dell'apparire, è necessario che ad ogni fase del dispiegamento esista sempre una dimensione ulteriore, "destinata" a sua volta a entrare in quel cerchio»[59].

Destinato per sempre alla finitezza (dunque alla contraddizione C – della quale la contraddizione "normale" è individuazione "dialettica"), il cerchio originario dell'apparire (l'essenza stessa dell'"uomo" nello sguardo del destino, in quanto eterno apparire degli eterni; coesistente, nel tempo della solitudine e del nichilismo con la contrastante concezione "tecnicistica," dell'uomo: centro cosciente e libero di azione) è l'eterno "affaccio" finito sull'Infinito. *Finito*, anche nelle forme di più ampio viluppo fra gli infiniti cerchi – dopo il tramonto dell'isolamento –, il cui contenuto, per immenso che "sia", è sempre in flagrante "divenire" e oltrepassamento di sé in vista di spettacoli ancora più immensi (entro i quali tutti quelli passati restano conservati "in carne ed ossa" e nulla di essi scende più nell'oblio[60]). Come tali già da sempre inclusi (come oltrepassanti oltrepassati)

---

[58] E. Severino., *Testimoniando il destino*, cit., p. 95. Cfr. nota 47.

[59] E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 160. «Poiché è necessario che ogni essente della terra sia oltrepassato (e conservato), il sentiero della terra è "infinito": appunto nel senso che ogni "poi" è un "prima", cioè non esiste un ultimo "poi" […] [sì che] dopo l'apparire di una qualsiasi configurazione, un'infinità di configurazioni della terra attende ancora di entrare nel cerchio del destino» (*ibid.,* pp. 144 e 153).

[60] Un'"Apocalisse", quella del destino – già si diceva: nota 53 –, cui quella cristiana guarda da lungi e in forma malata, ma pur sempre potentemente *presaga* (più di ogni altra forma di sapienza isolata), nonostante la follia in cui si trova immersa. Della quale non fanno più parte, in quanto *annientati*, l'antico dolore e la morte: «E si asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, non vi sarà più morte, né lutto e grida di dolore. Sì, le cose di prima sono passate [cioè *annientate*]» (*Apocalisse,* 21, *4*). In merito alla citata "superiorità" del cristianesimo fra le sapienze nichilistiche, cfr. F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo,* op. cit. E se la testimonianza del destino, come dice Severino, è "il dito che indica la luna" (sfruttando una metafora cinese) – ove, si badi, il dito indicante è al tempo stesso parte della luna indicata –, analogamente la testimonianza cristiana è a sua volta un "dito", la cui correlativa "luna", nel modo "più simile" alla luna del destino, *sopravanza ogni dire* (paradigmatico Tommaso d'Aquino che, a fronte delle rivelazioni avute, vorrebbe dare alle fiamme tutti i suoi scritti, giudicati inconsistenti a paragone di quelle: *omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi er revelata sunt mihi*, dice al suo discepolo Reginaldo*).* Laddove è la rivelazione che acceca Paolo (*At*, 9) la matrice di ogni altra rivelazione cristiana, anzitutto di quella che rapisce lo stesso Paolo in Paradiso («fino al terzo cielo») e di cui non è possibile proferir parola (*2Cor,* 12, *2-5*). Perché, come la testimonianza del destino dice in astratto (ma innegabilmente) *l'Indicibile*, così la testimonianza cristiana nomina dall'esterno (=per fede: contraddittoria, sia come *fides qua*, formalmente, sia come *fides quae*, nei contenuti; ma al tempo stesso altamente presaga) l'*Innominabile*. Sì che: come la testimonianza del destino sta al destino (che è oltre il linguaggio), così la testimonianza cristiana sta al regno del Dio di Gesù Cristo (che è oltre il linguaggio) – in guisa che la testimonianza del destino (terra di confine: fra alienazione e verità: *semi-alienata* o *semi-libera*) costituisce *il medio* fra la testimonianza cristiana e (sia pur nella nebbia della grandiosa follia del Dio di Gesù e del suo regno) il destino (da quella presagito). Dire allora che la sapienza cristiana, nell'alienazione, è la "più simile" al *destino della verità* significa riferirla anzitutto alla *testimonianza* del destino (che se, in quanto linguaggio, è ancora terra isolata, è però anche, al tempo stesso, al di là

nell'Infinito concreto della Gioia: *stante* e non sopraggiungente. Ora, benché sin dalla prima forma sopraggiunta della terra che salva, l'Infinito della Gioia si manifesti *come tale* e non in modo formale o astratto (è il passo innanzi principale compiuto in *Oltrepassare* rispetto a *La Gloria*[61]), tale sua manifestazione nei cerchi finiti del destino non rende impossibile la Gloria:

non trasforma il dispiegamento infinito della terra in uno spettacolo dove la terra […] si sia compiutamente manifestata e sia stato reso impossibile ogni sopraggiungere. La Gioia – la forma infinita dell'apparire del destino – sopraggiunge nella costellazione dei cerchi finiti del destino, ma può sopraggiungere in quanto essa è la decifrazione della e nella terra isolata [come di ogni altro successivo spettacolo], non in quanto è la decifrazione delle tracce lasciate da ogni essente in ogni altro essente. La Gioia che si manifesta col tramonto della terra [isolata, e di ogni successiva terra della salvezza] è assoluta […] ma non è assolutamente assoluta – cioè sciolta da ogni limite relativamente a ogni essente e a ogni parte del Tutto […] Ma l'Immenso è ancora più ampio. La Gioia del Tutto che si manifesta col tramonto della terra isolata è *il primo* affacciarsi dell'Immenso in questa costellazione […] *la prima forma infinita* della concretezza della Gioia – *la prima della sequenza infinita* in cui consiste la configurazione suprema della Gloria, dove ognuna delle forme infinite della Gioia oltrepassa e conserva nell'apparire quelle da cui è preceduta […] è [dunque] necessario che l'infinita e concreta ricchezza del Tutto sopraggiunga infinite volte in modo diverso […] E' destinata [col tramonto del nichilismo] 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[62]

5. LA GLORIA, LA GIOIA (L'INESAURIBILE)

Il cammino del destino in ogni cerchio dell'apparire della verità è infinito (ogni "uomo" è destinato alla infinitamente dilatantesi Gloria della "vita eterna"), ma ha un *inizio*[63]:

---

dell'isolamento in quanto testimonianza *del destino*: terra isolata nella *forma*, non-isolata nel *contenuto*); ma anche, mediante questa (che è così "simile" al destino da indicarlo direttamente), *alla "sapienza" in cui consiste il destino in quanto tale*. Il "dito" cristiano dunque, in quanto – fra tutti gli indicatori di "verità" isolate ed erranti – il "più simile" al "dito" *semi-isolato* del destino, proprio perciò può dirsi il "più simile" alla "luna" (onde il regno del Dio di Gesù si libera dal veleno che, *sibi relictus*, lo conduce a inevitabile morte): in cui anzitutto consiste la struttura originaria nel suo non più contrastato apparire, per conseguenza in relazione concreta con il Tutto infinito. Anche: la "sapienza" in cui consiste il destino *in quanto tale*, avvolto dalla Follia del diventar altro (della volontà e del linguaggio), nella forma *meno indiretta* rispetto a tutte le altre sapienze isolate, si mostra stravolto e infinitamente immiserito come "sapienza cristiana": la "più prossima" ad esso (e dunque, ancor prima, all'essenza *linguistica* di esso – così "simile" al destino, da darne diretta testimonianza). Essendo dunque la sapienza "più simile" alla *testimonianza* del destino (che è così "simile" al destino – «il destino stesso in quanto indicato dai segni e dai suoni»: E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 339 – da parlarne esplicitamente, perciò indicandolo *via via*, dunque *astrattamente* e per sé presa, anzi, *contraddittoriamente*), è la "più simile" al destino *in quanto tale.*

[61]«Poiché il tramonto della terra isolata implica l'apparire concreto e totale di essa, il tramonto implica anche la decifrazione [che «non è un'ermeneutica, non è volontà interpretante»: *Oltrepassare,* p. 542] delle tracce che il Tutto [l'interezza della Gioia] lascia da sempre nella terra isolata e la terra isolata nel Tutto», segue che tale decifrazione «è l'apparire di ciò che le lascia, ossia è l'apparire dell'infinita concretezza del Tutto» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 553).

[62] *Ibid.*, cit., pp. 553-4 e 560. Tale "totalità infinita" (=Gloria) è inclusa nel Tutto *simpliciter*: luogo inaccessibile della totalità dell'essente. Che non appare mai *come tale*, restando eternamente *al di là* del proprio stesso infinito dispiego relativo (= apparendo sì dunque incessantemente come il Tutto, ma sempre *in relazione* alla successione delle terre della salvezza che via via appaiono – ogni sopraggiungente è infatti una parte in relazione al Tutto –, e non, *simpliciter* o simultaneamente, in relazione a *ogni* terra o a *ogni* parte).

[63] «Se il sopraggiungere non incominciasse, sarebbe da sempre, sarebbe un passato infinito, cioè un percorso infinito che non potrebbe mai giungere alla configurazione presente della terra»; «E poiché la terra incomincia a entrare nella costellazione dei cerchi (perché, se da sempre vi fosse entrata dovrebbe percorrere un tragitto infinito che non potrebbe

è necessario che esista un istante in cui la terra non vi si sia [nei cerchi del destino] ancora inoltrata […] In quanto nei cerchi la persintassi [lo sfondo] è separato da questa concretezza, in quell'istante il destino della verità è astratto. La struttura originaria è l'astratto originario […] Poiché questa struttura è l'incontrovertibile originario, è impossibile che questa astrattezza sia una contraddizione normale, e cioè sia negazione di sé. Ciò significa che questa astrattezza è una contraddizione C […] Il percorso infinito della Gloria è il toglimento infinito della contraddizione C [*finito* come Dolore: impossibile nel suo contenuto di annientamento, ma realissimo come così vissuto; *infinito* come Gloria della Gioia][64]

Una contraddizione, quella del destino, destinata a non esser mai definitivamente tolta: l'apparire infinito e totale – assolutamente assoluto – non potendo sopraggiungere, come parte dunque, nel finito[65]. Perciò *trascendendolo* come il Tutto concreto della Gioia (l'*Onniavvolgente*), in quanto tale *sovrastante* lo stesso infinito dispiego della Gloria[66] Una "trascendenza" che non è però tale in quanto "Altra" (si pensi al concetto – del resto immediatamente autocontraddittorio – del *totaliter Alter*[67]) e cioè eterogenea rispetto a quel che io (noi) sono (siamo). Anzi: talmente poco eterogenea, che Ciò che Essa è… sono Io stesso![68]

---

mai condurla alla sua configurazione presente), […] la molteplicità dei cerchi esiste anche quando in essi non è ancora sopraggiunta la terra…» (E. Severino, *Testimoniando il destino,* cit., rispettivamente pp. 136 e 343-4).

[64] *Ibid.,* pp. 88-9.

[65] «L'apparire finito non può diventare l'apparire infinito del tutto. Non può diventarlo, perché il tutto appare già infinitamente e dunque in un apparire diverso dall'apparire attuale [in quanto apparire finito dell'infinito]» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 175). Non potendo *giungere sopra* "qualcosa", il Tutto non sopraggiunge.

[66] Si badi al *duplice* significato di "Gioia sovrastante" (o "trascendente", in quanto *al di là* di ogni terra destinata all' apparire finito): 1. Come luogo di determinazioni iposintattiche che *non* sono "terra" e che dunque in tal guisa – nel loro apparire *in sé* – non appariranno mai, essa è "parte" (infinita) del Tutto *simpliciter*; 2. Come Assoluto assolutamente tale, "sovrastante" in quanto destinato – nel suo *superluminoso* apparire in sé – a non apparire mai nell'intreccio dei cerchi finiti, essa è appunto il Tutto o l'Infinito *simpliciter.* Ove il nesso fra i due significati (due aspetti del Medesimo) sta evidentemente in ciò, che il secondo è l'eterno fondamento del primo. Cfr. anche nota 78.

[67] E per più ragioni (autocontraddittorio)! 1. Come *Alter*, infatti, sarà necessariamente "altro dal suo altro" (= altro dal mondo, dalla finitezza…), dunque del tutto appartenente a quest'ultimo e alla sua logica (il principio di non contraddizione); 2. Come *Alter*, infatti, sarà pur *qualcosa*, dunque non-niente, proprio come ciò da cui, a parole, dovrebbe differire *assolutamente*; 3. Come *Alter*, infatti, esso implica che il suo altro sia a sua volta altro da lui, sì che avendo fuori di sé altro, è un finito: un divino che non è divino.

[68] Non dunque un "infinito" che, avendo *fuori di sé* un finito – tradizionalmente infatti il mondo è ontologicamente *altro* da Dio –, è a sua volta finito, ma un infinito *assolutamente tale* che include in sé un'infinità di infiniti *relativamente* tali: di infiniti-finiti. Così, *metaforicamente*, N – numero assolutamente assoluto – include in sé l'apparire sopraggiungente (dell'eterna conta) di un'infinità di infiniti numeri "in atto" – già 2, ad es., è un numero infinito che include in sé l'infinità di 1 e così via –, non mostrandosi mai *come tale*, pur essendo a quelli omogeneo – e perciò anche indirettamente apparendo –, ma rispetto a quelli infinitamente infinito e perciò *sovrastante*. Ove l'ombra di Zenone e la conseguente paralisi determinante l'impossibilità del "movimento", dipendono dalla lettera "matematica" della metafora e perciò dall'immanente nichilismo che la sorregge, laddove ogni "altopiano" della Gloria costituisce uno spettacolo (dell') infinito che, nella sua "sincronia", non si "divide" all'infinito – ecco la paralisi – in infiniti sotto-spettacoli, ma che – nel cerchio comunque finito dell'apparire, ma non più contrastato dall'alienazione e incessantemente dilatantesi – appare come *simultaneità* di un'infinità di determinazioni, *relative* come tali alla parte sopraggiunta; mentre a sua volta il Sovrastante non rende "finita" l'*infinita* totalità in successione della Gloria, essendo anzi necessariamente richiesto da questa stessa successione, già da sempre inclusa come tale e cioè come infinita "diacronia" del sopraggiungente, *entro l'infinita concretezza non sopraggiungente del Tutto*, necessariamente implicante come tale un insuperabile *residuo infinito sovrastante* rispetto al "divenire" infinito dell'apparire finito. Cioè a dire: come il Tutto/Gioia infinito e concreto, unitamente dunque alla totalità infinita della Gloria, «*include* come parte infinita la Gioia che sovrasta la terra» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 587), così il Tutto/Gioia infinito e concreto *senza* la (=distinto dalla) totalità infinita della "storia della Gioia" in quanto Gloria (oltre che la "storia del dolore") è appunto la Gioia che sovrasta la terra (quello che s'è detto *infinito residuo sovrastante*). Ma si badi: "senza", *riferito al suo primo apparire*: giacché nel suo *continuare* ad apparire, da parte di tutte le fasi della storia della Gioia (= Gloria), oltre che, nel suo *ri-apparire*, da parte della storia del dolore, entrambe – conservate "in carne ed ossa" – *non mancano* nel Sovrastante. In tal senso, rispettivamente,

Noi trascendiamo infatti la nostra stessa finitezza.

Noi *siamo* il luogo inaccessibile [= il Tutto, *in quanto tale sovrastante*: v. note 66 e 78] alla nostra finitezza, ossia al cerchio finito dell'apparire in cui ogni esser Io del destino consiste. Noi siamo la Gioia. Proprio per questo noi siamo la Gloria. E il luogo inaccessibile è a sua volta infinito, anzi è la forma assoluta dell'infinità. Infatti, in quanto luogo inaccessibile è l'apparire del Tutto, cioè l'oltrepassamento eternamente compiuto della totalità delle contraddizioni del finito (cioè degli eterni finiti), esso include, come oltrepassato, il dispiegamento infinito della terra [v. nota 78, precisazione]; e in quanto tale dispiegamento è un'infinità di dispiegamenti […], il luogo inaccessibile della totalità dell'essente è un'infinità di infinità[69].

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, che è la più luminosa, alle infinite luci che all'infinito la illuminano[70]

Quanto detto (troppo sinteticamente rispetto, in particolare, al formidabile dispiego della grande trilogia *La Gloria*, *Oltrepassare* e *La morte e la terra*) vale qui come la premessa indispensabile di un *problema* che si viene a delineare e che Severino per primo pone in luce.

È stato, crediamo, sufficientemente chiarito che l'infinita concretezza del Tutto «rimane al di là di ogni infinito dispiegamento della terra e dunque dell'Immenso della terra che salva […] [sì che] la Gioia che sovrasta ogni terra è destinata a mantenersi all'infinito in questo suo sovrastare»[71]. Il che significa, ribadiamo, che

quando la terra isolata tramonta e sopraggiunge la terra che salva, tramonta l'isolamento del destino […] dalla terra che salva, ma non tramonta l'isolamento del destino […] dall'inesauribile concretezza del Tutto. 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[72].

---

continuando ad apparire e ri-apparendo bensì *anche* come non-incluse nei nuovi, eterni contesti, *ma non solamente* come non incluse – secondo come sono apparse la prima volta: v. nota 78.

[69] E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 161. S'è già detto più volte (cfr. note 52, 53 e, in particolare, 60) circa la nostra convinzione che il "cristianesimo" (nel suo volto tradizionale agostiniano-tomistico, ma anche, e soprattutto, "mistico", si pensi ad esempio a Eckhart, ma non certo esclusivamente) rappresenti, nella follia, il più alto presagio del destino (l'«*alter ego* folle del destino»: cfr. F. Farotti, in AA.VV., *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici,* University Press, Padova 2021, pp. 129-40). In merito a quest'ultima citazione di Severino (per dir solo di questa), e cioè al tema dell'Inaccessibile, si pensi a Isaia: «Veramente tu sei un Dio nascosto» (45, *15*) o a san Paolo, per il quale Cristo «è l'immagine del Dio invisibile» (*Col*, 1, *15*) o a san Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai visto» (*Gv,* 1, *18*); «Nessuno ha mai visto Dio» (1Gv, 4, *12*).

[70] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 561. «Dio ha un essere sovreminente, così egli supera ogni conoscenza» (Meister Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2016, p. 23). Si pensi anche al "concetto" di Dio come "Lontanovicino" di Margherita Porete: quando l'anima è davvero *libera* – nel *distacco* più radicale – allora essa «cade, dice Amore, in uno sbalordimento chiamato "niente pensare vicino al Lontanovicino (*nient penser du Loingprés de pres*)"». Straordinaria figura di mistica, bruciata come eretica sul rogo a Parigi nel 1310, a causa del suo (unico) formidabile libro (che influenzò, a quanto pare, il grande Eckhart) *Lo specchio delle anime semplici* (trad. it. a cura di M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2018; la citazione è a p. 299). Sul decisivo tema del *distacco* (al centro del pensiero di Eckhart, ammirato e meditato da Hegel e Heidegger), si consideri questo vertiginoso presagio (del destino) di S. Weil: «È il distacco [dalla volontà dell'Io piccolo] a rendere [a lasciar apparire] eterne tutte le cose» (*Quaderni,* IV, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2005, p. 322).

[71] E. Severino, *Oltrepassare,* cit., pp. 586-7.

[72] *Ibid.,* pp. 680-1.

La nuova configurazione *sembrerebbe* allora riproporre su di un piano superiore il "dualismo" (un termine pericolosamente equivoco in regime di eternità "severiniana"), ancora in qualche modo presente sino a *Destino della necessità* (in cui il tramonto del nichilismo – della terra isolata dal destino – *è solo una possibilità*), fra "mondo" e "Dio" (=fra isolamento dal destino, sia pur in seno al destino, inconscio dell'isolamento stesso da un lato, e il Tutto/Gioia del destino in quanto superamento già da sempre avvenuto della totalità delle contraddizioni dall'altra) nella forma del rinnovato rapporto fra Gloria *e* Gioia e cioè, per meglio dire, fra *Gloria della Gioia* e *Gioia sovrastante* (nel *duplice* significato: v. nota 66). Fra due momenti dunque *della Gioia stessa dentro di sé* (nella misura in cui la "Gioia", in quanto assoluta Interezza Sovrastante – nel *secondo* dei due significati di nota 66 –, è in concreto la sintesi fra l'infinito *movimento* finito della propria Gloria e l'infinito "residuo" sovrastante ogni "terra": quest'ultimo essendo il primo dei due significati di nota 66). Come a dire: di "Dio" dentro di sé – e cioè di "Io" dentro di sé (di me).

Poiché se è vero che ogni problema è tale in relazione al sopraggiungere della terra (con la precisazione che, quanto al *fondamento o persintassi*, ciò vale solo rispetto alla veste *linguistica* di un certo tratto aporetico, come tale concettualmente già da sempre compiuto, onde il risolvimento linguistico risolve un originariamente risolto: v. nota 57), sì che è contraddittorio, cioè negazione dell'esser sé, che esistano problemi che non riguardino ciò che appartiene alla terra, sulla base della relazione necessaria fra Gloria e Gioia sembrerebbe tuttavia legittimo obiettare «che, essendo impossibile che l'apparire infinitamente concreto del Tutto (ossia del Tutto nella sua relazione a ogni sua parte) [=Gioia] sopraggiunga nell'infinita costellazione dei cerchi finiti del destino [=Gloria], i problemi relativi a ciò che è impossibile che sopraggiunga sono destinati a rimanere senza risposta»[73]. A rimanerlo da sempre e per sempre

Può sembrare allora, stavamo dicendo, che sul filo di questo rilievo si finisca per sancire, nonostante tutto, un assurdo *spezzamento* dell'Essere in se stesso, costituito da due dimensioni incomunicanti, ma entrambe – sul fondamento del destino – assolutamente irrinunciabili: *da una parte* l'infinito movimento della Gloria, incontrovertibile per il teorema citato: impossibile, perché contraddittorio, un oltrepassante inoltrepassabile (oltre che sulla base della "nuova" fondazione della Gloria: v. nota 55, seconda parte); *dall'altra* l'assoluta concretezza della Gioia dell'apparire infinito, necessariamente richiesta come Compiutezza dell'esser sé del destino, da sempre sovra-*stante* l'apparire finito di ogni terra (dolorosa e gloriosa). La contraddizione C importa cioè un toglimento mai concluso, il quale è del resto eternamente manifesto come movimento non nichilistico ENTRO il toglimento da sempre compiuto (che non significa "fatto" o "eseguito", ma *perfetto*) di ogni contraddizione. Ora se i "due" momenti sono in relazione fra loro – negarlo sarebbe la quintessenza dell'assurdo –, sembra allora inevitabile ammettere che, per la *medesimezza* loro, non possono esistere problemi per sempre destinati a non aver risposta (ma allora la Gloria esaurirebbe contraddittoriamente l'Inesauribile); e se invece proprio a questo sono destinati, allora l'Inesauribile, tutelato come tale, proprio perciò si invola "altrove" rispetto alla Gloria che non lo raggiungerà mai, onde la medesimezza è negata e così la loro relazione.

Si potrebbe dire: lo "spezzamento" fra *storia del Dolore* (="mondo") e Gioia (ancora possibile sino a *Destino della necessità*) è diventato (a partire da *La Gloria*) "spezzamento" fra *storia della Gioia* (="Gloria") e Gioia. Che è dire fra l'infinito (*movimento* dell') apparire *finito* dell'infinito (Gloria) e l'infinito (*stante* dell') apparire *simpliciter* dell'Infinito (Gioia). Anche: fra l'infinito apparire finito *per sé* (del "divenire") della Gloria e l'infinito apparire *in sé* della Gioia – *il quale però, assolutamente parlando, è anzi il più luminoso per sé* (ancorché non lo sia rispetto a qualsivoglia apparire finito, glorioso che sia, di cui è l'Inconscio).

[73] *Ibid.,* p. 585.

Ma non si è forse già così risposto (implicitamente) all'obiezione?

Nessuna interruzione o dualismo (lo "spezzamento") fra i "due" ambiti: i problemi destinati a restare senza risposta nell'infinito apparire finito dell'Infinito, *già da sempre hanno la loro risoluzione nell'Infinito sovrastante simpliciter*, «fonte e fondamento della "vita eterna"»[74] e dunque *anche* (per questo "anche", v. nota 78 e nota 68, finale) nel *sovrastante*, come *parte residua* infinita (v. nota 66) dell'*assolutamente* infinita e sovrastante «attualità suprema»[75] o, che è lo stesso, dell'infinitamente concreto «apparire assoluto»[76] (inclusivo, in quanto assolutamente Assoluto, della *totalità infinita*[77] della Gloria della terra che salva e, appunto, dello stesso *residuo* infinito di Gioia "trascendente"[78]: il "sovrastante", daccapo, nel primo dei due significati di nota 66, riguardante l'infinità di determinazioni destinate a non apparire mai come "terra"). La "volontà" (necessità!) del destino eternamente richiede la propria finitezza (per il teorema della Gloria) e la propria interezza (per l'incontrovertibilità dell'esser sé): il movimento (non nichilistico) infinito del *per sé* finito e il *non-sopraggiungente* Stante Infinito del *per sé* assoluto (*inconscio/in sé* rispetto a ogni *per sé* finito). Onde Io – così può e anzi deve dire ogni Io del destino – *sono la Trascendenza stante della mia stessa finitezza in "divenire"*. «Nella verità della sua essenza – cioè nel suo esser già da sempre oltre l'uomo (e oltre ogni Dio) – l'uomo *è* già da sempre la Gioia da cui è sovrastato, e proprio per questo *esserlo*, che non è l'apparire di ciò che tale essenza è (l'apparire che dia fondo all'infinita concretezza della Gioia), proprio per questo questa essenza è destinata ad apparire come Gloria della Gioia, cioè come l'infinito concretarsi dell'infinita concretezza del Tutto»[79].

NOTA: Gloria e Gioia: la domanda e la risposta. Una perplessità

Come sempre le obiezioni al destino e le aporie più vertiginose in merito sono portate allo scoperto non dai critici di Severino (spesso fuori strada e pronti ad attaccare le *conseguenze*, anziché discuterne – come si dovrebbe – le premesse), ma da Severino stesso.

---

[74] *Ibid.,* p. 587.

[75] E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 64.

[76] E. Severino, *Oltrepassare,* cit., p. 476.

[77]Espressione autocontraddittoria, sinché gli elementi infiniti di tale insieme sono concepiti (nichilistico-matematicamente) «come tra loro isolati», dunque «come qualcosa a 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 il molteplice infinito […] non è separato dal significato *totalità infinita* [in questo caso, della Gloria nel suo "movimento" eterno] e dalle altre determinazioni persintattiche della totalità infinita [della Gloria], allora è contraddittorio che a ciò che appare come totalità infinita [della Gloria] si possa aggiungere un'altra o altre terre [della salvezza]. "Totalità infinita" è un che di contraddittorio solo se si separa la forma [persintattica] dal contenuto [iposintattico] della totalità infinita» (*Ibid.*, pp. 481-2).

[78] Il quale include bensì "tutto" (eternamente conservato "in carne e ossa"); ma, in quanto infinito *residuo* sovrastante, non è a sua volta l'Intero assolutamente e concretamente tale. Giacché come tale, includendo la totalità (del "passato"), non la include come *non inclusa simpliciter*, e cioè come essa, *da sola*, si è presentata via via al "presente". Una differenza ineliminabile, questa, *fra apparire e riapparire*, che non toglie, sì anzi tien ferma l'identità del contenuto (che appare *e riappare*), *variando esclusivamente il contesto*: altro – è l'esempio per eccellenza – l'errore che appare come verità (=altro la terra isolata in quanto tale), altro *questo stesso errore* che riappare: *proprio come tale* (altrimenti la verità non ne sarebbe la negazione) e *insieme* come incluso nella verità che appunto lo nega. «Nel contesto del suo esser isolata dal destino della verità, la terra è diversa dalla terra isolata che appare nel contesto del destino […] un *duplice* riapparire: una sfera inscritta in una sfera più ampia. La sfera inscritta è la terra isolata *quale essa è in sé e per sé*; la sfera più ampia è il contesto costituito dalla terra che salva e in relazione al quale si trova la terra isolata» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit. pp. 180 e 182; v. *ivi* cap. XI e, sullo stesso tema, E. Severino, *Oltrepassare*, cit., cap. V, § 3). (L'errore che riappare – nulla avendo a che vedere col diventar altro – è sì dunque incluso *anche* come non incluso, ma appunto: la differenza di contesto implica e consiste proprio in questo "anche": v. nota 68, finale).

[79] *Ibid.,* p. 587.

Questo caso, già ne parlavamo, non fa eccezione.

Come risponde all'auto-obiezione? (La risposta da noi appena data sembra infatti prestare il fianco alla contro-obiezione per cui, se è vero che ogni problema è tolto nell'Apparire assolutamente concreto e infinito, è però anche vero che la non-soluzione/problema resterebbe come tale inoltrepassabile nell'infinitezza *finita* della Gloria, in quanto tale *separata* – se non nella forma, nei concreti contenuti – dall'Apparire infinito non-sopraggiungente. Costituendosi, per conseguenza – alla luce dei "due" teoremi di nota 55 (e rispettivamente) –, come verità ed errore *sub eodem* e/o come sopraggiungente inoltrepassabile).

Rispetto alla risposta data – nella quale (replicando preventivamente alla contro-obiezione), sia pur implicitamente, si tiene fermo che l'inoltrepassabilità della contraddizione in parola riguarda *la stessa* contraddizione C, in cui consiste la *verità* della Gloria, che non è perciò anche, *sub eodem*, errore, poiché fondata sull'impossibilità che il Tutto *simpliciter* sopraggiunga (v. citazione corrispondente a nota 84) –, ben più radicalmente, Severino giunge addirittura a *negare* che i cerchi siano attraversati da problemi e domande che resteranno in eterno senza risposta. Infatti, egli rileva, «all'essenza della domanda, in cui il problema consiste, appartiene l'attesa della risposta»[80], ciò che vale anche all'interno dell'isolamento. «In quanto poi la domanda appartiene al cerchio della verità del destino, dove appare che la terra accade secondo necessità, l'attesa non è il semplice riconoscimento della "possibilità" di una risposta che può giungere come non giungere, ma è l'apparire della destinazione della domanda alla risposta, è l'apparire della necessità che la terra conduca con sé la risposta»[81]. Sì che «un "problema" relativo a determinazioni destinate a non appartenere alla terra […] è appunto un'attesa che non è attesa; ossia non è un problema»[82].

Ed ecco allora la conclusione di Severino (cui fa seguito una precisazione di cui diremo appresso):

> Tale costellazione [dei cerchi] non è dunque in attesa della risposta a un'infinità di problemi che resterebbero senza risposta perché l'infinita concretezza del Tutto rimane al di là di ogni infinito dispiegamento della terra e dunque dell'Immenso della terra che salva, degli infiniti altipiani della Gloria della Gioia e del dispiegamento infinito della risposta. Nella costellazione dei cerchi del destino ogni attesa è destinata a veder giungere l'atteso, ogni problema la soluzione, ogni contraddizione ciò la cui assenza implica la contraddizione, ogni dolore e ogni morte la salvezza dal dolore e dalla morte[83]

Apriamo a questo punto una lunga parentesi.

La Gloria in quanto terra che salva è un sopraggiungente, ma al tempo stesso, si sta dicendo, essendo un infinito cammino è inoltrepassabile. Si tratta della contraddizione C della Gloria, cui non pare applicabile il "doppio" teorema consistente nel "centro della storia autentica del mortale" (o "nesso necessario centrale": cfr. nota 60), e nel teorema della Gloria. È quello che in *Oltrepassare* (pp. 613-5) Severino sostiene. (Infatti, come detto, *si potrebbe obiettare* che è contraddittorio che la Gloria si mantenga all'infinito nella contraddizione, essendo tuttavia la "verità assoluta" della

[80] *Ibid.,* p. 585.

[81] *Ibid.,* p. 586.

[82] *Ivi.* «Questo, anche se ogni risposta, dopo essere apparsa, dispiega lungo un percorso infinito il proprio significato concreto» (*ivi*). Sì che ogni domanda è sì destinata a ricevere la propria risposta, tuttavia – è l'essenza della contraddizione C – tale risposta «si dispiega a sua volta lungo un percorso infinito» (*ivi*), sempre più concreto, non risolvendosi mai in totalità (all'interno del proprio *essere* così "risolta" da sempre e per sempre). Oppure: essendo bensì, come tale, una *totalità infinita* (appunto in quanto Gloria: cfr. nota 77), ma questa, a sua volta, non è la Totalità infinita *simpliciter* (=il Tutto concretamente tale), di cui è "parte", ma il Tutto in quanto (=in relazione alla) *storia* della Gioia (=Gloria). *Totalità infinita* della Gloria come storia della Gioia, *al di là* del dispiego della quale (dunque di ogni risposta) STA l'ambito destinato a non appartenere alla sopraggiungente terra che salva (=a non apparire mai nei cerchi finiti) e cioè alla stessa Gloria della Gioia: l'infinito Residuo sovrastante (la *totalità infinita* del Residuo sovrastante, a sua volta "parte" dell'infinita Totalità *simpliciter*).

[83] *Ivi.*

costellazione infinita dei cerchi; oppure, che è in fondo lo stesso, che la Gloria della terra che salva è un sopraggiungente inoltrepassabile).

Ma appunto Severino ritiene l'obiezione *impropria*, perché la contraddizione in cui si mantiene la Gloria è la contraddizione C (secondo quanto già rilevato poco sopra come risposta alla contro-obiezione).

Mentre per la contraddizione della "storia dell'Occidente" l'essere e il non essere *sub eodem* la "verità assoluta" dell'Occidente è qualcosa di contraddittorio (impossibile, inesistente) – mentre cioè il contenuto di questa contraddizione è il contraddittorio –, invece, per la contraddizione C della Gloria, il suo essere contraddizione e, insieme, la "verità assoluta" della Gloria non è qualcosa di contraddittorio, cioè di impossibile e di inesistente[84].

Poi però, in *Testimoniando il destino* (cap. VIII, § 4), Severino estende l'applicabilità del "nesso necessario centrale" a ogni forma di storia, «poiché "Storia" è sia la terra isolata sia la terra che salva e che oltrepassa la terra isolata – poiché ogni "Storia" è ogni forma del sopraggiungere e dell'oltrepassare, ossia ogni forma della terra»; in guisa che «quel "nesso necessario" non sussiste solamente tra i contenuti del materiale storico che appare nel cerchio originario del destino [al di qua del tramonto del nichilismo, nell'isolamento], ma sussiste anche in relazione all'apparire di ogni contraddizione della terra, quindi anche in relazione all'apparire della contraddizione C nella terra che salva dalla contraddizione normale».

In tal modo, diremmo, l'aporia in questione si presenta rinforzata, giacché, se già esiste il problema per cui, in quanto sopraggiungente, la Gloria si rivela un inoltrepassabile – ciò a cui si cercava di replicare fondando tale inoltrepassabilità sull'*impossibilità del destino* e cioè che il Tutto *simpliciter* sopraggiunga (e a cui qui sopra Severino replica sottolineando che la contraddizione C della Gloria non va scambiata con una contraddizione *normale*) –, sulla base del "nesso necessario centrale" esteso anche alla terra che salva, segue che, in quanto contraddizione (C), dunque finitezza *inoltrepassabile*, la *sopraggiungente* Gloria non può non presentarsi – contrariamente a quanto sostenuto in *Oltrepassare* – come un essente *contraddittorio* e cioè come verità ed errore *sub edoem*: contraddizione *normale*.

Per prevenire l'inevitabile l'affermazione del carattere di contraddizione *normale* a carico della contraddizione C della Gloria, già in *Dike* (cit. pp. 291-4: pubblicato nel 2015, mentre *Testimoniando il destino* è del 2019), Severino – mantenendo ancora implicito il contenuto qui sopra citato e cioè che il teorema circa il "nesso necessario centrale" riguarda *ogni* storia (quindi anche la storia della Gloria della terra che salva) –, dopo aver richiamato il senso dell'assillante aporia, ritiene di poterla sciogliere smascherando «un fraintendimento del senso della definitività della salvezza apportata dalla terra che salva». La terra che salva è infatti un *sopraggiungente*, ma una volta oltrepassato l'isolamento «non solo non ha bisogno di permanere (ossia non lo implica), ma lo esclude. Ciò significa che anche la terra che salva è essa stessa oltrepassata».

Non si può negare un certo sbalordimento nel leggere ciò!

Ma sentiamo come Severino motiva questa tesi.

La terra che salva dall'isolamento della terra è […] necessariamente oltrepassata *da una diversa forma di salvezza*: quella che salva all'infinito [nella differenza, tuttavia – diciamo – permanendo come "salvezza"] dalla contraddizione che avvolge il finito dopo che il finito è stato salvato dalla contraddizione della terra isolata. E, proprio per questo, tale diversa forma di salvezza è *un'infinità di diverse forme di salvezza* [sì che, ribadiamo, la "salvezza", sostrato permanente comune alle diverse forme che la specificano, continua a

[84] *Ibid.,* p. 614.

permanere], ognuna delle quali è necessariamente oltrepassata da un'altra. Se infatti esistesse un'unica forma di salvezza, diversa dalla salvezza dall'isolamento della terra, tale forma sarebbe un sopraggiungente e, insieme, un infinitamente permanente [=sarebbe la contraddizione *normale* rilevata nell'aporia] […] Questa infinità di diverse forme di salvezza è l'infinità dei modi in cui sono oltrepassati i modi infiniti secondo cui la contraddizione C si costituisce.
Come è necessario che la forma di salvezza in cui consiste la terra che salva sia diversa dalla forma di salvezza in cui consiste la terra che oltrepassa all'infinito la terra che salva, così è necessario che la terra in cui consiste questo oltrepassamento infinito non sia una dimensione *omogenea* (che pertanto sarebbe una permanenza inoltrepassabile e dunque un che di impossibile [in quanto verità ed errore *sub eodem*: contraddizione normale]), ma una molteplicità infinita di forme di salvezza diverse fra loro. Appunto per questo, in *Oltrepassare* (pp. 696-7) si dice che "la terra che salva è un insieme di infiniti […] Come apparire degli infiniti altipiani della Gloria della Gioia, la terra che salva è l'apparire dell'infinità di modi in cui appare il Tutto infinitamente concreto". Gli infiniti altipiani della salvezza sono appunto le infinite forme di salvezza diverse tra loro. Ognuno degli infiniti cerchi del destino è l'aprirsi al sopraggiungere di queste forme infinite della salvezza.

La sorpresa per noi continua e anzi cresce, avendo imparato proprio da Severino a non perdersi nominalisticamente nelle differenze (tuttavia senza disconoscerle come tali), guardando anzitutto alla loro identità di fondo. Laddove, in questo caso, pare si abbiano occhi solo per l'eterogeneo e non, insieme, per l'inevitabile *omogeneità* sottesa alle differenze. Ove è chiarissimo, diremmo, che, per diverse che siano le forme di salvezza, sono tutte identiche come "salvezza": tante salvezze, un'*unica* salvezza – che permanendo all'infinito, si costituisce allora proprio come l'impossibile, perché contraddittorio, sopraggiungente inoltrepassabile (verità ed errore *sub eodem*). (Non a caso Severino, nonostante tutto, parla al singolare: "la terra che salva è un insieme di infiniti…"). E siamo daccapo.

La nostra (modesta) proposta di risoluzione della pesante aporia consiste nel concepire la "salvezza" (in senso lato, trascendentale) come un permanente/non sopraggiungente *in quanto determinazione persintattica*. E cioè come una delle non sopraggiungenti determinazioni (formali) appartenenti alla struttura originaria (cioè allo sfondo). Onnipresente, dunque, anche nel sottosuolo del sottosuolo nichilistico (inconscio dell'inconscio), in cui la terra che sopraggiunge, pur isolata, è originariamente coinvolta nella salvezza (di cui, nonostante tutto, è espressione) e cioè nel toglimento della contraddizione (basta che una voce si levi ed è tolta una, minima che sia, contraddizione). Dunque l'identità trascendentale di *ogni* forma di salvezza: queste sopraggiungenti e perciò non permanenti (immancabilmente oltrepassate dunque e, con il tramonto del nichilismo, non abbandonate all'oblio nemmeno temporaneamente), quella invece, come tratto dello sfondo, permanente *simpliciter*. (Un permanente non sopraggiungente – mentre ogni sopraggiungente non permane se non come oltrepassato). Ove l'altra faccia della "salvezza" trascendentale – stante il cammino infinito necessariamente richiesto per l'impossibilità (*persintattica*, ma è la stessa cosa) che l'Infinito sopraggiunga concretamente («l'impossibilità del destino»[85]) – è inevitabilmente la "mancanza" (all'infinito, dei contenuti rispetto alla forma). Questa, la radice della contraddizione C della Gloria (e di ogni contraddizione normale); onde il teorema della Gloria e il "nesso necessario della storia" sono correttamente applicabili agli infiniti *contenuti* (agli infiniti altipiani: le differenti salvezze, sopraggiungenti), non alla *forma* ("la terra che salva": in quanto non sopraggiungente).

In altre parole: la terra pura contrastata dall'isolamento a suo modo è già – nel suo essere in sintesi con la totalità della persintassi – *terra di salvezza*. Vale a dire che la salvezza è già qui e ora – e sempre – al fondo dell'errore e dell'orrore più aberranti. Qui, cioè, il "paradiso". Ancorché nel modo dell'inconscio più profondo dell'"inferno". In questo senso la salvezza non sopraggiunge: *è*, *sta*. È costante persintattica che esprime la propria nascosta *Gloria* nell'oltrepassamento incessante di ogni

[85] E. Severino, *Destino della necessità,* cit., p. 597.

evento sopraggiungente, dunque nell'incessante toglimento della contraddizione C (inclusiva della normale). Ciò che sopraggiunge – ognora oltrepassato – non è *la* (Gloria della) salvezza, ma i suoi *modi* e cioè le infinite *terre* della salvezza, che la individuano: già a partire – come pura terra inconscia – dal loro stesso esser contrastate dall'isolamento e, soprattutto, dopo il tramonto di questo, dalle terre della salvezza esplicita: gli "infiniti altipiani della salvezza" (*Oltrepassare,* pp. 696-7).

In tal modo si possono forse accordare *Oltrepassare* e *Testimoniando il destino* (recuperando al tempo stesso lo strano pluralismo senza identità di *Dike*): *nel primo*, si dice infatti che la contraddizione C della Gloria non va trattata come *normale*, sì che l'esser contraddizione e verità, da parte della Gloria, non è qualcosa di contraddittorio e impossibile: il che è vero guardando alla forma trascendentale in quanto salvezza/mancanza, che – secondo la nostra proposta – non è un sopraggiungente: dunque una contraddizione strutturale richiesta dal destino stesso *in quanto infinito apparire finito dell'Infinito* e cioè in quanto impossibilità che l'Infinito concreto sopraggiunga *in quanto tale* e cioè anche nel modo dell'infinità degli infiniti contenuti suoi; *nel secondo* si rileva che il sopraggiungere dei vari modi in cui la salvezza si individua via via, è pur sempre "Storia", dunque "terra", cui è inevitabilmente applicabile il "doppio" teorema in questione, onde ci sarebbe contraddizione *normale se* (per assurdo) uno degli altipiani della salvezza suggellasse definitivamente il cammino: ciò che si deduce appunto come impossibile.

Ma allora non c'è nessun "sopraggiungente inoltrepassabile": non la forma (la salvezza/mancanza: la contraddizione che appartiene allo sfondo e in cui consiste la struttura stessa dell'insuperabile contraddizione C), che non sopraggiunge; nemmeno i contenuti sopraggiungenti, tutti oltrepassabili. (Ciò che appunto e daccapo non riguarda la forma, che è inoltrepassabile ma senza contraddizione, appartenendo alla struttura trascendentale dello sfondo). Di qui il significato "preventivo" (rispetto all'estensione del teorema espresso dal "nesso necessario centrale" a *ogni* storia, in *Testimoniando il destino*) dell'esorbitante *pluralismo disomogeneo* di *Dike* (part. pp. 293-4), implicante che nessuna delle forme specifiche e differenti della salvezza – i contenuti – sia inoltrepassabile. Restando tuttavia ferma – ribadiamo – la necessità di affermare l'innegabile Omogeneità di fondo, la cui permanenza (secondo quanto detto) lungi dal negare l'esser sé (costituendosi come contraddizione normale), ne è necessariamente implicata (in quanto appartenente, come struttura della contraddizione C, allo sfondo in quanto sfondo).

Infatti l'Apparire infinito, assolutamente assoluto è l'eterno toglimento di tutte le contraddizioni, *solo* in quanto tutto quello che se ne differenzia – dunque anche l'infinito cammino della Gloria – è contraddizione (normale e C) ancora e all'infinito non tolta: ciò che, ribadiamo, non nega l'esser sé, ma gli appartiene, stante che il non-sopraggiungente Apparire infinito della totalità dell'essente è appunto sé (non-sopraggiungente) e non altro da sé (cioè sopraggiungente). Sì che la contraddizione della salvezza/mancanza, in quanto tratto persintattico, esprimendo infine (e anzi originariamente) l'impossibilità del proprio oltrepassamento formale, «esclude l'impotenza della negazione della contraddizione. La volontà [=necessità] del destino eternamente vuole ed è la propria finitezza e l'interezza [sovrastante la totalità infinita del finito apparire glorioso] della Gioia»[86].

L'unica contraddizione insuperabile – la contraddizione C della Gloria – *non* riguarda perciò un sopraggiungente inoltrepassabile: in quanto tale *sub eodem* verità ed errore (coinvolgesse la stessa terra che salva, dunque un'*apparente* contraddizione C, il cui contenuto sarebbe un essente contraddittorio: impossibile e inesistente), *ma* esclusivamente quella che abbiamo detto *l'impossibilità del destino*, cioè il tratto persintattico – permanente incontraddittorio – in cui consiste la salvezza che è, insieme, "mancanza": espressione della necessità (persintattica) che il non-sopraggiungente Apparire infinito (nel secondo significato di nota 66), peraltro sopraggiungente sin

[86] *Ivi*.

dal primo incominciare ad apparire della terra (nel cerchio dell'Alba, come lo chiama Severino[87]), NON sopraggiunga mai *in quanto tale*, bensì sempre in forma relativa – anche quando, dopo il tramonto del nichilismo, è *esso stesso* ad apparire, in tutta concretezza, ma sempre *in relazione a* una certa parte dell'essere, dunque in forma *non mai assolutamente assoluta*.

Una volta risolta (forse) questa pesante aporia, *tuttavia una perplessità rimane*: com'è possibile, stante la più intima relazione fra Gloria della Gioia e Gioia sovrastante (*distinte* come momenti astratti dello Stesso, *identiche* in concreto[88]), che in quella non si "avverta" l'assenza (eterna) di questa? In tal modo, ci pare, ridando voce al rilievo critico citato, che avevamo cercato di smorzare (v. finale del paragrafo precedente) entro la consapevolezza (rivelatasi però insoddisfacente) che i problemi per sempre senza risposta (di cui Severino nega l'esistenza), *la risposta anche ce l'hanno da sempre*, ancorché su di un piano *diverso*: non certo nel modo dell'autocontraddittorio *totaliter Alter*, sì anzi proprio del *Medesimo*, in quanto *superluminoso fondamento ultimo* della propria stessa inesauribilità. E dunque non perché è *Alter*, ma perché *il destino è l'infinito apparire finito dell'infinito e, insieme, l'infinito apparire dell'infinito simpliciter* che non può (è l'impossibilità del destino), come concreta Totalità, apparire nel finito, onde, necessariamente richiesto dall'esser sé (su cui si fonda il "doppio" teorema citato: il teorema della Gloria e il "nesso necessario centrale di *ogni* storia"), già da sempre sussiste in sé e per sé e così (*gloriosamente*: v. nota 84) appare al di là di ogni dispiego della Gloria della terra che salva. Nessun dualismo, cioè, tentavamo di dire. *Salvo poi però* – ricapitolando – dover riconoscere, come infatti abbiamo ammesso, che questo "ricalco" nel cuore della Gloria – in Cielo, direbbe un cristiano (fra Cielo e super-Cielo) – del finale di *Destino della necessità*, non può essere accettato: se la contraddizione fosse oltrepassata esclusivamente nell'Apparire infinito e *non anche nel finito* (pur "glorioso"), il finito in contraddizione si costituirebbe come un sopraggiungente inoltrepassabile o, che è lo stesso, come verità ed errore *sub eodem*: contraddizione normale. Stante la *separazione*, quanto ai contenuti concreti – non quanto alla forma, che perciò resta astratta – del finito (daccapo: pur "glorioso") dall'infinito. (Se non fosse separato – ancorché non *simpliciter*: l'apparire della loro separazione infatti *li unifica* –, l'apparire del finito sarebbe insieme l'apparire dell'Apparire infinito, che invece è destinato a non sopraggiungere mai nell'apparire finito: appare il

[87] Cfr. *Oltrepassare*, cap. VI e *Storia, gioia*, Parte seconda, cap. II, in cui si mostra la necessità che l'inoltrarsi della terra nei cerchi (che deve avere un inizio, per escludere un impossibile passato infinito), non può accadere simultaneamente in una molteplicità di cerchi, bensì incominciando da un primo cerchio – il "cerchio dell'alba" –, per mostrarsi poi in un secondo – il "cerchio dell'aurora" – e poi in un terzo e così via. Questo, detto in breve, perché se è necessità che i cerchi siano diversi (cfr. *La Gloria*, cap. V e *Testimoniando il destino*, cap. VIII), il loro sfondo è tuttavia identico: è quindi impossibile che lo stesso sfondo implichi, destinazioni diverse, stante che «un'implicazione è necessaria proprio perché un'implicazione diversa è impossibile (autocontraddittoria)» (*ibid.,* p. 400). Laddove dunque la diversità in parola, necessariamente richiesta, sarebbe impossibile se la terra si inoltrasse «in un unico gesto» (*ibid.,* p. 391). Di qui dunque la *diacronia delle terre,* che «rende differenti le destinazioni [di ciascun cerchio] perché è necessario che la destinazione della seconda terra (la terra dell'aurora) includa quelle determinazioni per le quali essa è seconda e che non possono appartenere alla prima (la terra dell'alba). E altrettanto si dica della terza terra rispetto alla seconda e così via» (*Storia, gioia,* cit. pp. 150-1). (Il che non toglie che una volta apparsa la terra nel primo cerchio, non possa – anzi necessariamente debba (oltrepassando l'altrimenti inoltrepassabile attualità sopraggiungente della terra del primo) – apparire terra nel secondo e, una volta nel secondo, nel terzo ecc.).

[88] *Distinte* come momenti di quell'Intero che è ciascuna delle due *in quanto concreta unità di entrambe*, giacché come la "Gloria" è in concreto "Gloria-della-Gioia", così la "Gioia" è a sua volta in concreto "Gioia-della-Gloria": identità degli identici. Potrà dirsi allora che come la "Gloria", in quanto momento, consistente nell'*infinito dispiego* della terra, è "parte", altrettanto lo è la Gioia, in quanto *sovrastante* nel primo dei due significati chiariti (nota 66). Non si dimentichi infatti che anche il Sovrastante (in entrambi i significati) è "glorioso" (δοκεῖν, "apparire", "risplendere") e cioè che la Gloria appartiene anche a quella *parte* infinita della Gioia destinata a non apparire nella forma finita, giacché anch'essa, nel suo splendore, *appare*. Sì che *in questo senso* (in cui, *lato sensu* appunto, la Gloria *non* riguarda "solo" l'infinito dispiego del finito della terra che salva, laddove la "Gioia" includerebbe invece *sia* questo dispiego *sia* ciò che eternamente lo sovrasta in quanto residuo infinito), la Gloria non è una "parte" (sia pur infinita) della Gioia. Potremmo dire che il tema rispecchia, nelle sue vette estreme, l'essenza basica del destino in quanto *apparire dell'esser sé* – che è dire: Gloria della Gioia.

suo non apparire). Di qui l'argomentazione testé svolta, che se da un lato mostra l'inesistenza nella Gloria, se ben intesa, di un sopraggiungente inoltrepassabile, dunque di un essente che sia verità ed errore *sub eodem*, perciò contraddizione normale, dall'altro, stiamo dicendo, non scioglie la perplessità in merito alla citata tesi severiniana per cui la costellazione dei cerchi «non è in attesa della risposta a un'infinità di problemi che resterebbero senza risposta perché l'infinita concretezza del Tutto rimane al di là di ogni infinito dispiegamento della terra e dunque dell'Immenso della terra che salva, degli infiniti altipiani della Gloria della Gioia e del dispiegamento infinito della risposta». In guisa che «nella costellazione dei cerchi del destino ogni attesa è destinata a veder giungere l'atteso, ogni problema la soluzione, ogni contraddizione ciò la cui assenza implica la contraddizione, ogni dolore e ogni morte la salvezza dal dolore e dalla morte»[89].

E tuttavia – dice appunto la perplessità – la relazione (così intima e profonda!) fra i "due" piani come può non farsi "sentire"? Giacché, anzitutto, la "separazione" – fra la totalità della Gloria e la Gioia in quanto infinito residuo sovrastante – non va intesa nel segno (contraddittorio e impossibile) dell'assoluta alterità di questo da quella. Infatti, quanto alla forma, già dicevamo, non c'è separazione alcuna (=l'apparire della loro separazione *formalmente* unifica le due dimensioni "separate"). Il che significa che *i contenuti* dei due campi sono sì "separati", ma nel senso che quelli del secondo non appariranno mai nel primo, non che ne siano *totaliter alter*, ma anzi, appunto, *formalmente* identici. Di qui, appunto, la perplessità.

Stante infatti che la contraddizione C della Gloria (come l'abbiamo identificata) è insuperabile (senza rivelarsi contraddizione normale), com'è allora possibile che ogni attesa in essa sia destinata a veder giungere l'atteso (ogni domanda la risposta, ogni contraddizione ciò che la determina) *se non* (anche) nella scia infinita e in ultimo trascendente-non sopraggiungente dei medesimi? (Cfr. infatti nota 88, in cui si mostra che la "totalità infinita" *della Gloria*, non è la Totalità infinita *simpliciter*, che quella "trascende" essendone insieme la concretezza ultima). E dunque sempre più presenti, ma anche non mai totalmente (benché – daccapo – da sempre e per sempre inclusi nella propria stessa nascosta Presenza totale, in quanto sintesi di Gloria e Gioia sovrastante – assunte queste come momenti dell'Intero: v. nota 82). (Laddove, ribadiamo, ciò che permane, inoltrepassabile, non è questo o quel contenuto – questa o quella forma di salvezza –, sempre oltrepassati, ma la Forma stessa della salvezza *in relazione persintattica con l'impossibilità del destino circa l'apparire del Tutto concreto*: contraddizione C: costante sintattica in quanto infinita presenza dell'infinita "assenza"). "L'apparire della destinazione della domanda alla risposta", ci pare, non può non portare su di sé l'eterna traccia dell'eterna assenza di una Presenza (=dell'apparire *in sé* di una *residua* infinità di infinite presenze), in quanto tale "trascendente". Destinazione a una risposta inesauribile: sempre più (ma anche non mai) concreta in seno al *per sé* finito che gioiosamente si distende, ampliandosi, all'infinito; già da sempre compiutamente concreta nel *per sé* assoluto, in cui la Gioia consiste: *sovrastante* – e in questo senso *in sé* – rispetto a ogni più ampio *per sé* finito. La totalità *simpliciter* della risposta (a questo o quel problema: a ogni problema) non esaurendosi cioè come totalità infinita *della Gloria*, poiché si estende – *sia pur nel modo del non esser terra* – anche (e inevitabilmente, diremmo, per il necessario legame fra i "due" ambiti) alla totalità infinita *del Sovrastante* rispetto a ogni terra; e dunque, in ultimo, alla Totalità infinita *simpliciter* (Di cui la "totalità infinita" in cui consiste la Gloria è sì l'apparire, ma *relativamente* al dispiego totale della Gloria, non *simpliciter*).

La "trascendenza" della Gioia (nel duplice significato), ripetiamo, non può non "avvertirsi" – diremmo – nel cuore della Gloria (di sé stessa cioè, come molteplice infinito delle terre della salvezza o "storia della Gioia"): non può cioè non far sentire eternamente e all'infinito la propria (presente)

[89] E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 586.

assenza[90]. (In linea di principio, anche il beato cristiano – nell'orizzonte folle del diventar nulla e da nulla, e tuttavia in forma presaga – non potrà mai conoscere Dio come Dio conosce sé, e il suo "cammino celeste" in Dio – lasciatosi la fede alle spalle – "sperimenta" (=si crede sperimenti) gloriose dimensioni sempre più ampie e nuove, che tuttavia mai esauriscono l'Abisso di Gioia che pur proprio esse in ultimo implicano e in concreto sono[91]). Infatti, anche la contraddizione che compete alla Gloria della terra che salva è una configurazione del finito e dunque una forma di isolamento (o di separazione): «la concretezza dell'infinito non può apparire nemmeno nella Gloria del finito, che pertanto è isolato [non assolutamente, tuttavia] dall'infinito. E anche alla contraddizione che avvolge questa configurazione del finito compete un tratto essenziale del dolore, cioè l'esser qualcosa di rifiutato[92]; pur non essendo essa dolore, ossia ciò che è rifiutato all'interno della follia dell'isolamento della terra»[93].

Questo "dolore" (appartenente alla terra che salva), che in verità è non-dolore e che anzi è infine gioia (cfr. nota 93), è consequenzialmente inteso da Severino come *senz'altro* non-delusione (dunque come *appagamento*): in seno alla Gloria della Gioia non c'è spazio alcuno di *delusione* per domande per sempre prive di risposta. Infatti, scrive, la Gioia che sovrasta «non delude perché non è attesa»[94] e non lo è perché non ha natura di "terra", cioè di determinazione sopraggiungente.

Ed ecco la precisazione che anticipavamo sopra (p. 195).

In quanto sovrastante e inestinguibile rispetto alla Gloria della Gioia, il Tutto concreto implica con necessità «che una dimensione infinita di determinazioni (cioè di essenti) [il *residuo* infinito] sia una dimensione iposintattica che non è terra, ossia è impossibile che sopraggiunga nella costellazione dei cerchi»[95]. Il testo prosegue:

Qui si aggiunga che, essendo il problema esprimibile dalla formula "x è y?". Ed essendo impossibile che le determinazioni della concretezza sovrastante del Tutto appaiano nella Gloria della Gioia, la domanda "x è y?", in quanto riferita a tali determinazioni, è qualcosa di contraddittorio, perché le "variabili" x, y non possono

[90]Ma questa assenza *sui generis*, si può chiedere, in cui consiste la "presenza" del Sovrastante nel seno della Gloria, non è forse un sopraggiungente – da che sopraggiunge la terra nei cerchi del destino? E non è forse e daccapo contraddittorio un sopraggiungente inoltrepassabile? Ma – si risponde – non si tratta d'altro se non, di nuovo, della stessa *impossibilità che compete al destino* e cioè l'impossibilità (*non sopraggiungente*, persintattica, complementare alla salvezza trascendentale) che il Tutto sopraggiunga *come tale*, sì che, già dicevamo sopra, proprio «l'impossibilità dell'oltrepassamento della contraddizione [C] esclude l'impotenza della negazione della contraddizione» (*Destino della necessità,* cit. p. 597*)*, onde il destino è eternamente la propria "diveniente" finitezza e la propria immobile Interezza. (Riducentesi eternamente all'infinito in quanto Gloria della terra della salvezza, la Gioia resta all'infinito confermata come Interezza sovra-stante – a sua volta *gloriosa*: v. nota 88 – e, proprio perciò (=*su questo fondamento*: v. finale nota 66), come infinito *residuo* inesauribile, *al di là* di ogni terra che salva.

[91] Diceva un mistico spagnolo del XVI secolo, Fray Luis de Leon: «In Dio si scoprono sempre nuovi mari quanto più si naviga» –, dovendo perciò stesso ammettere, analogamente, un *al di là sovrastante* non mai esauribile (infiniti "mari" residui, come tali non mai scopribili), sul fondamento dell'*Infinito sovrastare simpliciter* di Dio (cfr. nota 66). Unitamente a un "divenire" (in Dio), in cui ogni oltrepassato, ben lungi dall'esser in qualche modo annientato, è conservato integralmente come tale in ogni spettacolo oltrepassante. E Meister Eckhart interpreta l'espressione paolina «alla gloria futura» (*Rm*, 8, 18) così: «perché sempre in divenire, sempre futura, sempre in compimento» (*I sermoni latini,* a cura di M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2019, p. 101).

[92] «Il dolore esiste solo come rifiuto del dolore; il dolore è rifiuto del dolore» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 546).

[93] *Ibid.,* p. 561. Un pensiero "oscillante", diremmo (giacché la volontà come rifiuto – oltre che in quanto tale – non ha più campo dopo il tramonto dell'isolamento nichilistico), che Severino chiarisce meglio in seguito: «Ma in quanto il dolore è voluto ["volontà" che è necessità] dal destino (ossia da ciò in cui consiste l'essenza dell'uomo), e poiché il dolore è tale solo in quanto è rifiutato […] e non in quanto è voluto [=saputo come destino], il "dolore" che col tramonto della terra isolata appare nei cerchi del destino non è dolore […] non solo non è dolore, ma è Gioia» (E. Severino,, *Storia, gioia,* cit., pp. 170-1). Anche: «come *pura* [= non in quanto fondamento della contraddizione normale] la contraddizione C non è dolore» (E. Severino, *Dike*, cit., p. 356).

[94] E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 587.

[95] *Ibid.,* pp. 587-8.

assumere alcun "valore" […] Poiché x e y non possono mostrare alcun significato (non possono mostrarsi come un significare che non sia la determinazione persintattica "determinazione della concretezza sovrastante"), la domanda "x è y?" chiede se qualcosa (x) che non mostra alcun significato sia qualcosa (y) che a sua volta non mostra alcun significato. Ma la domanda "x è y?" presuppone che x e y mostrino un certo significato, e quindi tale domanda presuppone l'affermazione che ciò che non mostra alcun significato mostri un certo significato. La domanda ha cioè un contenuto contraddittorio […] Affinché appaia che x è y è cioè necessario che appaia il contenuto specifico di x e y, ma se tale contenuto non può apparire la domanda "x è y?" è solo apparente, cioè non chiede alcunché, assume il non chiedere alcunché come chiedere qualcosa.
Tutto ciò significa che, in relazione alle determinazioni della concretezza sovrastante del Tutto, non esiste alcun problema […] e quindi non esiste nemmeno alcun problema che sia destinato a rimanere senza risposta[96]

Daccapo la perplessità sopra esposta: vero che l'apparire del significato *specifico* di x e y è destinato a non apparire (in quanto appartenente al Sovrastante) nell'apparire finito dei cerchi, ma ciò non significa certo che *nella sua specificità* non esista e non appaia nell'Apparire Infinito (in cui anzi necessariamente esiste ed appare già da sempre). Come può dunque non far *in qualche misura* problema in seno alla Gloria (*segnandola* perciò di "attesa" e "dolore" – *ancorché del tutto sui generis*) nel proprio esser di suo un *per sé*, inconscio (dunque un *in sé*) rispetto alla totalità infinita (ma non infinitamente infinita) del *per sé* finito della Gloria, *di cui è la compiutezza ultima*? Forse che questa *infinita specificità iposintattica che non è terra* non appartiene all'Interezza *del* destino e dunque, come traccia e segno, *a ogni grado della* Gloria della Gioia? Che perciò – diciamo – non può non essere *problematica* (pur nel suo splendore assoluto, ma non mai assolutamente assoluto) senza di essa, e cioè nella finitezza – per quanto sempre più immensa – del suo apparire, persino come "totalità infinita"! Il non apparire come "terra" da parte di infinite determinazioni sovrastanti specifiche *non può non* mancare a ciò che – amplissimo che sia – via via appare (e al suo stesso essere "totalità"). Non può non esservi presente come *traccia* e dunque come una presente assenza. La necessità stessa di non apparirvi (di non esser cioè terra) non può non esser eterno *segno* che, in essa terra, appare. Onde la non-terra sovrastante (=il Tutto infinito *simpliciter* medesimo cioè, *senza* la totalità infinita della Gloria: cfr. finale nota 68) che non può apparire come terra, alla terra – della salvezza anzitutto (ma anche alla terra isolata) – è necessariamente connessa: eterogeneità *relativa*, diciamo, che "segna" (eternamente) la Gloria – persino assunta come "totalità infinita" – come finitezza intrascendibile (dunque "attesa" e "dolore"), all'interno tuttavia del suo stesso esser da sempre identica alla Gioia medesima che la trascende, in quanto Totalità infinita *simpliciter*.

Come si è allora ammessa una dimensione del tutto *sui generis* di "dolore" (v. la citazione da *La Gloria*, relativa a nota 93 e il contenuto di questa stessa nota), così, ma è lo stesso, andrà riconosciuto, in seno al dispiego della Gloria, una permanenza (proprio perché *all'infinito* decrescente) di "delusione" a sua volta *radicalmente sui generis*. E proprio perciò, in verità (avendo alle spalle, conservato come oltrepassato, la totalità del dolore nichilistico), di *gioia* e *appagamento* all'infinito crescenti (ancorché non si tratti mai dell'Auto-appagamento Totale della Gioia in quanto tale, in cui, *al di là* di ogni mia stessa finitezza, "Io" pur consisto. (Ciò di cui il Dio autocosciente di Aristotele e di Hegel è la stracciata eco lontana; e di cui, comunque, "il più simile", entro la Follia della terra isolata, è costituito dal *presagio cristiano* – cfr. note 52, 53 e soprattutto 60 – circa l'infinita e inesauribile "esperienza celeste" da parte di un beato; che non consiste certo in una sempre più intensa letizia incessantemente minata dal dolore di non poter "conoscere" e "ammirare" *tutto* Dio, ma nel gioire di conoscerlo *e dello stesso non conoscerlo*: in Cielo il "dolore" è infatti *gioia* e la "delusione" *appagamento* – senza con ciò essere *senz'altro la Gioia stessa di Dio*). Un riconoscimento, diremmo, questo del *sui generis*, in cui (eternamente) consiste l'identità e la differenza – dunque *la relazione* –

[96] *Ibid,,* pp. 588-9.

fra i "due" piani (distinti come momenti astratti, identici in quanto ciascuno è in concreto l'unità di entrambi e perciò l'Identità inclusiva della differenza loro: cfr. nota 88).

A loro volta, invece, le pagine citate di *Oltrepassare* (part. 585-89), rintuzzando (per eccesso, ci pare) il rilievo critico in parola, giungono ad escludere *ogni* incidenza semantico-ontologica del Sovrastante sulla Gloria. In tal modo, ci pare, rischiando di scivolare da un lato – quello del Sovrastante – verso un inevitabile dualismo o "spezzamento", dall'altro – quello della Gloria – verso un "immanentismo" di ingiustificata compiutezza senza residui (entrambi i casi per altro, come è chiarissimo, assolutamente assenti in Severino).

Laddove a noi pare che le "due" dimensioni siano (da sempre e per sempre) Uno, intendendo in senso stretto (cfr. nota 88) la Gloria come movimento (ovviamente non nichilistico e con le dovute precisazioni implicate dal destino: su tutte, la conservazione *integrale e senza residui*, da parte di ogni oltrepassante, della totalità dell'oltrepassato) di dilatazione indefinitamente sempre più ampio, in cui l'"attesa" – dunque quel modo *toto genere speciale* del "dolore" e della "delusione" che, nella Gloria, è in verità *gioia e appagamento* (mentre nel "mondo" come ogni "gioia" illude, così ogni attesa duole[97]) – è esaurita e definitivamente soddisfatta *non mai* in seno allo stesso *pur gioioso* dispiego della Gloria (ancorché inteso come "totalità infinita"), ma nel *superluminoso Intero* (=la Gioia *in quanto tale*: che già da sempre lo avvolge e ne è il fondamento ultimo), in cui consiste l'*unità* dello stesso infinito movimento totale in parola (oltre che della "storia", come tale *finita*, della terra isolata: pre-ontologica e ontologica) e dell'infinito *residuo* inaccessibile e perciò sovrastante (il quale, proprio includendo la totalità del "passato" – che *riappare identico* come non più isolato –, proprio perciò non è l'Intero assolutamente tale o Totalità infinita *simpliciter*: v. nota 78).

(Se poi si chiedesse *perché* il Tutto infinito non risplende nella sua assoluta luminosità senza la necessità del suo infinito apparire finito, senza cioè l'astrazione in cui consiste il finito nel suo apparire *non mai assolutamente assoluto,* anche nelle forme di più ampio respiro ontologico ove è ormai la Gioia che appare in tutta concretezza, si risponde dicendo che

> 1)La struttura originaria è l'apparire incontrovertibile del sopraggiungere in essa (cioè nel cerchio dell'apparire che si struttura come struttura originaria) di certi essenti e non di altri – ossia il sopraggiungere di quegli essenti che nei miei scritti sono indicati dalla parola "terra"; 2) poiché tale struttura è insieme l'apparire della necessità che ogni essente, in quanto tale, sia eterno, ossia è l'apparire dell'impossibilità della "contingenza" dell'ente e della "libertà" delle "decisioni", è impossibile che il sopraggiungere della terra sia qualcosa che sarebbe potuto non apparire, e dunque il Tutto è "destinato" ad affacciarsi nel cerchio finito dell'apparire. Qui […] rispondere al "perché" significa mostrare la contraddizione che si costituisce qualora si neghi ciò di cui si vuol chiedere il perché[98]

Una risposta "negativa" – una necessità "negativa": *non sarebbe potuto non* accadere –, che lascia (attualmente) nel *problema* il correlativo risvolto positivo, al modo stesso in cui appare sì necessaria la connessione fra *questa* voce che si leva e *questa* neve che cade (sarebbe contraddittorio negarla), ma solo in via *negativo-formale*, restando (attualmente) nel problema la positiva *specificità* di tale necessità – e dunque la correlativa, positiva *specificità* della contraddizione in cui consisterebbe la sua negazione).

---

[97] Pure talvolta, proprio nel "mondo", in relazione a una donna che sta per diventare madre, si usa dire, oscuramente presaghi, che è in *dolce* attesa (a significare quanto meno la *fede* che non sempre e in ogni caso l'"attesa" implica, in quanto tale, dolore). (Tenendo qui da parte l'acutezza leopardiana, in cui il nichilismo si esprime nella forma più radicale e coerente, riservando *solo* all'"attesa" – icasticamente rappresentata dal "sabato" – l'unico modo, per altro del tutto ingannevole, di non sperimentare dolore, sì anzi "felicità").

[98] E. Severino, *Discussione con Vincenzo Vitiello,* in E. Severino, V. Vitiello, *Dell'essere e del possibile,* Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 25.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO (sant'), *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2015.
- 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.
- BONTADINI, GUSTAVO, *Conversazioni di metafisica,* I, Vita e Pensiero, Milano 19771,
- BLOCH, ERNST, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel,* a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.
- BUBER, MARTIN, *Il principio dialogico*, a cura di M. Poma, San Paolo, Milano 2014.
- 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, L'influenza *dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana,* Cedam, Padova 1961.
- CHIEREGHIN, FRANCO, *Rileggere la "Scienza della logica" di Hegel*, Carocci, Roma 2018.
- CONRAD, JOSEPH, *Heart of darkness,* Il Capitello, Torino 2001.
- CROCE, BENEDETTO, *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1951.
- CROCE, BENEDETTO, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1953.
- CROCE, BENEDETTO, *La storia come pensiero e come azione,* Laterza, Bari 1953
- CROCE, BENEDETTO, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1962.
- CROCE, BENEDETTO, *Postilla*, in LANCELLOTTI M., *Croce e Gentile,* Studium, Roma 1988.
- CUSANO, NICOLETTA, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla,* Mimesis, Milano-Udine 2011.
- DE CAUSSADE, JEAN-PIERRE, *L'abbandono alla provvidenza divina*, Adelphi, Milano 1989.
- DEL NOCE, AUGUSTO, *Il suicidio della rivoluzione,* Rusconi, Milano 1978.
- DI GIOVANNI, BIAGIO, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno,* Guida, Napoli 2011.
- DOSTOEVSKIJ, FËDOR, *I fratelli Karamazov,* a cura di A. Polledro, Garzanti, Milano 1974.

- 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.
- FAROTTI, FABIO, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano,* Pensa Multimedia, Lecce 2000.
- FAROTTI, FABIO, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo,* Penza Multimedia, Lecce 2001.
- 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.
- FAROTTI, FABIO, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo,* University Press, Padova 2021.
- GADAMER, HANS G., *Verità e metodo,* a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000.
- GENTILE, GIOVANNI, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Laterza, Bari 1921
- 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, *Filosofia dell'arte*, Sansoni Firenze 1950
- 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, *Educazione e scuola laica,* Sansoni, Firenze 1957
- GENTILE, GIOVANNI, *Guerra e fede,* Le Lettere, Firenze 1989.
- GENTILE, GIOVANNI, *Politica e cultura*, 2 voll. Le Lettere, Firenze 1990-1.
- 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.

- GENTILE, GIOVANNI, *Inediti sulla morte e l'immortalità,* Le Lettere, Firenze 2020.
- 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.
- GOGGI, GIULIO, *Al cuore del destino, Scritti sul pensiero di Emanuele Severino,* Mimesis, Milano-Udine 2014.
- HARTMANN, NICOLAI, *La filosofia dell'idealismo tedesco,* a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972.
- 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., *Lezioni sulla storia della filosofia,* a cura di R. Bortoli, Laterza, Roma-Bari 2020.
- 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., *Scienza della logica*, 2 voll. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2021.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Lettera sull'umanesimo,* a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1968.
- HEIDEGGER, MARTIN, *In cammino verso il linguaggio,* a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979
- HEIDEGGER, MARTIN, *Tempo ed essere,* a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980.
- HEISENBERG WERNER, *Mutamenti nelle basi della scienza,* a cura di A, Verson, Bollati Boringhieri, Torino 1960.
- HEISENBERG, WERNER (E. SCHRÖDINGER, M. BORN, P. AUGER), *Discussione sulla fisica moderna*, a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 1959.
- HEISENBERG, WERNER, *Fisica e filosofia,* a cura di G. Gignoli, Il Saggiatore, Milano 2008.
- 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.
- LUDWIG, EMIL, *Colloqui con Mussolini,* Mondadori, Milano 2000.
- MESSINESE, LEONARDO, *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino,* Città Nuova, Roma 1986.
- MESSINESE, LEONARDO, *Il paradiso della verità,* ETS, Pisa 2010.
- MESSINESE, LEONARDO, *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2021.
- MESSINESE, LEONARDO, *Né laico, né cattolico. Severino, la chiesa, la filosofia,* Dedalo, Bari 2013.
- NEGRI, ANTIMO, *L'inquietudine del divenire*, Le Lettere, Firenze 1992.
- 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, *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli, e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *L'Anticristo,* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1978.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Genealogia della morale*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1979.
- 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.
- 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.
- PLATONE, *Cratilo*, a cura di L. Minio-Paluello, Laterza, Roma-Bari 1975.
- PLATONE, *Teeteto*, a cura di M. Valgimigli, Laterza Rima-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.
- 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.
- RILKE, REINER MARIA, *Vita di Maria,* a cura di M. Specchio, Passigli, Firenze 2007.
- ROSENKRANZ, KARL, *Vita di Hegel,* a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966.
- SCHELLING. FRIEDRICH W. J., *Lezioni monachesi,* a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950.
- SCHOPENHAUER, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione,* a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969.
- SEVERINO, EMANUELE, *La struttura originaria* (1958), nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano 1981.
- SEVERINO, EMANUELE, *Studi di filosofia della prassi* (1962), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1984.
- SEVERINO, EMANUELE, *Legge e caso,* Adelphi, Milano 1979.
- SEVERINO, EMANUELE, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- SEVERINO, EMANUELE, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica,* Armando, Roma 1981.
- SEVERINO, EMANUELE, *Essenza del nichilismo* (nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano 1982.
- SEVERINO EMANUELE, *La filosofia contemporanea,* Rizzoli, Milano 1986.
- 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, *La bilancia. Pensieri sul nostro tempo,* Rizzoli, Milano 1992.
- SEVERINO, EMANUELE, *Declino del capitalismo,* Rizzoli, Milano 1993.
- 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, *Il destino della tecnica,* Rizzoli, 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, *La Gloria,* Adelphi, Milano 2001.
- EMANUELE, SEVERINO, *Oltre l'uomo, oltre Dio,* Il Melangolo, Genova 2002.
- SEVERINO, EMANUELE, *Dall'Islam a Prometeo,* Rizzoli, Milano 2003.
- SEVERINO, EMANUELE, *Nascere – e altri problemi della coscienza religiosa,* Rizzoli, Milano 2005.
- SEVERINO, EMANUELE, *Fondamento della contraddizione,* Adelphi, 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, *Immortalità e destino,* Rizzoli, Milano 2008.
- 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*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.
- SEVERINO, EMANUELE, *Macigni e spirito di gravità,* Rizzoli, Milano 2010.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia,* Rizzoli, Milano 2011.
- SEVERINO, EMANUELE, *Educare al pensiero,* La Scuola, Brescia 2012.
- SEVERINO, EMANUELE, *Capitalismo senza futuro,* Rizzoli, Milano 2012.
- 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, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo,* Rizzoli, Milano 2015.
- SEVERINO, EMANUELE, *Storia, gioia,* Adelphi, Milano 2016.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo,* Rizzoli, Milano 2017.
- SEVERINO, EMANUELE, *Attualismo e storia dell'Occidente*, Introduzione a G. Gentile, *L'attualismo,* Bompiani, 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 (e VITIELLO, VINCENZO), *Dell'essere e del possibile,* Mimesis, Milano-Udine 2018.
- SEVERINO, EMANUELE, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il dito e la luna,* Solferino, Milano 2022.
- SPIRITO, UGO, *L'idealismo italiano e i suoi critici,* Le Monnier, Firenze 1990.
- SPIRITO, UGO, *La vita come ricerca*, a cura di H. A. Cavallera, Luni, Milano 2000.
- TERESA DI LISIEUX (santa), *Storia di un'anima,* a cura di S. Torelli e D. Camerini, Ancora, Milano 1993.
- TESTONI, INES, *Il dio cannibale. Anoressia e cultura del corpo in Occidente,* UTET, Torino 2001.
- TESTONI, INES, *Psicologia del nichilismo. La tossicodipendenza come rimedio,* F. Angeli, Milano 2002.
- TESTONI, INES, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e* Death education, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *La Somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1949.
- VANNINI, MARCO, *Mistica e filosofia,* Le Lettere, Firenze 2007.
- VITIELLO, VINCENZO, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo,* Città Nuova, Roma 2002.
- WAHL, JEAN, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, a cura di F. Occhetto, Laterza, Roma-Bari 1994.
- WEIL, SIMONE, *Quaderni,* IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di L. Perissinotto e P. Frascalla, Feltrinelli, Milano 2022.

La persuasione che *qualcosa* incomincia e cessa di essere (che c'è di più ovvio?) implica necessariamente la persuasione che tale qualcosa è nulla. Nella testimonianza del destino (Emanuele Severino) è questo il cuore del nichilismo. L'estremo errore, l'impossibile follia. Che da 2500 anni va tuttavia cercando la propria più compiuta identità. Non già presentandosi come tale, ma per interposta persona: come assolutizzazione del divenire (Leopardi, Nietzsche, Gentile). Quali sono i confini ultimi cui il nichilismo è necessità che si spinga per poter esser sé sino in fondo e cioè per essere "perfetto"? (Del resto non potendo esserlo *davvero*, in quanto Errore, senza al tempo stesso tramontare in Ciò che ne è il fondamento inconscio e il destino ultimo).

Fabio Farotti è componente dell'ASES (Associazione Studi E. Severino), ha collaborato a diverse riviste, quali ad esempio "Studi e ricerche" (Università degli studi di Lecce) e, attualmente, "La filosofia futura" (Mimesis) e "*Eternity and contradiction. Journal of fundamental ontology*" (Pensa Multimedia). Ha pubblicato i seguenti libri: *Giovanni Gentile. Il problema della religione nell'attualismo* (Presentazione di E. Severino) (Armando Editore, 1999); per Pensa Multimedia (collana diretta dal curatore dell'*Opera omnia* gentiliana Hervé A. Cavallera): *Senso e destino dell'attualismo gentiliano* (Postfazione di E. Severino) (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* (Prefazione di E. Severino) (2011); *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura* (Prefazione di E. Severino) (2015); *L'eternità mancata. Spinoza* (Prefazione di E. Severino) (2018), *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo,* University Press, Padova 2021.

ISBN 9788869383373
9 788869 383373
€ 20,00