

Fabio Farotti

# Gustare il destino nel cristianesimo

ENDLIFE NOTEBOOK



PADOVA  
**UP**

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Prima edizione 2024, Padova University Press

Titolo originale  
Gustare il destino nel cristianesimo

Di Fabio Farotti

ISBN 978-88-6938-391-5

© 2024 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova  
[www.padovauniversitypress.it](http://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 Pompepe

## **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>

# **GUSTARE IL DESTINO NEL CRISTIANESIMO**

O quando o quando in un mattino ardente  
l'anima mia si sveglierà nel sole  
nel sole eterno, libera e fremente.

(D. Campana, *Poesia facile*)

In ricordo del mio Maestro

Emanuele Severino

# INDICE

<i>Solo per introdurre</i> .....	2
----------------------------------	---

## Capitolo I: L'ultimo (falso) Dio

1. Il Dio cristiano di Giovanni Gentile.....	6
2. Il Dio cristiano di Dietrich Bonhoeffer.....	9
3. Il Dio cristiano di Marco Vannini.....	12
4. Nietzsche: Gesù e san Paolo.....	16
5. Alla radice dell'equivoco.....	20
6. Il riscatto di san Paolo.....	23
<i>NOTA: Sulla "mistica" cristiana: la cattiva e la buona</i> .....	26

## Capitolo II: Cristo, Maria e il destino

1. Il cristianesimo, religione filosofica per eccellenza.....	31
2. L'originaria "colpa": prima e dopo.....	36
3. L'identità <i>tripla</i> di Cristo.....	40
<i>NOTA: Il Figlio muore "troppo poco"</i> .....	44
4. L'identità <i>doppia</i> di Maria.....	45
<i>NOTA 1: Maria, allegoria dell'anima</i> .....	50
<i>NOTA 2: Sul (falso) valore speculativo dell'esperienza</i> .....	54
5. La contraddizione delle due identità complesse.....	57
6. Il presagio delle due (contraddittorie) identità complesse.....	59
<i>NOTA: Su alcuni grandi presagi paolini</i> .....	64

## Capitolo III: Dialettica di legge e fede: san Paolo e il destino

1. Un tentativo teoretico.....	68
2. Gustare il destino nel cristianesimo.....	72
3. Mi salvo io, mi salva Dio, sono già da sempre salvo.....	83
<i>NOTA: Sulla morte in quanto cosa creata (e l'annientamento)</i> .....	89

## Capitolo IV: *Beati pauperes spiritu quia ipsorum est regnum coelorum*

1. La filosofia come il vero "distacco".....	93
2. "Paolinismo", distacco e destino.....	99
<i>NOTA 1: Sulla critica di Marco Vannini alla psicoanalisi</i> .....	107
<i>NOTA 2: Il cristianesimo visto dal di fuori</i> .....	111
3. Per chiarire una questione di fondo.....	112
<i>NOTA: Su "Dio" e "Iddio" ("storia ideal eterna" e aporeticità dell'interpretare)</i> .....	117
4. <i>Beati pauperes spiritu</i> .....	118

## Capitolo V: Il dolore e la morte: cristianesimo e destino

1. Per dissipare alcuni equivoci.....	127
2. La resurrezione dei morti: contraddizione e presagio (san Paolo, Karl Barth, Emanuele Severino).....	135
<i>NOTA 1: «Ecco io vi dico un mistero» (1Cor 15, 51):</i> .....	147

<i>NOTA 2: Testimoniare il Dio di Gesù e testimoniare il destino</i> .....	151
3. Dolore e morte in Grecia, nel cristianesimo e nel destino.....	154
<i>NOTA 1: Sul dolore (e piacere) in quanto contraddizione</i> .....	167
<i>NOTA 2: Sulla “necessità” dell’Incarnazione (e non solo)</i> .....	172
4. L’antinomia di tempo ed eternità.....	177
<i>POSTILLA: Severino e Leibniz</i> .....	184

## **Capitolo VI: Il destino al fondo del *katéchon* (san Paolo)**

1. <i>Veritas est potentia</i> .....	187
2. Il potere che frena: <i>Dike</i> .....	191
<i>NOTA 1: Su guerra e pace (e Karl Barth)</i> .....	195
<i>NOTA 2: L’uomo è cattivo?</i> .....	198
3. L’illimitata limitatezza del negativo.....	199
4. Il <i>katéchon</i> in san Paolo.....	201
<i>NOTA 1: Carl Schmitt e il katéchon</i> .....	202
<i>NOTA 2: Per una critica a Carl Schmitt</i> .....	204
5. Ripresa. Il <i>katéchon</i> alla luce del destino.....	206
<i>NOTA: Sull’apparente opposizione in san Paolo fra 1Ts e 2Ts (Martin Heidegger)</i> .....	212
6. Testimonianza della verità: Vangelo e destino.....	214
7. Il destino: “divenire” necessario e infinito e infinità degli infiniti strati.....	221

## *Solo per introdurre*

Nell'esergo è detto in modo "facile" il massimamente complesso. L'inaudito, l'inconcepibile, l'inverosimile – in ogni caso il più complicato e inesplorabile abisso – è espresso in tre brevi versi, quasi fosse il più semplice e il più lieve. Il *medium*, profeta e mistico Dino Campana sapeva vedere anche nelle più umili "cose" il respiro dell'eternità, ancorché vissuto nella tristezza e nella solitudine: «solo vo pel mondo in sogno / pieno di canti soffocati [...] La vita è triste ed io son solo», canta quella poesia. Diciamo che si tratta anzitutto di una "triste solitudine" *metafisica*: prioritaria, "trascendentale" (a fondamento di quella "psicologica"). Non la "tristezza" di certi "esistenzialisti" – e prima di tutti di Leopardi –, che coerentemente non vedono speranza possibile a fronte dell'inappellabile diventar nulla delle cose. Se mai quella cristiana, giacché, per l'*originaria ferita* che attraversa la "natura" delle cose (*natura lapsa*), «i giorni sono malvagi» (Ef 5, 16). La quale, però, pur profonda, è tutt'altro che esclusiva («dove c'è molta luce, anche l'ombra è più nera»: Goethe).

Ma innanzitutto, alla radice inconscia della tristezza mistica di Campana e san Paolo, l'autentica "triste solitudine" è espressione e conseguenza dell'isolamento dal destino della verità: l'accecamiento, incolpevole (perché necessario) ma terribile, per cui la notte del nulla sopraggiunge nell'essere, onde ci si persuade, come fosse l'indiscutibile evidenza immediatamente nota da sempre, che le cose del mondo, e l'uomo stesso, sono ma anche non sono, sono qualcosa, ma anche, quando viene il tempo del loro nulla (o quando il tempo del loro essere non è ancora arrivato), sono nulla. E dunque il nulla non solo è nulla, ma è anche *qualcosa* (visto che lo diventa – e, diventatolo, *lo è*), così come l'essere (ente) è pur nulla (visto che lo era e lo sarà). Come potrà allora esser possibile, in questo stravolto orizzonte, non vivere spaesati, sbandati e frastornati, anche quando crediamo di essere "felici"?

A partire dalle sue stesse origini (alla luce del pensiero greco), il cristianesimo crede che l'immediatamente manifesto sia un incominciare ad essere e un cessare di essere: il mondo, le cose, la natura, gli uomini non sono certo eterni! Questo ha di proprio il mondo: passa (*praeterit figura huius mundi*: 1Cor 7, 31); come tale cioè, come "creatura" creata dal nulla, ritorna nel nulla: «le cose visibili sono d'un momento» (2Cor 4, 18). *Sibi relictas, creatura nihil est* (san Tommaso).

Anziché trarne, come a rigore dovrebbe, le conseguenze ultime e tremende (su tutti, daccapo, Leopardi: "Dio" è per lui – «Ecco Dio!», dice – lo stesso diventar nulla e da nulla; "Dio" è cioè *Chrónos* che divora le sue creature), all'opposto si rivolge *in toto*, per quanto gli è possibile, proprio contro la corrente che pur gli appartiene e lo trascina e lo spinge verso il nichilismo "perfetto". Che non è *simpliciter*, o empiricamente, "altro" rispetto al cristianesimo, bensì, speculativamente, il suo rigore ultimo: il Pensiero (e l'Essere) è uno. Per intrinseca "necessità" (nichilistica), Nietzsche è san Paolo stesso *divenuto*. Sorprendersene significa guardare la filosofia dal di fuori, guardarla e non vederla: *contando anziché pensare*. Giacché filosoficamente  $1+1=1$ .

In questo contraddittorio rivolgimento su di sé, in questo disperato contrastare – inevitabilmente fallimentare – la propria stessa anima e "destino" profondi (nichilisti), si cela – diciamo – la grandezza presaga del cristianesimo, superiore a ogni altra sapienza della terra isolata. Perché *massima* è la resistenza esercitata *su se stesso*, nel senso che *nulla* è disposto a concedere alle conseguenze inevitabili che necessariamente derivano dall'ammissione previa del diventar nulla e da nulla. Che è sì professato e rilevato come innegabile, pur tuttavia oscuramente indovinando l'"impossibile" e cioè



che il “destino” di ogni ente è l’ “eternità”. Che, certo, non può essere *la stessa* di quella del destino (in cui l’ente *in quanto ente* è eterno e il divenire è il sopraggiungere e lo scomparire degli eterni), ma quella conseguita, *per grazia*, mediante *la resurrezione della carne* (della stessa Natura, del Cosmo intero). Laddove è chiaro che si può risorgere solo essendosi *annientati*. In ciò, in questa sintesi radicalmente autocontraddittoria, sta il formidabile adombramento della verità del destino nella notte della Follia *cristiana*.

*Naufragium feci, bene navigavi*: questo, il motto che per noi lapidariamente sintetizza l’altezza tragica del cristianesimo: come tale destinato a compiersi nel nichilismo più rigoroso (“Dio è morto”: non già come mera – e facile, troppo facile – asserzione, ma come *fondazione*), ma, insieme, esprimendo un’eroica navigazione, incoerentemente preziosa; giacché in esso, nei suoi momenti più alti, può ben essere *gustato* il destino, che, nonostante la cornice traviata in cui è presagito, ne trapela come in nessun altro “luogo”. «Per questo non ci perdiamo d’animo, ma se anche il nostro uomo esteriore va in sfacelo [va nel nulla], il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno. Poiché il minimo di sofferenza attuale ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria [...] Sappiamo infatti che quando si smonterà la tenda di questa abitazione terrena, riceveremo una dimora da Dio, abitazione eterna nei cieli, non costruita da mani d’uomo» (2Cor 4, 16 e 5, 1); «...noi siamo cittadini del cielo» (Fil 3, 20).

Oltrepassando ogni “dualismo”, ma non certo nel senso del monismo immanentista ateo, bensì in quella forma inaudita di “monismo” in cui consiste la testimonianza dell’eternità del Tutto, dunque oltrepassando, per lo meno nel suo esser testimoniato, l’isolamento fondato sul diventar altro, il destino scorge che

Nella sua essenza autentica l’uomo non solo è l’eterno apparire degli eterni e degli eterni della terra, ma è la luce che si allarga senza fine sulla distesa degli eterni: nel senso che ogni eterno che sopraggiunge (ossia ogni configurazione della terra) è destinato a essere oltrepassato dal sopraggiungere, nell’apparire, di altri eterni; sì che anche l’isolamento della terra – che tuttora domina i pensieri e le azioni dei mortali – è destinato al tramonto; e la Gioia, pur rimanendo inesauribile, è destinata a mostrarsi libera dal contrasto con la terra isolata. L’essenza autentica dell’uomo, come luce dell’apparire degli eterni, che si allarga senza fine, è la Gloria dell’uomo.

L’uomo è destinato a questo rapporto tra la Gioia e la Gloria – che dunque non è un premio concesso a chi abbia usato “bene” la propria “volontà libera”. È necessità che, dopo il tramonto dell’isolamento della terra – e dunque dopo il tramonto della “vita” e della “morte”, della “volontà” e dell’ “abulia” – l’uomo sia l’inesauribile apparire della libertà della Gloria dalla terra isolata (E. Severino, *La potenza dell’errare*, Rizzoli, Milano 2013, p. 155).

In un linguaggio inconsapevolmente avvolto dall’isolamento, Agostino, formidabile campione del grande Presagio, nella nebbia della Follia, tenta di dire *lo stesso*: «Là riposeremo [rispetto all’angoscia nichilistica] e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Questo sarà alla fine e non avrà fine! Quale altro è il nostro fine, se non arrivare al regno che non ha fine?» (Agostino, *La città di Dio*, ultime righe).

In quel Regno, la nostra “anima” «si sveglierà nel sole / nel sole eterno, libera e fremente». Evento sfolgorante, tuttavia, che nello sguardo del destino non è una beatitudine futura che ancora attende di essere, ma *già da sempre* appartiene alla totalità eterna degli essenti che appare nell’Apparire infinito (“Dio”), ancorché non appaia (se non come traccia del tutto inavvertita) entro l’apparire attuale della terra isolata di ciascuno di “noi” – rispetto al quale è perciò un “futuro”. Né quel “Regno” è realmente “altro” da ciò che in verità “noi” siamo: l’Infinito del destino essendo l’inconscio di ogni finito; la Gioia del destino, l’inconscio di ogni “uomo”.

# I

## L'ULTIMO (FALSO) DIO

«La notte è avanzata nel suo corso, il giorno è imminente» (san Paolo, *Rm* 13, 12)

### 1. IL DIO CRISTIANO DI GIOVANNI GENTILE

Per esporre e delucidare il grande Equivoco di cui segue e in cui convergono, ciascuno a suo modo, molteplici pensatori, riteniamo che si debba muovere dal più radicale, potente e chiaro di essi, perché decisamente “più filosofo”: G. Gentile.

L'*equivoco* consistendo, diciamo così, nell'ultimo capitolo della storia della teologia cristiana, onde pur di non rinunciare a “Dio” – che l'evidenza del divenire spinge irresistibilmente ad escludere: un *aut-aut* anticipato da Leopardi, poi espresso nel modo più potente da Nietzsche e infine attualisticamente fondato in Gentile (il quale però, differendo in ciò radicalmente da Leopardi e Nietzsche, la cui negazione vale ad angolo giro, ritiene di dover escludere non “Dio”, ma *solo* il Dio del dualismo trascendentistico) – lo si concepisce come il cuore (destrutturato e puramente formale) del divenire stesso. Io trascendentale lo dice appunto il “teologo” Gentile: Atto, che intanto è pensare, in quanto è fare: autoproduzione. Nulla potendo trascenderlo, pena la riduzione ad apparenza dell'innegabile divenire evidente e concreto: il divenire attuale e diveniente – atto in atto – in quanto contenuto attuale del pensiero (alla radice non più mio che tuo: *trascendentale*, non empirico/psicologico). E perciò non trascendente come l'Atto aristotelico: *separato* in quanto bell'è costituito al di qua della storia del mondo (che, soffocata da quello – assunto come il Reale –, non può che risultare illusione, nulla).

Dunque “Dio” sì, non però come “Padre” – separato e sussistente in sé, perfetto anche se non avesse creato il mondo: in relazione a ciò la rinuncia è definitiva –, ma esclusivamente come “Figlio” e cioè come “Dio” incarnato (già da sempre e non per mitologica scelta libera). “Figlio” – come tale richiedente bensì un “Padre” e dunque la loro unità (“Spirito”), ma solo più che come dialettica dello spirito concreto: umano in quanto divino, divino in quanto umano. “Dio-Padre” – in quanto Assoluto altro – non essendo cioè che una proiezione mitologica e deietta (=impossibile dualismo: c'è Dio da una parte e, dall'altra, *anche* il mondo) di quell'Assoluto che *noi* siamo. Non già però come Tizio e Caio, giacché l'umanità (la soggettività) non va a sua volta assolutizzata in termini di piatta secolarizzazione socio-psicologica e cioè (Feuerbach) come pura adialettica negazione dell'Assoluto. In tal guisa, ritrovandosi tra le mani non altro che l'uomo senz'altro ridotto a individuo psico-fisico: il “piccolo” io, che, privo di riferimenti all'Assoluto (“Dio”), è se mai animalità anziché umanità (non per caso in Marx la dialettica è la scoperta *in nobis* dell'Assoluto – il “comunismo”: il Bene universale, come tale non più mio che tuo – e della sua necessaria realizzazione, in quanto autoproduzione teleologico-escatologica della “realtà”: secolarizzazione del cristianesimo).

Ove appunto lo “spirito” è il ritorno a sé della (dalla) trascendenza “cattiva” (il Padre-Altro: dualismo), non per cadere nell’errore complementare della cattiva immanenza (grossolano monismo empirico), ma per dialettica ri-affermazione (negazione della negazione) della trascendenza, rinnovata come (incessante, mai concluso) *auto-trascendersi* da parte della “buona” immanenza: il “Figlio” sì, ma come sintesi di “uomo” e “Dio”: il Figlio come fonte dello Spirito. Monismo dialettico.

Scrivete Gentile:

Il trascendente non è al di là dello spirito a limitarlo e fronteggiarlo [dualismo impossibile]. Nasce dalla stessa vita dello spirito che lo penetra incessantemente come il proprio ideale, ossia come quel vero spirito che egli ha bisogno di essere e vuol essere. Ma allora [si chiede] il trascendente è una proiezione dello spirito umano [=Feuerbach: riduzione della teologia ad antropologia socio-psicologica]? No [risponde l’attualista], è lo stesso spirito umano in quanto si attua come tale. Che non è un processo fenomenologico [=non riguarda cioè il “fenomeno”, restandone esterna la vera essenza], ma lo stesso processo reale dell’assoluta realtà: ossia dello spirito, col quale, ad ogni modo, chi vuole afferrarsi alla realtà e non vagare nei sogni di un astratto intelligente, deve fare i conti. [...] Dunque, trascendenza, ma come dialettica della stessa libera attività dell’autocoscienza. Alla quale ogni realtà non può non essere assolutamente immanente [...] Quando Agostino ammonisce: *trascende temetipsum*, non fa Dio trascendente, ma lo stesso uomo; il quale non è trascendente se non in quanto si trascende. La vera trascendenza è auto-trascendenza nel vivo processo dell’autocoscienza<sup>1</sup>

*Est Deus in nobis*, dice dunque l’attualista. Rigettando perciò il grave difetto dualistico che considera separatamente Dio e mondo, dunque Dio e uomo – onde se il primo si cristallizza in una statica perfezione (se Dio non avesse creato il mondo e non l’avesse poi redento, recita la tradizione cristiana, sarebbe rimasto egualmente perfetto), il secondo decade a mera inconsistenza e vana è la sua storia e le differenze tutte che nel suo orizzonte si realizzano. (O, reciprocamente, posta con evidenza l’esistenza dell’uomo – *cogito ergo sum* –, non può esistere il Dio-Tutto oltre di lui: intesi come separati i “due” si negano a vicenda). Così la “religione” disconosce nel modo più radicale quei *diritti del divenire*, che l’attualista fa invece suoi, non per negar Dio, ma per affermarlo; non però, daccapo, come indifferente retroscena del differire attualmente manifesto (onde questo è reso nullo), ma come la Radice dello stesso attuale differenziarsi: eterno presente che è autodifferenziarsi<sup>2</sup>.

Chi dice religione, dice trascendenza e dualismo. E chi dice idealismo attuale, dice invece immanenza e unità [...] Cominciamo dall’unità o dualismo. Questi due termini si escludono reciprocamente come si pretende? Il cristianesimo intanto col domma dell’uomo-Dio, dice che non si escludono; e che si può benissimo pensare che l’uomo e Dio siano due, e insieme siano uno. Mistero? [...] Mistero doveva essere finché quello che si pensava era sottoposto alle categorie [statiche] dell’essere o della sostanza: e il mistero era appunto lo spirito [...], codesto concetto dello spirito che è uno ed è due. Com’è infatti in quanto è atto: cioè posizione di sé: padre e figlio, che sono un solo spirito<sup>3</sup>

È così liquidata una *certa* trascendenza (quella “cattiva” – in quanto negazione dell’innegabile divenire, da cui è a sua volta negata), in quanto bell’è fatta, alle spalle dell’attuale *farsi*, che ne resta per conseguenza annientato, non la trascendenza *simpliciter*. E dunque non la trascendenza in quanto

<sup>1</sup> G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 178-80.

<sup>2</sup> Senza fraintendimenti “sostanzialistici” (per cui già Hegel corregge Spinoza), giacché «il divenire non è la cortecchia di cui lo spirito sia il nocciolo. 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 a ritenersi impossibile. Lo spirito, per continuare il paragone e debitamente correggerlo, è movimento senza massa [...] movimento veggente. 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 se stesso; è lo stesso agire» (G. Gentile, *La riforma dell’educazione*, Sansoni, Firenze 1955, pp. 93 e 97).

<sup>3</sup> G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1981, p. 250. Vale a dire: Io trascendentale, che si storicizza come unità di sé e dell’Io empirico, inteso questo appunto – sia esso un singolo o un popolo – come Io *storico*, esistente nello spazio e nel tempo: unità dell’unità e della differenza: *Deus caro factum est*.

tale è mito, giacché appunto «c'è trascendenza e trascendenza»<sup>4</sup>. Diversamente da quel che pensa l'ortodossia cattolica, per il cristiano e anzi «cattolico»<sup>5</sup> Gentile «l'immanenza e la trascendenza non sono un sì e un no [...] la sintesi è nell'immanenza»<sup>6</sup>.

L'"uomo" (e con lui – anzi *in* lui – il Tutto) non è, bensì *diviene*. Auto-trascendimento. Buono comunque? No. Giacché – s'è detto – l'"uomo" è uomo in quanto è *due*: sintesi di umanità (io empirico) e divinità (Io trascendentale). Sì che la *bontà* (teoretico-morale) dell'auto-trascendersi sta tutta *nella direzione* in cui si sviluppa. E cioè – posto che non agisce che l'Io (=l'Atto, il vero soggetto, l'essenza trascendentale e unica per ogni uomo: *Est Deus in nobis*<sup>7</sup>) –, a seconda che l'Io agisca (pensi, operi) abdicando a sé, ponendosi allora a servizio dell'io piccolo e dunque assumendolo come scopo di cui non è che il mezzo: facendosi strumento della propria stessa ombra accidentale (=“esistenza inautentica”, dice Heidegger, secondo come per lo più è vissuta); oppure, all'inverso, facendosi scopo, ponendo il proprio lato empirico-umano a servizio di “Dio” e cioè di sé come Io e perciò come *Noi*. Di qui l'esigenza *fichtiana* di oltrepassare (auto-trascendimento, distacco: mai conseguito una volta per tutte) tutti limiti che l'Io stesso pone dialetticamente a sé e dunque – ricordando anche Spinoza (benché legato alla categoria della “sostanza”, non ancora riscattata come “soggetto”) – operando, da un lato, scientificamente (a guida filosofica: è lo stesso pensiero di Husserl della *Crisis*) al fine di ridurre la natura a spirito (umanizzazione dell'oggetto) e di realizzare, dall'altro, una *societas*, in cui l'*alter* sia inteso come *socius*: un altro me, me stesso fuori di me<sup>8</sup>. *Distacco*, certo – dalle cose e soprattutto da sé in quanto io empirico/psicologico –; non però come fuga mistica «di solo a solo»<sup>9</sup> e cioè *senza ritorno* nella “caverna” del mondo; in tal guisa, con Parmenide e con il buddhismo, ritenendo il mondo illusione e apparenza. Giacché l'attualista, prendendo sul serio da un lato l'evidenza del divenire (la *serietà* della storia<sup>10</sup>) e, dall'altro, il tema dell'"incarnazione" (implicante la non rinuncia *simpliciter* a “Dio”, ma appunto interpretando la religione cristiana – così già Hegel a suo modo – come il volto mitologico della verità speculativa che solo la filosofia può penetrare), coglie *in questo mondo* la vera eternità, consistente in quel “presente” che non sta fra il passato e il futuro, ma – qui e ora e sempre – costituisce la nostra possibilità di salvezza dalla dispersione e dal dolore: la possibilità della nostra *risurrezione*. Che non conduce in nessun “di là” che non sia la morte del “di qua” malamente esperito: chi vorrà salvare la propria identità psicologica (cfr. *Mt* 16, 25 e *Lc*, 17, 33) è perduto sin d'ora; al contrario chi – teoretico-praticamente – coglie in qualche modo il vero sé (dunque il sé nell'altro) è già sulla via della sua stessa rinascita (cfr. *Gv* 3, 1-21).

Non vuole anche Gesù che per salvarsi bisogna esser pronti a perder l'anima? E certo intende quell'anima angusta onde l'individuo si tiene separato con una barriera dagli altri e dice: *mors tua vita mea*; quell'anima per cui ciascuno si restringe in se stesso e non sente oltre la propria pelle, e non dubita di esser così una persona. Laddove persona si diventa solo a un patto, di sacrificarsi, bruciando i vari strati delle squamme che si addensano intorno al singolo, e ne fanno una monade senza finestre<sup>11</sup>

---

<sup>4</sup> *Ivi*.

<sup>5</sup> G. Gentile, *La mia religione*, Le Lettere Firenze 1992, p. 46.

<sup>6</sup> G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1950, p. 37.

<sup>7</sup> «E perciò l'attualista non nega Dio, ma insieme coi mistici e con gli spiriti più religiosi che sono stati al mondo, ripete: *Est Deus in nobis*» (*Introduzione alla filosofia*, cit., p. 33).

<sup>8</sup> Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., IV.

<sup>9</sup> Sono, com'è noto, le parole con cui Plotino chiude il suo stupefacente capolavoro, le *Enneadi*.

<sup>10</sup> Cfr. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, III, § 14.

<sup>11</sup> G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p.p. 156-7.

Laddove l'Io trascendentale – l'atto del pensiero in quanto pensiero pensante – non avendo nulla oltre di sé (l'evidenza del divenire diveniente, in quanto attuale contenuto di coscienza, implica come tale, necessariamente, la negazione della sua negazione) è eterno e infinito, inclusivo della totalità della realtà spazio-temporale. *Non alia sed haec vita sempiterna est: the sublime is now*. Con altre parole: *chrónos* e *kairós* non fanno meramente “due”, giacché il primo non è che il volto superficiale ed estrinseco del secondo: ripetendo daccapo l'intima unità dell'umano e del divino – dunque il “mondo” come attuale epifania, eterna *parusía*. Nemmeno come ciò che abbiamo sempre dinanzi, ma addirittura come ciò che noi stessi originariamente *siamo*, ma anche – in quanto umanità eternamente ritornante (nessun trascendimento di sé può mai ambire ad esser l'ultimo) – che abbiamo sempre di nuovo da essere.

Già, chiediamo (e qui ha inizio la nostra critica all'Equivoco), ma perché mai l'“eterno” – che non può non esserci perché la “verità è innegabile, la sua negazione essendo auto-negazione – dev'essere inteso come *divino*? Certo, in quanto *perfetto*. Se infatti non lo fosse, sarebbe diveniente, richiedendo perciò un eterno più profondo – giacché infine *ex nihilo nihil fit* (se il nulla generasse sarebbe essere; se poi fosse esso la verità – lo pensa a tratti Leopardi – tale verità non sarebbe però a sua volta nulla, ma essere – e siamo daccapo). Ma l'immanentismo (da Spinoza a Gentile) – negando legittimamente la trascendenza classico-cristiana (posto il *Deus Omnitudo realitatis*, che altro?) – sulla base innegabile del divenire (del diventar altro e da altro; da nulla e da nulla) ha rinunciato da tempo alla “perfettissima perfezione” (=primato dell'Atto), il suo “Dio” essendo eterno per la forma, ma diveniente per il contenuto (che, diversamente dal Dio cristiano, come tale separato, è necessariamente il *suo* contenuto – lui stesso in quanto diveniente: primato della potenza).

Dunque, ripetiamo: l'eterno sì, ma perché mai “divino”? Per di più seguitando ad intenderlo (nonostante tutte le “rivoluzioni” speculative) nel segno del “Bene” tradizionalmente inteso (che è dire platonico-cristianamente). E perciò di un'etica che è pur sempre la stessa, esprimendosi in base ai principi evangelici che ancora Kant, Hegel e Gentile, pur trasladosi in altra sede, tengon sostanzialmente per buoni (al tempo stesso, si badi, dando erroneamente per scontata, in quanto fenomenologicamente “evidente”, l'esistenza del prossimo, Heidegger incluso).

Non è forse un “Dio” anche il Dioniso nietzscheano? Non importa però esso la “trasvalutazione” di tutti i valori nel segno dell'etica della “volontà di potenza”? Ma così – sempre sulla base del diventar nulla e da nulla e *anzi assai più coerentemente* –, non è forse vero che il vecchio “bene” è diventato male e viceversa? Che ne è allora del “cristianesimo” (che, immanentizzato come l'intende Gentile, resta sospeso a mezza via tra il vecchio dualismo trascendentistico e il suo inevitabile compimento dionisiaco in cui il significato tradizionale di “bene” – platonico-cristiano – è completamente rovesciato)? E infine: se l'“assoluto” – la “verità” – non può non esserci, e se il diventar nulla e da nulla non sopporta alcun “assoluto” ad esso eterogeneo, non dovrà inferirsi che l'*unico* assoluto possibile è il Divenire stesso? Dioniso, appunto, con buona pace del cristianesimo cattolico di Gentile (che non aveva capito la radicalità senza pari di Nietzsche e, prima di lui, di Leopardi).

## 2. IL DIO CRISTIANO DI DIETRICH BONHOEFFER

Lasciamo per il momento in sospeso il discorso e facciamo intervenire un altro pensatore, a suo modo profondamente convergente con Gentile (che non conosceva) in questo radicale, “secolarizzante” ripensamento sintomatico *cristiano* del “religioso” e perciò dell'essenza di “Dio”.

Si tratta di un martire, di un eroe, di uno spirito magno (del resto, a suo modo martire, eroe e spirito magno lo è stato anche Giovanni Gentile): il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer.

Arrestato dai nazisti per cospirazione contro il regime, recluso nel campo di concentramento di Flossengurg dall'aprile del '43 all'aprile del '45, quando, poco prima della liberazione, a soli 39 anni, fu ucciso (a quanto pare mediante una sorta di impiccagione-tortura, implicante uno strangolamento ripetuto e perciò una lunga agonia – cui Bonhoeffer si dispose, a quanto si sa, con un coraggio straordinario). Durante questo periodo tremendo, Bonhoeffer, uno dei più valenti teologi tedeschi, scrisse molteplici lettere, raccolte in seguito da un collega (con il quale ebbe il carteggio più fitto), E. Bethge, nel celebre testo *Resistenza e resa*.

Senza addentrarci in senso stretto nella sua teologia, facendo centro su alcuni passi fondamentali di questo testo, cerchiamo di portare alla luce il nocciolo speculativo del suo pensiero.

In una delle più intense lettere a Bethge (27/6/1944), Bonhoeffer scrive:

... si dice che decisivo nel cristianesimo è il fatto che sia stata annunciata la speranza della risurrezione, e che dunque così è nata un'autentica religione della redenzione. Il baricentro cade allora in ciò che è al di là rispetto al limite della morte. E proprio qui io vedo l'errore e il pericolo. Redenzione significa allora redenzione dalle preoccupazioni, dalle pene, dalle paure e dalle nostalgie, dal peccato e dalla morte, in un aldilà migliore. Ma sarebbe questo il punto essenziale dell'annuncio di Cristo contenuto nei vangeli e in Paolo? Lo nego. La speranza cristiana della risurrezione si distingue da quelle mitologiche per il fatto che essa rinvia gli uomini alla loro vita sulla terra in modo del tutto nuovo e ancora più forte che nell'Antico Testamento. Il cristiano non ha sempre un'ultima via di fuga dai compiti e dalle difficoltà terrene nell'eterno, come chi crede nei miti della redenzione, ma deve assaporare fino in fondo la vita terrena come ha fatto Cristo (“mio Dio, perché mi hai abbandonato?”) e solo così facendo il crocifisso e risorto è con lui ed egli è crocifisso e risorto con Cristo. L'aldilà non deve essere soppresso prematuramente. In questo Nuovo e Antico Testamento restano concordi. I miti della redenzione nascono dalle esperienze umane del limite. Cristo invece afferra l'uomo al centro della sua vita<sup>12</sup>

“Chi” pensa – chiediamo – quando si pensa? Se i “pensieri” sono solo “psichismo”, allora pensa Tizio o Caio o Sempronio. Se invece il pensiero raggiunge lo “spirituale”, allora Uno solo pensa: nessuna sorpresa allora, se a latitudini diverse e all'insaputa l'uno dell'altro, ci si trova a pensare sostanzialmente il Medesimo. Consistente, nel nostro caso, nel “cristianesimo” autenticamente riformato: superato (come dualismo) e conservato: non puramente come tolto, ma anche, insieme, inteso in un modo nuovo. (Anche quando si dice – come quasi sempre accade – che pensa Tizio o Caio è pur sempre l'Uno – l'unico Io – che pensa, giacché nessun altro pensa se non il Pensare – ma, nel caso, pensa *male* e cioè, lo dicevamo sopra, assumendo il proprio stesso risvolto psichico – il proprio corredo umano, “troppo umano” se abbandonato dal divino – come scopo. In quanto Tizio, come tale, è lo scopo, per crasi può allora ben dirsi che Tizio – che di suo non è che oggetto e perciò è se mai “pensato”, non pensiero – pensa).

Non rinunciando a “Dio”, il dogma cristiano dell'incarnazione, una volta de-mitologizzato (rimosso daccapo il dualismo di un Padre autosussistente e perfetto, che eternamente decide, nel Figlio, di vivere in mezzo a noi, nello spazio e nel tempo, facendosi carne), si presta perfettamente a ripensare *ex novo* il senso dell'uomo e di Dio. Unificandoli dialetticamente e cioè pensando l'al di là come il centro permanente ed eterno di ogni *qui e ora* e, insieme, come il suo incessante superamento. Che, si badi, accade comunque: da ciechi che si sia, oppure da veggenti. Nel primo caso – come detto – rendendosi servo della propria stessa psicologia (l'elemento accidentale del proprio Io), nel secondo vivendo nel segno teoretico-pratico del Bene e di Dio (=di sé come Io grande): che è dire nella perenne insoddisfazione del già fatto, giacché ancora e sempre tutto è sempre di nuovo da farsi (a partire dalla

---

<sup>12</sup> *Resistenza e resa*, trad. it. a cura di A. Gallas, San Paolo, Milano 2015, p. 438. (D'ora in poi citato all'interno del testo con la sigla RR, cui segue il numero della pagina).

propria persona: non “maschera”, ma negazione di ogni maschera: negazione e distacco, che termina di diritto solo con la nostra morte).

Come Gentile, dunque e certo a suo modo, anche Bonhoeffer concepisce “Dio” al *centro* della nostra vita e *proprio perciò* “al di là”. «La fede nella risurrezione non è la “soluzione” del problema della morte. L’aldilà di Dio non è l’aldilà delle capacità della nostra conoscenza [...] È al centro della nostra vita che Dio è aldilà. La Chiesa non sta lì dove vengono meno le capacità umane, ai limiti, ma al centro del villaggio» (RR, 372). «I miti della redenzione [immortalità delle anime, giudizio universale, risurrezione dei corpi ecc.] nascono dalle esperienze umane del limite. Cristo invece afferra l’uomo al centro della sua vita» (RR, 438). Risponde Gentile: «La trascendenza dell’altro mondo non ci trae fuori dall’esperienza (che sarebbe un bel caso!) ma è, diciamolo pure solennemente, la celebrazione della nostra stessa esperienza»<sup>13</sup>.

Nel centro del “villaggio” umano – nel cuore stesso dell’uomo” (tra virgolette, giacché *che cos’è* “uomo” non è meno intricato di *che cos’è* Dio!) – c’è “Dio”. Qui e ora e sempre. E però anche non c’è nel senso che è l’oltre” cui siamo incessantemente destinati (nel bene o nel male – tradizionalmente intesi, ché questi, nel loro significato di fondo lungi dall’esser rivoluzionati, sono anzi senz’altro confermati da Gentile e Bonhoeffer). Quel “di là” che, compagno immanente di ogni “di qua”, spinge questo a non contentarsi mai: è al centro del nostro essere che Dio è al di là. Riconosciuto o disconosciuto: nel bene o nel male. Né si danno zone franche di indifferenza morale o amoralità. Giacché ogni nostro agire è originariamente coinvolto nel farsi del mondo come affermazione di “Dio” o sua negazione: atto morale anche lavarsi le mani se compiuto, ad esempio, per andare a tavola dopo aver fatto il proprio dovere (tanti i doveri, un dovere solo: esser autenticamente “uomo”), oppure dopo un omicidio. Giacché c’è anche tempo e tempo: ciò che non sembra altro che mera cronologia se vissuta nella cieca ubriachezza dell’io piccolo, nello sguardo dell’Io – di “Dio” al centro della mia vita: *Deus in nobis* – è l’eternità stessa come *dover essere* teoretico-morale. «Il nostro vivere è un respirare nell’eternità [...] Negare se stessi. Morire [morte mistica, notte dell’anima]. Immortalarsi, non restare attaccati a se stessi come l’ostrica allo scoglio»<sup>14</sup>. (E il “villaggio” è anche significativa come *pòlis*, Stato: politica che è morale e viceversa – la separazione loro comportando una virtù ascetico-fachiresca, per la quale il mondo non è che apparenza e la politica a sua volta, non altro che furberia strumentalizzante e individualismo di Nazione contro Nazione).

Come si sa, è poi un tema costante delle Lettere di Bonhoeffer quello del mondo ormai fattosi “adulto”.

Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – *etsi deus non daretur*. E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventar adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15, 34). Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l’ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente siamo. Davanti a Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce. Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in Mt 8, 17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza (RR, 467-8).

Due “Dèi” a confronto dunque: quello vero, dice Bonhoeffer, nella luce del quale siamo – che è il noi stessi più profondo (ma per questa “fondazione” ci vuole Gentile) – e quello falso, che ha

---

<sup>13</sup> *Genesi e struttura della società*, cit., p. 60.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 155-7.

accompagnato la nostra (troppo lunga) fanciullezza: il Dio «tappabuchi» (RR, 407), il Dio-Altro, mitologico, dualistico, sussistente in sé in un al di là che avrebbe ben potuto fare a meno dell'al di qua. *L'Ens quo maius cogitari nequit*, il Tutto infinito, posto il quale non può esserci nient'altro e che invece, con evidenza c'è, capace dunque nella sua apparente insignificanza di scalzare questo falso Sovrano (dapprima e per contrasto, assolutizzando – ma non è che l'errore complementare – l'umano come tale, nel cui sguardo il “sacro” non è che *estraniazione*: Feuerbach). Il Dio dell'immortalità delle anime e anzi della risurrezione dei corpi, «il *deus ex machina*, come soluzione fittizia a problemi insolubili» (RR, 372): «scorie onde si pasce la fantasia»<sup>15</sup>. (Il “Dio” che per Gentile non va semplicemente rigettato, avendo una preziosissima valenza pedagogica nell'introdurre adeguatamente e indirettamente i bambini alla filosofia e cioè all'età “adulta” – agli studi superiori – , dove tutto è conservato e, insieme, oltrepassato: giacché “Dio” esiste e l'anima è immortale – in quanto Io trascendentale: *religio quatenus philosophia minor*).

Ove la conquistata età “adulta” di Bonhoeffer è la stessa conseguita consapevolezza della “serietà” della storia di Gentile (cfr. nota 10). Salvo il timbro ben più potentemente speculativo di quest'ultimo.

Da “adulti”, davanti e con Dio è venuto il tempo di fare a meno del vecchio Dio e imparare a vivere perciò come se questo non ci fosse (*etsi deus non daretur*). Dio stesso – quello autentico: la “verità” – ci obbliga a riconoscere ciò. È un atto di onestà intellettuale uscire dal mondo del mito e dell'infanzia e riconoscere che l'ineludibile realtà del divenire del mondo esclude l'esistenza di un Già-da-Sempre-Fatto-del-Reale alle spalle dell'evidente (ma allora impossibile) *feri*. Non però voltando le spalle a Dio *simpliciter* – ché proprio così si è “dinanzi” al vero Dio: il Dio già da sempre incarnato (non per un mitologico atto volitivo che, nella sua sovrana libertà, avrebbe potuto non compiere) e perciò *debole* (si pensi in qualche misura anche all'ontologia “debole” del “cattolico” G. Vattimo). Non l'inesistente Dio onnipotente ci può aiutare, ma il Dio della sofferenza ci insegna a vivere e a morire (così anche S. Weil e S. Quinzio e altri ancora) e a lasciare in tal guisa il testimone della nostra stessa eternità mortale agli altri – a noi stessi oltre di noi.

Ateismo? Ricordiamo che il “cristiano” Fichte perse allora la cattedra per l'inattualità di una simile idea!

Le domande poste sopra (§ 1, finale) inevitabilmente ritornano: se la “verità” è innegabilmente esistente (si fanno conferenze in cui si pensa di mettere in ridicolo chi pensa che la verità consista nello *stare* delle cose in certo modo e, con comico effetto boomerang, ci si trova a dire che ciò non è vero, perché... è come dico io che *stanno* – giacché anche se si dicesse che *non* “stanno”, sarebbe proprio così che si pensa che *stiano*) e d'altra parte non sussiste in sé al di fuori del divenire del mondo (la cui evidenza richiede la negazione di ciò che lo nega), allora la storia del mondo non può che essere la storia stessa della verità: cosmogonia come epifania processuale del Vero (da Vico a Hegel). E sin qui – *iuxta propria principia* – può anche andar bene. Ma, daccapo, perché mai tale verità auto-culminante nel proprio esser *in sé e per sé* sarebbe un Dio, in cui il “Bene” resta quello della trascendenza negata? La radicale valorizzazione del divenire – senz'altro assunto come diventar nulla e da nulla – implica infatti assoluta *separazione* fra gli enti divenienti e perciò non Amore (che è unità), ma Odio. Dunque non *Dike*, ma *Hýbris* e anzi, meglio, *Dike* in quanto *Hýbris*. Così però tutto il discorso del fascista *cattolico* Gentile (agli antipodi dell'immoralista Mussolini) e del teologo protestante Bonhoeffer cade (e quest'ultimo, addirittura, si trova paradossalmente prossimo agli aguzzini che lo uccidono).

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 145



### 3. IL DIO CRISTIANO DI MARCO VANNINI

Ma di nuovo lasciamo il discorso in sospeso e diamo voce a un altro noto interprete del senso del nostro tempo, cui dobbiamo, in particolare, la traduzione e la cura degli scritti di Meister Eckhart: Marco Vannini. Anch'egli, a suo modo, "oggettivamente" convergente con Gentile e Bonhoeffer (il primo mai citato nei suoi lavori, il secondo, se non erriamo, solo una volta<sup>16</sup>) nel "condannare" il dualismo come falsa religione e dunque nel ricondurre "Dio" non già (e daccapo) a una mera proiezione alienante della psiche umana, ma alla realtà *spirituale* dell'uomo – Unica in tutti –, che non è, ma si realizza (né mai può dirsi *realizzata*) come abnegazione e sacrificio di sé: *Abgeschiedenheit*, *Gelassenheit* (distacco, abbandono) sono i termini chiave che egli trae dalla mistica eckhartiana, i quali identificano l'uomo in quanto divino e Dio stesso in quanto uomo.

Precisamente contro la fantasia teologica sta la mistica. Mistica è l'esperienza dell'Uno, *ablata omni alteritate et diversitate*, come dice il Cusano. Perciò, anche se vi sono dei mistici all'interno delle culture ebraica e islamica, non esiste affatto mistica ebraica, né islamica [...] dal momento che quelle religioni si fondano sulla radicale alterità di Dio; sono propriamente religioni del dualismo, dell'alienazione, come giustamente notava Hegel. Al contrario il cristianesimo, nella misura in cui si basa sull'umanità di Dio – orrenda bestemmia per ebrei e musulmani – è religione mistica per eccellenza. L'essenza mistica del cristianesimo lo avvicina perciò a induismo e buddhismo e lo oppone radicalmente a ebraismo e islamismo<sup>17</sup>

Anche Vannini si dice "cristiano", anzi (come Gentile) "cattolico", nella misura in cui afferma la decisività del *filioque* (rispetto agli ortodossi), nel senso che «lo Spirito procede dall'umano, dal Figlio, non meno che dal divino, da Padre, e l'uno non ha senso senza l'altro»<sup>18</sup>. Del tutto in linea con Gentile e Bonhoeffer, anche per Vannini, che assume Eckhart come stella polare (soprattutto nelle tesi dichiarate eretiche dall'autorità ecclesiastica: Bolla *In agro dominico*, 1329<sup>19</sup>), il dogma dell'incarnazione va filosoficamente penetrato (Hegel), liberandosi del dualismo mitologico della tradizione e vedendo in esso la sintesi originaria in cui consiste l'essenza dell'"uomo". Essa cioè non va mitologicamente intesa come «un fatto avvenuto per sempre in Gesù Cristo, ma come un processo che avviene di continuo nell'anima di ogni uomo giusto, e che lo porta al suo vero destino, alla θεϊωσις, alla fine di ogni alterità tra l'anima e Dio»<sup>20</sup>. Onde l'"uomo" è solo tempo, terra, dolore e morte sin tanto che non muore a se stesso come mera egoità empirica, chiusa in se stessa e come separata da quel "fondo" (*Grund der Seele*), in cui è identica a Dio. Non già un Dio compiuto (così ancora la Sostanza di Spinoza), giacché, con Eckhart, Dio è radicale *Abgeschiedenheit*: negazione incessante (negazione della negazione), rimozione inesausta, movimento del distacco, intellettuale e

---

<sup>16</sup> *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 94.

<sup>17</sup> Marco Vannini, *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 104-5. Il testo prosegue: «Il cristianesimo non ha nulla a che fare con ebraismo e islam, ma, al contrario, ne è precisamente l'opposto: umanità di Dio, ovvero riappropriazione, non alienazione. Come riconobbe correttamente Schopenhauer, il cristianesimo è legato all'ebraismo solo per un'accidentalità storico-geografica» (*ibid.*, p. 105).

<sup>18</sup> *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007, p. 30. Vedi anche *ibid.*, p. 185.

<sup>19</sup> Le sorprendenti, vertiginose tesi sono raccolte da M. Vannini nel Profilo introduttivo al suo saggio *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018, pp. 21-6.

<sup>20</sup> M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit., p. 9

morale, da ogni determinazione e perciò – con la teologia negativa di ogni tempo<sup>21</sup> – Abisso (*Abgrund*), “Nulla” (di mondo). *Qui* – e perciò anche non mai “qui” – lo “spirito”. Perciò Eckart prega Dio (*Gottheit*) di liberarlo dallo stesso “Dio” (*Gott*)<sup>22</sup>: il *deus ex machina*, il cattivo demiurgo, correlato della psicologia, da cui l’uomo si fa irretire quando non crede di essere altro che Tizio o Caio e perciò si rivolge a quella proiezione di sé che chiama “Dio” per farne uso, domandando la soddisfazione dei propri desideri. Preghiera che per Eckhart è piuttosto bestemmia<sup>23</sup>.

Nel fondo della nostra anima – è il trascendentale di Gentile – troviamo il nostro più vero “Io” (non cioè nel miserabile marasma della psiche, dove Freud ha creduto di trovare la nostra identità), che è lo stesso Dio: «*Ego*, la parola “io”, a nessuno appartiene più propriamente che a Dio nella sua unità»<sup>24</sup>. «Qui il fondo di Dio è il mio fondo e il mio fondo il fondo di Dio. Qui io vivo dal mio proprio, come Dio vive dal suo proprio. Chi mai un attimo guardò in questo fondo –, per questo uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso»<sup>25</sup>.

Ed è vero che, in forma immediata e irreflessa, la vita si presenta come *regio dissimilitudinis infinitae*<sup>26</sup>: sfera cioè dell’instabilità assoluta dove nulla è se stesso più di quanto non sia incessantemente altro – e dunque caso, dolore, morte –, e tuttavia, proprio *al centro della nostra vita* (Bonhoeffer, Gentile), “c’è” quello spirito – più intimo a noi di noi stessi (Agostino), eterno presente che non sta fra passato e futuro, ma che se mai li include – in cui la vita stessa è *divina*. *Lì*, ogni salvezza. «Non v’è alcuna salvezza, nessun atto che salva al di fuori di quanto avviene nella nostra anima, secondo quanto già scriveva Origene: a che ti giova Cristo incarnato fuori di te, se non giunge anche nella tua anima?»<sup>27</sup>. E si è visto che per Gentile (e per Bonhoeffer) la trascendenza non sta certo fuori dall’esperienza (dalla vita), ma ne è la celebrazione più autentica.

---

<sup>21</sup> All’Uno «non è permesso attribuire alcun predicato» (Plotino, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, VI, 8, 11). Per coglierlo (indirettamente) dunque, insegna Plotino, «elimina ogni cosa» (Ἀφελε πάντα): *ibid.*, V, 3, 17. «Tu aumenti te stesso quando getti via le altre cose e il Tutto ti si fa presente»: *ibid.*, VI, 5, 12. “Idealisticamente”, Vannini riferisce il distacco, in quanto assoluta negazione, alla “ragione” (*Vernunft*) hegeliana: cfr. *Dialettica della fede*, cit., p. 122. (Del resto sappiamo quanto Hegel ammirasse in Eckhart il suo proto-idealismo speculativo, rilevando – nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* – che, bene inteso, il “mistico” è lo speculativo, cioè lo sguardo *della ragione*, in cui gli opposti – per l’“intelletto” separati e indipendenti l’uno dall’altro – si mostrano uniti. Si badi: *uniti*, non “identici”: Hegel non intende affatto negare, ma inverare, il principio di non contraddizione).

<sup>22</sup> Cfr. Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, p. 136.

<sup>23</sup> Con riferimento all’ammirata Simone Weil, che in un suo studio su Platone, alludendo al mito della caverna, scrive: «Noi nasciamo e viviamo nella menzogna [...] non ci sono date che menzogne» (*Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. a cura di C. Campo e M. Pieracci, Rusconi, Milano 1974, p. 75), Vannini rileva: «Due sono le fonti primarie della menzogna in cui siamo immersi: psicologia e teologia. La prima in quanto falsa scienza dell’anima [che confonde lo spirito, di cui nulla sa, con la psiche: freudismo]; la seconda in quanto falsa scienza di Dio [dualisticamente ipostatizzato e così trattato come oggetto]. La psicologia dà ad intendere di conoscere l’uomo, ma non è così, perché non ne conosce l’essenza, lo spirito. Si aggira senza posa in quello spazio mentale in cui si può parlare di tutto e del contrario di tutto [...] La teologia dà ad intendere di conoscere Dio, ma non è così. È una serie di rappresentazioni, immagini, *eidola*, ovvero idoli, frutto dello psichismo personale. Sembra qualcosa di diverso dalla psicologia, ma non lo è affatto. In realtà la teologia è solo una parte della psicologia, una sua espressione, tanto che dovremmo dire, più correttamente, psicoteologia» (M. Vannini, *Mistica, psicologia, teologia*, cit., pp. 8-9). (Si rilevi tuttavia che in tal guisa, facendo di tuttata l’erba un fascio, si riduce a mero opinare anche la teologia di Aristotele, Tommaso, Bontadini (per restringere il tiro). Per non dire di quella super-teologia – così nominandola in forma assai equivoca e perciò rischiando gravi fraintendimenti – in cui consiste l’ontologia di E. Severino – anche del quale Vannini mostra di non saper nulla. A questo punto però è come se un fisico mostrasse di non saper nulla di Einstein e del suo pensiero!)

<sup>24</sup> M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 94

<sup>25</sup> M. Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, trad. it. a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014, p. 711. E Vannini ricorda che Eckhart suole ripetere una formula neoplatonica (anticipatrice dell’idealismo): “il tempio di Dio è l’intelletto” (cfr. *Dialettica della fede*, cit., p. 42).

<sup>26</sup> Cfr. Platone, *Politico*, 273 d; Plotino, *Enneadi*, I, 8, 13; Agostino, *Confessioni*, VII, 10. (Cfr. M. Vannini, *Dialettica della fede e Mistica e filosofia*, cit., rispettivamente, p. 21, nota 25 e p. 36, nota 7).

<sup>27</sup> M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit., p. 24.

E come, se non nel distacco? Che, in quanto tale, è *azione* (teoretico-pratica). La quale, s'è detto, non si risolve mai, onde il da farsi trascende incessantemente il già fatto: nessun riposo sugli allori (né il mondo è da fuggire *simpliciter*, ma, cristianamente, in quanto inteso come prioritario: *quaerite primum regnum Dei*). O la “fuga” implica – con Platone – il ritorno (nella caverna): etica, pedagogia e politica *unum atque idem sunt*. (a suo modo, lo riconosce anche l'”orientale” Plotino: «senza la virtù vera Dio non è che vuoto nome»<sup>28</sup>).

Lo spirito libero [*grundgelassener Mensch*] dimora immutabile nel distacco, in assoluta pace, dalla quale è escluso tutto lo strepito dello psicologico; ma questa immutabile pace è il massimo realismo e presenza nelle cose: sono le cose quotidiane presenti, piccole o grandi, a dare gioia infinita, senza perdersi in esse, senza legami e senza dipendenza psicologica. Distaccato da se stesso nella giustizia, il soggetto si ritrova come verità, libertà, spirito, infinita pace e gioia nel reale. E nel reale *agisce* [...] lo spirito distaccato nella sua vera perfezione agisce; il distacco è azione, o passa nell'azione per la sua interna vita, con un realismo e una sicurezza altrimenti sconosciuta<sup>29</sup>.

La differenza fondamentale con la mistica buddhista o induista, lo si è detto, sta in ciò: «il movimento che si ritrae fuori dall'esteriorità, fuori dalla moltitudine, verso l'interiorità e la solitudine, non è fuga, perché subito alla comunità ritorna, e di essa ha bisogno sia nell'inizio, sia nello svolgimento, sia nell'esito del suo infinito svolgersi. Questo più profondo essere per sé è immediatamente, in quanto universalità dello spirito, essere per gli altri e con gli altri; perciò lo spirito vive nella comunità»<sup>30</sup>. A loro modo, gli fanno eco Bonhoeffer e Gentile.

Secondo Bonhoeffer,

L'”esserci-per-altri” di Gesù è l'esperienza della trascendenza! Solo dalla libertà da se stessi, solo dall'”esserci-per-altri” fino alla morte nasce l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza. Fede è partecipare a questo essere di Gesù. (Incarnazione, croce, risurrezione). Il nostro rapporto con Dio non è un rapporto “religioso” con un essere, il più alto, il più potente, il migliore che si possa pensare – questa non è autentica trascendenza – bensì è una nuova vita nell'”esserci-per-altri”, nel partecipare all'essere di Gesù. Il trascendente non è l'impegno infinito, irraggiungibile, ma il prossimo che è dato di volta in volta, che è raggiungibile. Dio in forma umana! Non il mostruoso, il caotico, il lontano, l'orribile in forma di animale, come nelle religioni orientali; ma neppure nelle forme concettuali dell'assoluto, del metafisico, dell'infinito ecc.; e neppure la greca forma divino-umana dell'”uomo-in-sé”, bensì “l'uomo-per-altri”!, e perciò il crocifisso. L'uomo che vive a partire dal trascendente (*RR*, pp. 490-1).

Secondo Gentile, «l'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è l'Io, in cui si realizzi l'individuo, che non abbia, non seco, ma in se medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui»<sup>31</sup>.

Come a dire che, per essenza, l'”uomo” è originaria *societas*: società trascendentale o *in interiore homine*. Come rileva “gentilianamente” Vannini, «non soggetto nel senso psicologico, né sostanza come oggetto, ma come spirito: passaggio, mediazione [...] non da un io empirico verso altri soggetti empirici [il che non è assolutamente falso, essendo tuttavia solo il volto *esterno* del rapporto e perciò senz'altro falso se isolato e assolutizzato], ma come spirito in sé universale»<sup>32</sup>.

Onde, tornando a Gentile:

---

<sup>28</sup> *Enneadi*, cit., II, 9, 15.

<sup>29</sup> M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit., p. 28.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>31</sup> *Genesi e struttura della società*, cit., p. 33.

<sup>32</sup> *Dialettica della fede*, cit., p. 94.

L'Io dunque nel suo divenire nega eternamente se stesso per essere attualmente se stesso. E tutta la vita morale degli uomini conclama a gran voce questa verità, che anche la severa parola del libero Catone ai piedi del Purgatorio dantesco intima agli spiriti lenti e neghittosi, incuranti di correre al monte a purificarsi di quanto annebbia in loro la visione di Dio: *Qual negligenza, quale stare è questo?* [*Purgatorio*, II, v. 121] Così è che il circolo [...], nel punto stesso che si chiude [...] insensibilmente si [ri]apre e l'Io intende a costruire un nuovo circolo [negandosi, uscendo dal sé di partenza, per tornare di nuovo a sé] in una infinita spirale, in cui instancabilmente sormonta sempre [teoreticamente ed eticamente] sopra se stesso, scontento sempre di sé quale si ritrova nel non-Io [cose e uomini: immediatamente *altro* da lui], premuto dall'infinità del principio ["Dio"] da cui questo non-Io scaturisce [in quanto dialettico autolimitarsi dell'Io]<sup>33</sup>.

(Il contenuto di questo paragrafo si prolunga al cap. II, § 4, *NOTA 2* e al cap. IV, § 2, *NOTA* e al § 3 a seguire).

#### 4. NIETZSCHE: GESU' E SAN PAOLO

In merito a questo tentativo di salvataggio *in extremis* del Dio cristiano – si tratta del grande Equivoco cui dicevamo all'inizio di questo scritto: un'illusione necessariamente destinata allo scacco – ci pare fondamentale rilevare che, a suo modo, anche Nietzsche, sia pur per vie traverse e molto differenti da quelle citate, vi ha partecipato. Ci riferiamo alla sua interpretazione della figura di Gesù nell'*Anticristo*, un «libro [che] si conviene ai pochissimi»<sup>34</sup>.

C. Scilironi ha scritto che «la figura di Gesù nell'*Anticristo* è pienamente positiva»<sup>35</sup>. Una tesi in genere condivisa, che tuttavia il testo ci pare contraddica in pieno là dove, in forma lapidaria, è scritto che «in tutto il Nuovo Testamento c'è soltanto un'unica figura degna di essere onorata», e non si tratta affatto di Gesù (come dovrebbe essere se quella convinzione fosse corretta), ma di «Pilato, il governatore romano. Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei – è una cosa di cui non riesce a convincersi. Un ebreo in più o in meno – che importa» (*A*, 65). Nulla di “serio” dunque nella vicenda di Gesù, rinviata *in toto* a un insignificante contrasto “fra ebrei”. Certo, e come si sa (e vedremo), Nietzsche riserva anche parole di elogio per Gesù, visto a capo di «un pacifico movimento buddhistico» (*A*, 55); una religione tuttavia che, se col cristianesimo ufficiale risultato vincente, ben poco ha a che fare, resta comunque, al pari del cristianesimo, agli occhi di Nietzsche (com'è ovvio: si pensi al suo oltrepassamento in breccia dell'“orientalista” e suo maestro Schopenhauer), una religione «della *décadence*» (*ivi*).

Del resto *L'Anticristo* è composto da Nietzsche circa quattro anni dopo lo *Zarathustra*: la dottrina del *superuomo*, della *volontà di potenza* e dell'*eterno ritorno dell'uguale* è dunque completata. A fronte di questi tre capisaldi – costituenti un *unicum*, un'autentica “monotriade”, di cui Dioniso è il cuore –, come può darsi autentica ammirazione per la figura di Gesù, comunque la si voglia interpretare, da parte di chi ha ormai *nietzscheanamente* conseguito «il *coraggio* della salute e anche del disprezzo»<sup>36</sup> (*A*, 72)? Eppure, si dirà, nel testo l'ammirazione è pur espressa. Certo, ribadiamo, ma

---

<sup>33</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Le Lettere, Firenze 1987, pp. 104-5. Processo infinito, giacché, come dice Eckhart, *non v'è distacco che non possa essere maggiore*.

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1977: è l'*incipit* della Prefazione. (D'ora in poi citato nel testo con la lettera *A*, seguita dal numero della pagina).

<sup>35</sup> Così, ad esempio, Carlo Scilironi: *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022, p. 86.

<sup>36</sup> A conferma di quanto stiamo sostenendo (e cioè che la stima per Gesù non ha luogo in Nietzsche se non per puro contrasto rispetto a Paolo, avvelenatore dell'esistenza, «il più grande tra tutti gli apostoli della vendetta»: *A*, 63), si vedano le pagg. 61-3, in cui Nietzsche raccoglie antologicamente alcuni passi centrali della predicazione di Gesù, in tal modo

esclusivamente *per contrasto* rispetto a san Paolo: «il genio dell'odio», latore della peggiore tra tutte le novelle, autentico «disangelista» (A, 55).

La cui «illuminazione» sulla via di Damasco consiste, secondo Nietzsche, nel comprendere in un lampo di avere finalmente in mano l'occasione per annientare la Legge che, in cuor suo, odia, perché non riesce a non trasgredire: strumentalizzare «con il cinismo logico di un rabbino» (A, 58) la figura di Gesù, facendone il paladino dell'al di là, dell'immortalità dell'anima e dell'oscenità della risurrezione dei corpi<sup>37</sup>.

Con Paolo, «ancora una volta l'istinto sacerdotale degli Ebrei perpetrò un identico, grande delitto contro la storia [...] Paolo non fece che trasferire il centro di gravità di tutta questa esistenza dietro questa esistenza – nella *menzogna* del Gesù “risuscitato”» (A, 55-6). «Quel che lui stesso non credeva, gli idioti, tra cui egli gettò la *sua* dottrina, lo credettero. Il suo bisogno era la *potenza*: con Paolo, il sacerdote volle ancora una volta pervenire alla potenza» (A, 56).

Il cristianesimo inventato da Paolo – «*deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*» (A, 66) – «è stato fino ad oggi la più grande sciagura dell'umanità» (A, 73): la più radicale svalorizzazione del mondo: «con l'”al di là” si *uccide* la vita» (A, 90). «”Se Cristo non è risorto dai morti, la nostra fede è vana”. E di colpo si fece del Vangelo la più spregevole di tutte le irrealizzabili promesse, la *spudorata* dottrina dell'immortalità personale... Lo stesso Paolo la insegnava anche come *premio!*» (A, 54). Paolo, dunque, il messaggero di «una “*cattiva novella*”, un *Dysangelium*» (A, 50)<sup>38</sup>.

Veniamo allora al giudizio positivo – che non va però frainteso – che Nietzsche esprime su Gesù, interpretando la sua vita e, soprattutto, la sua morte in un modo che ci interessa particolarmente, perché, in qualche misura, costituisce l'anticipazione della prospettiva “cristiana” (anti-paolina, demitizzata: nessun “al di là” che non sia il centro stesso di ogni “al di qua”) di Gentile, Bonhoeffer e Vannini (e, più o meno esplicitamente, di non pochi altri).

In tutta quanta la psicologia del “Vangelo” manca la nozione di colpa e di castigo; come pure quella di ricompensa. Il “peccato”, qualsiasi rapporto di distanza tra Dio e l'uomo è eliminato – *precisamente questa è la “buona novella”*. La beatitudine non viene promessa, non è associata a condizioni: essa è la *sola* realtà [...] Questo “lieto messaggero” morì come visse, come *aveva insegnato* – non per “redimere” gli uomini, ma per indicare come si deve vivere. La *pratica della vita* è ciò che egli ha lasciato in eredità agli uomini: il suo

---

chiosando: «Cose del genere non si possono disprezzare abbastanza [...] si fa bene a mettere i guanti quando si legge il Nuovo testamento». (A meno che non si voglia sostenere che tutte queste parole sono messe in bocca a Gesù dagli evangelisti, solidali *in rebus* con Paolo. Ma allora su che base distinguere la vicenda di Gesù da intromissioni più o meno strumentali?).

<sup>37</sup> Già in *Aurora* (trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971, n. 68), Nietzsche esprime la sua aspra considerazione di Paolo: «Soffriva di un'idea fissa [...] costantemente presente, mai giunta a pacificarsi: come sta la questione della legge giudaica? E per l'appunto quella dell'*adempimento di tale legge?* [...] “È tutto inutile! Il martirio dell'inadempimento della legge non può essere superato”. Allo stesso modo deve aver sentito Lutero, allorché voleva divenire, nel suo convento, l'uomo perfetto dell'ideale sacerdotale: e come accadde a Lutero, che un bel giorno cominciò ad odiare d'un vero odio mortale, tanto maggiore quanto meno poteva confessarlo a se stesso, l'ideale sacerdotale e il papa e i santi e l'intero clero – così fu per Paolo. La legge era la croce a cui si sentiva confitto – quanto la odiava! Quanto era il suo rancore verso di essa! Come andava cercando in ogni luogo un mezzo per *annientarla* [...]». Ma ecco che sulla via di Damasco “vede” la soluzione! Fino a quel momento la morte in croce di Cristo era stato l'argomento per stroncare la “messianità” sostenuta dai seguaci della nuova dottrina: ma che dire, invece, se essa fosse stata *necessaria* per *sopprimere* la legge? Le enormi conseguenze di questa ispirazione, di questo scioglimento dell'enigma, turbinano dinanzi al suo sguardo, egli diventa d'un subito il più felice degli uomini – il destino degli Ebrei, anzi di tutti gli uomini, gli appare legato a questa ispirazione, a questo attimo della sua improvvisa folgorazione: egli possiede il pensiero dei pensieri, la chiave delle chiavi, la luce delle luci: *da quel momento è intorno a lui che si volge la storia* [corsivo ns.]»

<sup>38</sup> Ha scritto Giuseppe De Virgilio: «Secondo Nietzsche Gesù non fu un “platonico”. Fu Paolo invece ad aver deformato il messaggio di Cristo applicandovi uno schema platonico e contrapponendo il mondo presente con quello dell'aldilà [...] la sua dottrina della “risurrezione”, che è alla base dell'essenza del cristianesimo, non è nient'altro per il nostro filosofo che “platonismo per il ‘popolo’” [cfr. *Al di là del bene e del male*, Prefazione]» (*Paolo di Tarso e il suo epistolario*, EDUSC, Roma 2021, p. 238).

contegno dinanzi ai giudici, agli sgherri, agli accusatori e a ogni specie di calunnia e di scherno – il suo contegno sulla *croce*. Egli non resiste, non difende il suo diritto, non fa un passo per allontanare da sé il punto estremo, fa anzi qualcosa di più, *lo provoca*... E prega, soffre, ama *con loro, in coloro che gli fanno del male*... Le parole rivolte al *ladrone* sulla croce racchiudono in sé l'intero Vangelo. “Questi in verità è stato un uomo *divino*, un “figlio d’Iddio”! – dice il ladrone. “Se tu lo senti” – risponde il redentore – “*tu sei in paradiso*, anche tu sei un figlio d’Iddio...” *Non difendersi, non sdegnarsi, non attribuire responsabilità*... Ma neppure resistere al malvagio – *amarlo*... [...] Già la parola “cristianesimo” è un equivoco –, in fondo è esistito un solo cristiano e questi morì sulla croce. Il “Vangelo” *morì* sulla croce. Ciò che a cominciare da quel momento è chiamato “Vangelo”, era già l’antitesi di quel che *lui* aveva vissuto: una “*cattiva novella*”, un *Dysangelium*. È falso sino all’assurdo vedere in una “fede”, per esempio nella fede della redenzione per mezzo di Cristo, il segno distintivo del cristiano: soltanto la pratica cristiana, una vita come la *visse* colui che morì sulla croce, soltanto questo è cristiano [...] Ancora oggi una *tale* vita è possibile [...] l’autentico, originario cristianesimo sarà possibile in tutti i tempi... *Non una credenza, sibbene un fare* [...] [dopo di che] si è frainteso tutto: il “regno di Dio” come atto conclusivo, come promessa! Eppure il Vangelo era stato proprio l’esistenza, l’adempimento, la *realtà* di questo “regno”, Proprio una tale morte *era* appunto questo “regno di Dio” [...] [La vendetta di Paolo verso l’odiata *Torah* e, ben più in generale, verso l’esistenza] fu di *innalzare* Gesù in una maniera aberrante, di distaccarlo [...] allo stesso modo con cui una volta gli Ebrei, per vendicarsi dei loro nemici, avevano separato da sé il loro Dio e lo avevano portato in alto. Il Dio unico e il figlio unico di Dio: entrambi prodotti del *ressentiment*... Fu da allora che emerse un assurdo problema: “come *poté* Dio permettere questo?” A questo la turbata ragione della piccola comunità trovò una risposta di un’assurdità addirittura spaventosa: Dio dette suo figlio per la remissione dei peccati, come *vittima*. Fu di punto in bianco la fine del Vangelo! Il *sacrificio espiatorio*, e proprio nella sua forma più ripugnante e più barbara, il sacrificio dell’*innocente* per i peccati dei rei! Quale raccapricciante paganesimo! Gesù aveva abolito precisamente la nozione di “colpa” – egli ha negato ogni frattura tra Dio e uomo, ha *vissuto* questa unità di Dio e di uomo come la *sua* “lieta novella”... (A, 43-54).

Ecco su che base Vannini – isolando queste affermazioni da tutto il resto del pensiero di Nietzsche (isolando una goccia dal mare: per altro consistente, tale goccia, in una lode passeggera e valorizzata esclusivamente *per contrasto* con Paolo – al più come celebrazione, attraverso l’atteggiamento di Gesù *tuttavia contraddittoriamente passivo*, dell’innocenza del divenire) – può risolversi a sostenere che «Nietzsche fu cristiano dall’inizio alla fine»<sup>39</sup>. Nietzsche come il frate domenicano Eckhart: da sfregarsi gli occhi!

Ma è chiaro che la “pratica della vita” – il senso dell’esistenza (opposto a quello di Paolo): ammesso e non concesso – che Nietzsche attribuisce a Gesù, implica come correlativa *teoria* implicita proprio quello che i tre pensatori citati, ciascuno col proprio linguaggio, ritengono sia esplicitamente il cristianesimo autentico. Liberato dalla metafisica greca (è un canto corale questo – quasi che così separato il cristianesimo non si riduca invece a un cieco, indeterminato *fideismo*<sup>40</sup>), si ritiene che il cristianesimo possa di suo salvarsi dalla deriva che trascina via le grandi visioni del mondo del passato (ma allora bisognerebbe conoscerne ben meglio le *ragioni* – che è dire far metafisica! Giacché non dalla “metafisica”, cuore della filosofia, ci si deve anzitutto liberare, se mai dalla “cattiva”).

<sup>39</sup> *Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 39.

<sup>40</sup> Resistendo a tale tentazione, con filosofica lungimiranza la Chiesa cattolica – nel suo *Catechismo* (in linea con il Concilio Vaticano I e il Concilio Ecumenico Vaticano II), cap. I, § 36 (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018) – rinnova ancora oggi la convinzione «che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della ragione umana partendo dalle cose create» e aggiunge: «senza questa capacità [filosofica: metafisico-teologica – che non è (stata) mera chiacchiera o gratuita opinione, ma ha inteso essere *epistème*, conoscenza incontrovertibile: così ancora nel ‘900 con la neoscolastica capeggiata da G. Bontadini: ce la si può lasciare alle spalle solo se ci si dimostra in grado di smontarla!], l’uomo non potrebbe accogliere la Rivelazione di Dio».

E infatti Gentile (con una potenza filosofica eguagliata solo da Leopardi – il primo in assoluto a sferrare l’attacco vincente – e Nietzsche, dunque speculativamente imparagonabile a Bonhoeffer e Vannini) è impegnato a riformare lo stesso immanentismo hegeliano, che, sull’*e-videnza* del divenire manifesto (=in quanto *attuale* contenuto di coscienza), ancora troppo concede alla metafisica, costruendo un complesso sistema di eterne categorie, ancora una volta trascendenti rispetto al divenire diveniente (=pensiero pensante), come tali cioè esistenti *alle sue spalle* e dalle quali esso integralmente dipende (implicitamente auto-sopprimendosi). Vedendo la necessità di affrancarsene, Gentile riduce l’Io a *pura forma* (del divenire), libero da qualsivoglia organismo di forme immutabili e definitive secondo cui il pensiero – il divenire – si realizza. (“Libero”: altrimenti l’ancor nulla e l’ormai nulla – imprescindibili al costituirsi del divenire concretamente inteso – sarebbero rispettivamente anticipati e conservati nell’eterna struttura dell’Io, sì che allora il divenire non sarebbe che illusione<sup>41</sup>).

A sua volta Bonhoeffer si tien lontano dal “Dio” legato alle «forme concettuali dell’assoluto, del metafisico, dell’infinito» (RR, 491), che è dire dal “Dio” della onto-teologia, da cui anche Bultmann, con Heidegger, intende liberarsi – dalla *entificazione* di “Dio” cioè, reso non altro che un’iperbole dell’Uomo<sup>42</sup>.

(Sia pur di passaggio non si può non pensare anche a Karl Barth, il quale, richiamandosi a Kierkegaard – dunque indirettamente alla sua critica a Hegel e, con essa, proto-esistenzialisticamente, all’intera *teologia-metafisica* – intende riaffermare l’infinita differenza qualitativa fra l’uomo e Dio: Dio è il *Deus absconditus* (Is 45, 15), il Dio sconosciuto, *totaliter alter*<sup>43</sup>. Per Barth l’“evangelo di Dio” – genitivo soggetto e oggetto – è la rivelazione che Dio stesso fa di sé: «Non un messaggio religioso, dunque, non istruzioni o notizie sulla divinità o sulla deificazione dell’uomo, ma l’ambasciata di un Dio che è del tutto diverso, del quale l’uomo, come uomo, non saprà mai nulla [...] Non dunque cosa tra cose [...], ma la parola dell’origine di tutte le cose»<sup>44</sup>. A suo modo, Vannini – che tuttavia, s’è visto, aborre il dualismo (che in Barth intende invece essere radicale: in tal modo però, anche a voler prescindere da nota 43, risulta incomprensibile come l’uomo possa intendere e accogliere la “buona novella”) – ripete spesso con san Giovanni (allo scopo di de-sostanzializzarlo)

<sup>41</sup> E invece, «nulla più evidente di quell’essere che non è e di quel non essere che è, in cui questa categoria [il divenire, appunto] consiste» (G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, Sansoni, Firenze 1955, p. 102).

<sup>42</sup> Anche Martin Heidegger, si può dire, a suo modo partecipa di questo tentativo di riscoperta di “Dio” e del “sacro”, lontani dal Dio-*causa sui* della metafisica (il *deus ex machina* di Bonhoeffer); fermo restando che il suo stesso “essere” «non è Dio» (*Lettera sull’umanesimo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1978, p. 95). E tuttavia, egli tiene a precisare, che «con la definizione esistenziale dell’essenza dell’uomo niente è ancora deciso sull’“esistenza di Dio” o sul suo “non essere”» (*ibid.* p. 118). Lasciando in sospenso la questione, resta non esclusa la possibilità che il “darsi dell’essere” apra «il luogo ove sorge l’alba del salvo (*Heile*)» (*ibid.*, p. 128). Quanto meno, diciamo, si dovrebbe chiedere: “salvezza” *da che cosa?* Inevitabilmente – ma Heidegger non lo dice mai – *dal nulla!* Affermata su che base? O di fede o di *epistème*. Ma Heidegger è critico radicale di quest’ultima; d’altra parte anche considera la “filosofia cristiana”, in quanto basata sulla fede (di aver già trovato quel che enfaticamente dice di cercare), «una specie di “ferro ligneo” e un malinteso»: *Introduzione alla filosofia*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, p. 19. Quindi: “né-né”. Ma *tertium non datur*. Dunque? Radicalmente così prive di giustificazione, espressioni del tipo: «Il sacro può apparire soltanto nel più ampio Cerchio della salvezza [...] La salvezza evoca il Sacro. Il Sacro congiunge al Divino. Il Divino avvicina a Dio» – *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 295-6 – finiscono inevitabilmente per apparire come parole del tutto prive di contenuto. Ben altro la radicalità teoretica di Leopardi, Nietzsche e dello stesso Gentile! (Candidamente Heidegger non esita a riconoscere che il “pensiero dell’essere” «non può mai giustificarsi [...] è solo un possibile spunto da seguire [sic!]»: *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, Poscritto al capitolo “La cosa”, pp. 122-3. Non si comprende allora perché riporvi tutta l’enfasi a cui ci ha abituato e in cui lo avvolge!)

<sup>43</sup> Un concetto questo, tanto suggestivo, quanto insostenibile – e per più ragioni: 1. Come *Alter*, 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*, sarà pur *qualcosa*, dunque non-niente, proprio come ciò da cui, a parole, dovrebbe differire *assolutamente*; 3. Come *Alter*, 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.

<sup>44</sup> *L’Epistola ai Romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1974, p. 4.

che «Dio nessuno l'ha mai visto»: *Gv* 1, 18; anche *IGv* 4, 12; così anche san Paolo: Cristo «è l'immagine del Dio invisibile»: *Col* 1, 15).

Dal canto suo Vannini giunge addirittura a sostenere che «una metafisica cristiana è un corpo assurdo all'interno del cristianesimo»<sup>45</sup>. Salvo non rendersi affatto conto che il tanto celebrato (anche da lui) “nulla sapere-nulla volere” del mistico, se da un lato esprime eccome una volontà ben precisa (il distacco, lo riconosce indirettamente lo stesso Vannini, è un «atto»<sup>46</sup>, come tale è dunque volontà; sì che si tratterebbe di riconoscere il doppio volto della volontà, per evitare di *volersi liberare della volontà*: un equivoco in cui incorre lo stesso Schopenhauer<sup>47</sup>), dall'altro, il mistico che “umilmente” *non sa*, in verità sa (crede di sapere) un sacco di cose – le più decisive per altro. Egli “sa” infatti che il mondo esiste ed esiste come “divenire” e dunque come “evidente” diventar nulla e da nulla; “sa” che esiste “Dio” e di esso “sa” che non si tratta del falso *Gott*, ma della verace *Gottheit* (*Divinidad* dice Giovanni della Croce); “sa” dunque che l'Intero consta dell'eterno (ontologicamente chiarito dalla filosofia greca) e del non eterno (*praeterit figura huius mundi*: *1Cor* 7, 31); “sa” anzi, nientemeno, con Eckhart, che «tutte le creature sono un puro nulla»<sup>48</sup>; e “sa” anche che l'uomo è dotato di *liberum arbitrium* (che non è affatto per sé stesso evidente – essendo, insegna Kant, un'idea *metafisica*, dunque eventualmente, e cioè se non si è “kantiani”, *da dimostrare*). “Sa” tutto questo come “verità”, cui inconsapevolmente attribuisce il carattere di *incontrovertibilità*, che non si potrebbe affatto permettere e che eredita passivamente (nella misura in cui resta fermo alla falsa tesi del “non sapere”) dalla filosofia greca. Una “umiltà” e una “modestia” del tutto mal riposte: giù la maschera! – direbbe Nietzsche.

In tal guisa l'Equivoco (metafisico *praeter intentiones*, ancorché di una metafisica del tutto incontrollata) consistente in Vannini (Gentile e Bonhoeffer; in Eckhart e nella mistica in generale solo in forma ancora profondamente *incubata* o metafisicamente *inconscia*) nel recupero *in extremis* di Dio, nella figura, né più né meno, infine, del puro Divenire (si pensi anche all'*élan vital* di Bergson), mostra al proprio interno una molteplicità di equivoci (tutti di natura inconsapevolmente *metafisica*).

## 5. ALLA RADICE DELL'EQUIVOCO

Naturalmente ci sarebbe ben altro da dire su tutti e tre i pensatori citati – particolarmente su Gentile ed Eckhart (nella stretta misura cioè del suo essere ispiratore di Vannini); due autentici giganti della filosofia che, coerentemente con la miseria del tempo corrente, sono in genere considerati poco o nulla. (Ove Nietzsche è stato chiamato in causa solamente per mostrare come la sua considerazione di Gesù, in opposizione all'anticristo-Paolo, è la forma germinale con cui altri pensatori – non Nietzsche! – hanno poi cercato di salvare il cristianesimo dalla valanga della *Götterdämmerung*). E tanti altri, a questi più o meno potentemente congruenti, sarebbero potuti esser chiamati in causa. Tuttavia, rispetto al nostro scopo di partenza, qui pensiamo che basti. Quanto meno per dare l'*idea* di un pensare comune in riferimento al cristianesimo novecentesco (e del grande Equivoco in cui esso

---

<sup>45</sup> *Dialettica della fede*, cit., p. 39.

<sup>46</sup> *Mistica, psicologia e teologia*, cit., p. 19.

<sup>47</sup> Perspicua la stessa ambiguità logico-metafisica in Angelus Silesius (versificatore di Eckhart e assai stimato da Schopenhauer): «Se la mia volontà è morta, Dio deve quel ch'io voglio!» (*Il pellegrino cherubico*, trad. it. a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, I, 98).

<sup>48</sup> M. Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, cit., pp. 469 e 597. E il “suo” poeta Silesius: «Il mondo è vano niente» (*Il pellegrino cherubico*, cit., II, 21).



consiste<sup>49</sup>). In ogni caso polemico nei confronti della veste canonico-tradizionale della religione cristiana, perciò ritenuta necessitante di una riforma in cui, per *Aufhebung*, il Dio di Gesù venga negato e conservato, non già semplicemente come “tolto”, bensì, insieme, sollevato a un piano (“demitizzato” – citavamo il teologo ”heideggeriano” R. Bultmann), in cui l’attualità, dominata dalla tecno-scienza, si possa ancora rispecchiare e riconoscere, anziché voltargli le spalle come mero reliquato del tempo che fu. (Questo, benché la sua forma “canonica e tradizionale”, attraverso la Chiesa cattolica, resista a tutt’oggi alla dura critica – al contrario di quanto avvenuto per il comunismo, l’altra grande forma di resistenza “metafisica” nel ‘900 –; ciò di cui, ci pare, bisognerebbe pur chiedersi il perché: mera foglia secca attaccata solo *di fatto* al ramo, oppure, nascosto, c’è *infinitamente di più?* Cfr. § 6).

Comunque sia, quel che conta ci sembra sia ora la valutazione teoretica di quanto esposto, onde rimeditare le domande critiche già anticipate alla fine dei primi due paragrafi.

Inevitabile<sup>50</sup>, vi si dice, il processo di immanentizzazione: stante cioè l’”evidenza” del diventar altro/nulla e da altro/da nulla, in cui consiste il “mondo” (fosse pure illusione, questa entrerebbe comunque, come tale, a far parte della realtà, essendo dunque, come *illusione*, a sua volta reale), è appunto *inevitabile* che il «Satollo», come Nietzsche chiama Dio (*Così parlò Zarathustra*, “Delle isole beate”), cioè il Dio pieno di *tutta* la realtà (*Omnitudo realitatis*) – non manchevole di alcunché, trascendente, esterno e separato dal mondo –, si mostri infine impossibile. Se esso fosse, il mondo non sarebbe, ma con evidenza c’è qualcosa, dunque quello non è (“Dio è morto”).

Ma i pensatori citati ritengono che proprio il principio di immanenza consenta di rivolgersi finalmente al vero Dio, concependo la “necessità” di affermare l’eterno – l’”eterna verità” (intesa come immutabile e definitiva: contenuto dell’*epistème*) –, sulla scorta di Hegel (che tuttavia ne fa una complessa struttura di categorie, risolventisi daccapo nella negazione della “libertà”, che è dire del divenire manifesto), come il Dio (originariamente) incarnato: unità *dialettico-spirituale* del Padre e del Figlio, di Dio e uomo.

Diciamo: bene (=coerente) l’inevitabile immanentizzazione; bene anche (e addirittura) lo stesso considerare “divino” l’*eterno* (sul fondamento innegabile dell’esperienza del diventar nulla), a sua volta inevitabile; ma perché mai, chiedevamo, inquadralo nell’orizzonte *morale* del Dio cristiano? Anche Dioniso è pur un Dio! Eterno ben più coerentemente di quello cristiano, una volta inteso il divenire come diventar altro, e in sintesi a sua volta con l’”uomo” e anzi con ogni cosa. Osserviamo: la “rivoluzione” operata da questi pensatori non sposta di un millimetro il concetto tradizionale (platonico-cristiano-spinoziano-kantiano-hegeliano) di “bene”. Laddove la “trasvalutazione dei valori” (lo dicevamo sopra) speculativamente operata da Nietzsche/Zarathustra va ben oltre – e con una coerenza di gran lunga superiore!

---

<sup>49</sup> Può essere di non poco interesse considerare che la questione, da noi euristicamente ristretta a tre pensatori, appare in realtà assai più ampia, coinvolgendo la cultura in generale, nelle sue punte artistiche estreme: basterebbe pensare, ad esempio, all’*atonalismo* musicale e pittorico (ma dovremmo dire anche poetico). E al suo duplice – perciò ambiguo – significato: espressione della morte di Dio *simpliciter*, quale che sia la forma in cui può presentarsi; oppure morte del vecchio e falso Dio (mitologico, dogmatico, dualistico, metafisico, onto-teologico...), nelle cui ceneri traluce il nuovo? (Si tratta dell’*ambiguità* – che è insieme la sua grande ricchezza – dell’”atonalismo”). Va infatti rilevato che questa seconda via (in forma inevitabilmente implicita, poiché non concettuale) si può dire che, a diversi gradi di consapevolezza, sia stata tentata, nei vari campi, da grandi figure, formidabili testimoni del senso del loro tempo. Citando liberamente: Van Gogh, Gauguin, Mallarmé, Trakl, Rilke, Schönberg, Berg, Webern, Kafka, Campana, Kandinskij, Marc, Matisse, Malevich... Laddove Leopardi, per coerenza al vertice di tutti, senza ambiguità alcuna e “nulla al ver detraendo”, è alla radice (del tutto inattuale) dell’altra via.

<sup>50</sup> Ancorché l’”inevitabilità” – la *necessità* – andrebbe fondata e non semplicemente “esperita” (come pretende Vannini: si esperiscono i “fatti”, che, come tali, sarebbero potuti non essere o esser diversi...); ed è solo Gentile che è in grado di mostrarsi all’altezza del compito (anche rispetto al ben più celebrato Heidegger, così oscillante sui grandi temi: cfr. nota 41).

Perché? Lo accennavamo: perché se la posizione del vecchio Dio trascendente è stabilita sulla base del diventar nulla e da nulla e su questa stessa base è necessario che cada, il nuovo Dio è inteso come il centro medesimo del diventar nulla e da nulla. Essendone dunque il suggello trascendentale – dunque la garanzia e la tutela. Che è dire la salvaguardia della *separazione*! E cioè dell'*odio* – dell'*assoluta estraneità* di ogni cosa rispetto a ogni altra, posto che ciascuna era nulla e tornerà nel nulla, stringendo perciò un *nulla di legame* rispetto a tutte le altre.

«È al centro della nostra vita che Dio è aldilà», scrive Bonhoeffer, ma la “vita”, in quanto divenire, è di suo “al di là”, come ben sa Gentile, giacché il divenire, in quanto tale, è incessante auto-oltrepassamento, “trascendenza” incessante del già dato: «l’atto è flagrante, il fatto è compiuto»<sup>51</sup>. La vita come “spirito”, certo: come autocoscienza del divenire (che non esiste realistico-naturalisticamente: è il grande contributo di Gentile). E Vannini ripete a iosa che lo spirito è “movimento e vita”<sup>52</sup>, ove «essere e nulla passano l’uno nell’altro»<sup>53</sup>, in guisa che «il divenire viene avvalorato in modo assoluto»<sup>54</sup>. Come sorprendersi allora – dato il contesto *oggettivamente dionisiaco*, cui Vannini identifica senza batter ciglio il rinnovato cristianesimo – se lo stesso Vannini ritiene che «il cristianesimo non sia un mito disturbante»<sup>55</sup>? Come potrebbe “disturbare” la “vita”, una volta ridotto a puro *vitalismo*! Che Vannini battezza senz’altro “Dio” (pretendendolo per giunta autenticamente “cristiano”).

Dica poi sin che vuole che il “fondo dell’anima” eckhartiano (*Grund der Seele*) «non è un’entità in quiete, ma un movimento»<sup>56</sup>, ma questo coinvolgerà di volta in volta e incessantemente il suo *contenuto*, non esso “fondo” in quanto tale e cioè – non diversamente dall’Io trascendentale idealistico – come *ferma* Forma del (proprio stesso) divenire. Né può darsi movimento “buono” e “cattivo” (o anche, che ne è specificazione, volontà “buona” e “cattiva” – intendendo per “cattiva” quella in cui domina l’io piccolo, *da cui* distaccarsi, rimossa dalla “buona”, espressione dell’Io grande, *che* se ne distacca). Divenire è divenire e ce n’è uno solo. che è diventar nulla e da nulla, per ammissione di tutti (e tre), senza esclusione. E la volontà è a sua volta un divenire. Ma questo è appunto sempre (per com’è stato inteso dalla filosofia greca in poi, senza eccezioni) uscire e tornare nel nulla. Dunque far essere alcunché di nuovo (che era nulla: far diventar essere il nulla di qualcosa) e far diventar nulla alcunché di vecchio (che era essere: far diventar nulla l’essere di qualcosa).

Qualsiasi forma di volontà è volontà di potenza (come del resto il Dio: tradizionale e rinnovato che sia). (Vannini cita spesso il verso delle *Supplici* di Eschilo “Ciò che è divino è senza sforzo”<sup>57</sup>, ma invano, giacché poi concepisce, con Eckhart, Dio non altro che come “distacco”. E il distacco non esiste se non come *conatus*, sforzo incessante: volontà di potenza). Qualsiasi forma di divenire è celebrazione del Caso (propriamente “caso” è l’uscire dal nulla di qualcosa). Lo si può chiamare “Dio”, ma se lo si intende come il Dio di Gesù Cristo, allora si fa come Mazzarino che in periodo di Quaresima, dinanzi alla golosità del Re Sole dinanzi a un piccione tartufato, non esitò a sollevarlo dal precetto del “magro”, farfugliando sbrigativamente: *ego te baptizo piscem*.

“Dio” non è che *Gelassenheit*? Bene, ma *Gelassenheit* è divenire, oltrepassamento, creazione/annientamento, volontà di potenza – dunque Caso, Dioniso: di cui il *superuomo* – inveramento dell’Io trascendentale gentiliano – è l’autocoscienza. L’ultimo Dio, il coerente capolinea “teologico” dell’Occidente – e ormai del Pianeta – non è il Dio cristiano riformato (in compromissorio

---

<sup>51</sup> G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, cit., p. 312.

<sup>52</sup> Cfr. ad es. *Dialettica delle fede*, pp. 12, 45, 134...

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>57</sup> Si veda ad es. *Mistica e filosofia*, cit., p. 158, nota 27.

bilico fra il vecchio dualismo e la “perfezione” ultima che il diventar altro assolutizzato necessariamente implica), ma Dioniso! Con tutte le conseguenze morali – *Hybris* è la vera *Dike* – che ne derivano (sconvolgenti per l’uomo della tradizione – giacché Dioniso è il fondamento dell’Odio –, radiose per il “superuomo”).

È quello che, in altro contesto, abbiamo chiamato *concetto dionisiaco della vita*, come coerenza ultima e massimamente rigorosa in quanto il divenire, riconosciuto come verità prima (fenomenologico-immediata) e ultima (logico-mediata), non sia più assunto come mero mezzo per costruire dapprima (tradizione) sistemi concettuali teologico-metafisici, sostituiti poi (contemporaneità) da sistemi tecno-scientifici i quali, gli uni e gli altri, in quanto ripari al diventar nulla (al divenire stesso), ne siano lo Scopo (infine smascherato come illusorio perché contraddittorio); ma sia assunto coerentemente *esso* come scopo: mezzo di sé in quanto scopo. E cioè non il riparo *in opposizione* al divenire (l’assurdità di riconoscere la *concretezza* in quello stesso che si disconosce, astrattamente combattendolo), ma il divenire intensificato illimitatamente in chiave oltreumana, superomistica: dionisiaca. Dunque *immoralistica* in quanto morale della volontà di potenza – l’intrascendibilità del “Vero” essendo *eo ipso* l’intrascendibilità del “Bene”, cioè della “morale”.

Questo, l’ultimo, “vero” (=coerente: sulla base del diventar altro) Dio dell’Occidente – di contro all’ultimo, falso Dio. Giacché il cuore del divenire è certamente eterno, in quanto eterno presente – qui e ora –, non già però come qualcosa di *eterogeneo* (come il Dio di Gesù Cristo, come lo si voglia intendere e il suo concetto di Bene: che resta sostanzialmente identico in tutte le prospettive), ma necessariamente di *omogeneo* e dunque come il divenire stesso assolutamente inteso: assoluta permanenza *formale*, rispetto al variare degli infiniti *contenuti* suoi. Divenire, Caso, Dioniso: *Hybris*<sup>58</sup>.

## 6. IL RISCATTO DI SAN PAOLO

E certo, *se* il vero “Vangelo” è quello di Gentile, Bonhoeffer e Vannini – e anzitutto di Leopardi e Nietzsche, e ormai della tecno-scienza sempre più epistemologicamente affinata e insomma dell’intero pianeta (anche se nelle masse in forma inconsapevole) –; *se* è quello cioè per cui si intende per *verità* che l’evidente variazione del contenuto dell’esperienza consiste nell’incominciare ad essere e cessare di essere – uscendo dal proprio non essere e ritornandovi – da parte delle cose, ciò che, a rigore (daccapo lo capisce per primo Leopardi) implica *con necessità* che Tutto sia divenire; *se* dunque questo è il vero “Vangelo” (che però, s’è visto, è il Vangelo di Dioniso, consistente nel più radicale rovesciamento di tutti i valori, con buona pace del cattolicesimo di Gentile e Vannini e dell’esser-per-gli-altri di Bonhoeffer e di tutte le forme di moralismo pronte ad accettare la morte della “verità”, ma non della vecchia morale), ebbene *allora* il Vangelo di san Paolo – centrato sulla “vita” eterna ed infinita dei beati, «di gloria in gloria» (2Cor 3, 18), in Cielo e, soprattutto, sulla risurrezione della carne – è certamente un “disvangelo”, una mostruosità inaudita, negatrice della vita reale, declassata a parvenza fugace. Una forma di vendetta e di risentimento da parte di una vita che non sa vivere, contraddicente se medesima.

*Se invece, considerando la “testimonianza del destino”, quale appare nei “cosiddetti” scritti di Emanuele Severino, onde in forma incontrovertibile (implicante l’autonegazione della propria negazione) è mostrata la necessità di affermare, sulla base innegabile dell’esser sé di ogni essente,*

---

<sup>58</sup> Cfr. Fabio Farotti, *Il nichilismo perfetto (e l’Io infinito del destino, la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova 2023, cap. VII.

*l'eternità dell'essente in quanto essente e dunque di ogni essente, dal più umile al più grandioso*, si che il divenire – certo evidente e innegabile – non consiste affatto nel diventar nulla e da nulla (estremo orrore che è estremo errore), ma *nel sopraggiungere degli eterni e cioè nel loro apparire e scomparire* (inclusivo della stessa persuasione circa il diventar nulla)<sup>59</sup>, ALLORA l'impegno di san Paolo – sia pur sostenuto dal fondo della caverna dell'errore in cui il *nichilismo* consiste e cioè ritenendo anch'egli evidente il diventar nulla e da nulla («Dio chiama all'essere le cose che non sono»: *Rm* 4, 17), *dunque testimoniato nel modo più radicalmente contraddittorio* – di assegnare la vita eterna non solo a ogni uomo, ma all'intero Cosmo («Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente»: *Rm* 8,22), non può non esser inteso come un formidabile Presagio (*prae-sagire*: anticipando [l'evento], aver buon fiuto). E anzi il più alto presagio del *destino*<sup>60</sup> –, all'interno della Follia, entro la quale si è convinti che l'ente in quanto ente, essendo un diventar (identico al) niente, una volta diventatolo, è *niente*. Termine, questo, “de-stino”, con cui Severino – di là dai falsi eterni della Follia, contraddittoriamente *coesistenti* col tempo come ritmo del diventar nulla e da questo inevitabilmente spazzati via – indica Ciò che autenticamente *sta*; ove il prefisso “de” vale come intensificativo dello “stare”. E tutto “sta”, anche l'ombra più fugace (il cui divenire non è negazione della sua eternità: tempo come ritmo dell'apparire e scomparire). Si che la resurrezione dei morti (per se stessa non altro che mitologia) cessa di colpo di presentarsi come una favola per idioti (come pensa Nietzsche, testimone del divenire del tutto al punto – per altro geniale – di dover negare l'immagine tradizionale del “così fu”, il passato, come ciò che si libera una volta per tutte dal divenire, se il tempo fosse cioè lineare, ipostatizzandosi come un eterno; intendendolo perciò incessantemente “recuperato” in quanto tale come ritornante, dunque come “eterno ritorno dell'uguale”<sup>61</sup>), rivelandosi, tutto all'opposto, una *grandiosa metafora dell'Incontrovertibile* e, per esso, dell'eternità di tutto, anche della “carne”<sup>62</sup>.

Vale a dire che *se* il cristianesimo di san Paolo (e degli evangelisti), *sibi relictus*, è destinato a forme ben più coerenti di erranza, sino a trovare espressione *perfetta* in Leopardi (e Nietzsche): *suo stesso rigore estremo* (san Paolo medesimo – Giovanni evangelista e tutti gli altri – rigorosamente condotto alle inevitabili conseguenze che la sottaciuta base della sua stessa predicazione necessariamente implica); *in quanto invece* connesso alla testimonianza del destino, è capace di un inaspettato, grandioso riscatto: si tratta della verità stessa! Ancorché indovinata nella nebbia dell'errore, dunque

<sup>59</sup> Che dire, a fronte dell'*Opera omnia* severiniana – in verità un Unico, formidabile Libro – dalla *Struttura originaria* del 1958 a *Testimoniando il destino* del 2019, di fronte ad affermazioni come questa di M. Vannini: «Oggi però [2019!] la filosofia non ha più il coraggio di definirsi “scienza della verità”» (*Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 9)?

<sup>60</sup> È quello che abbiamo tentato di mostrare (anche se non solo in riferimento a san Paolo – le cui *Lettere*, disseminate di straordinari *presagi*, ci appaiono tuttavia, oltre che come la base, insieme anche come il vertice – o uno dei vertici – della “parola della croce”) in *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova 2021- Si vedano, in particolare, gli ultimi due capitoli (dedicati a un confronto fra “testimonianza del destino” – o più brevemente, ma impropriamente, E. Severino – e san Paolo).

<sup>61</sup> Non già, come erroneamente si è creduto, un'idea bislacca e incollocabile, che mal si accorda col celebrato divenire della volontà di potenza, o come una riedizione di antichi miti del passato, oppure ancora, disinnescandone la “lettera”, cui Nietzsche mostra esplicitamente di attenersi (cfr. ad esempio *La gaia scienza*, n. 341), interpretandolo assurdamente come pura “idea regolativa”, bensì come massima espressione *filosofica* di coerenza, fondata sull'evidente diventar nulla e da nulla. Cui nemmeno il passato può sottrarsi, costituendosi altrimenti, *eo ipso* e non diversamente dal vecchio Dio, come un immutabile che lo vanifica. Questione troppo grave per esser chiarificata in una nota, il rinvio è al formidabile studio in merito di Emanuele Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

<sup>62</sup> Quel «*novum absolutum*» (P. Scilironi, *op. cit.*, p. 27) rispetto soprattutto alla sapienza filosofica greca – che, sul tema e com'è noto, rifiuta radicalmente il discorso di san Paolo: cfr. *At* 17, 22-34. Sempre Scilironi (*op. cit.*, pp. 24 e 27) ricorda che Barth considera la “risurrezione dei morti”, per san Paolo, non altro che «una trascrizione della parola “Dio”». Salvo che «l'*agápe* [in quanto] vita dei morti risorti [e perciò] vita della nuova creatura, del “secondo” Adamo» (P. Scilironi, *op. cit.*, p. 27), presuppone la convinzione che la *prima* creatura e il *primo* Adamo, in quanto “primi”, sono diventati *nulla* (la “risurrezione” implicando dunque la Follia estrema e cioè l'identità dell'ente e del ni-ente) e perciò è *falso* amore, amore (nelle migliori intenzioni presaghe), che porta inconsapevolmente in seno la serpe dell'Odio (v. nota 65).

solo presentita, presagita, divinata – ma proprio perciò genialmente additata. Tanto più intensamente, quanto più incoerentemente rispetto alle (proprie stesse) premesse contraddette. Laddove Leopardi e Nietzsche non le contraddicono affatto, ma allora il “presagio” scema – o si mostra solo per radicale antitesi. Laddove Leopardi riconosce che il contenuto della “verità” è bensì «pazzia» (dunque impossibile) e *tuttavia*, in quanto “evidente”, è «verissima pazzia»<sup>63</sup>; e Nietzsche, per fedeltà teoretica all’“evidenza” (v. nota 58), giunge ad affermare la necessità dell’“eterno ritorno dell’uguale”. Che, proprio in quanto sviluppo rigoroso del divenire, si costituisce come la sua stessa negazione (in tal guisa confermando e anzi portando alla luce l’autocontraddizione, in cui consiste il diventar altro, da cui muove). Dunque Presagi, *ma all’incontrario*. Se cioè san Paolo (e con lui tutti i grandi protagonisti del cristianesimo, Agostino in testa) vuole la verità – *dunque*, inconsciamente, il destino della verità, l’eternità dell’ente in quanto ente –, *tuttavia* entro una forma che ne esige l’opposto; Leopardi e Nietzsche vogliono proprio questo opposto (non già l’errore *come* errore, ma assunto come verità), *tuttavia* entro una forma così radicale, che in essa se ne *intravede* l’impossibilità – che ne *affiora*. (Anche il “cuore” per Pascal – secondo il quale san Paolo non costituisce affatto l’opposto di Cristo, ma la più fedele trascrizione del suo *evangelo*<sup>64</sup> – è un gran presagio del destino; esso che, avendo le sue “ragioni”, proprio perciò *sente* l’insufficienza radicale di quelle della “ragione”. E *sente* bene, diciamo, stante che, *nello sguardo del destino*, la cosiddetta “ragione” – la più alta, da Aristotele a Hegel – ritiene che è sì folia pensare che l’ente è nulla; ciò che vale però non già *assolutamente*, ma solo *quando* l’ente è, perché quando non è, allora – l’ente, il non-niente! – *non è*. Ebbene è questo che, sia pur travolto dalla follia, il cuore *indovina*: che al di là di questa “ragione” striminzita e anzi folle nella sua apparente “razionalità” si distende l’Infinito. Dio? Sì, “Dio” – non però inteso come Signore-del-diventar-altro, ché saremmo daccapo; bensì come la totalità eterna dell’ente, errore – esistente come *errare* – incluso).

Paolo cioè, ampiamente disobbedendo alle sue stesse consegne di base, proprio perciò, disperatamente (perché quelle ha anzitutto nel sangue, ben più originariamente della Legge dei padri), va predicandone l’esito più contraddittorio – ma appunto in tal guisa approssimandosi, nello stravolgimento nichilistico, al destino di eternità, di Gloria e di Gioia di ogni ente e anzitutto, in quanto apparire (“coscienza” che è “autocoscienza”) del destino, dell’“uomo” – la cui (creduta) mortalità e la cui (sognata, ma non perciò non vissuta come tale) sofferenza sono il lato “umano” del suo esser un Dio. Ogni “uomo” è dunque un “Cristo”, ma riscattato dal nichilismo che, sia pur grandiosamente, ne scaravolta la figura. E non dice anche Gesù: *voi siete dei?* (Cfr. *Gv*, 10, 34).

In linea con san Paolo, K. Rahner ha scritto: «moriamo attraverso tutta la vita e ciò che chiamiamo morte è in realtà la fine [=l’annientamento] della morte»<sup>65</sup>. Diciamo: grande contraddizione e grande

<sup>63</sup> Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1988, I, P. 105. E anche: «contraddizione evidente [l’identità dell’ente e del niente] [...] contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera» (*Ibid.*, II, P. 4129).

<sup>64</sup> «Gesù Cristo, san Paolo seguono l’ordine della carità, non quello dell’intelletto: perché volevano non istruire, ma infiammare» (Blaise Pascal, *Pensieri*, trad. it. a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1973, n. 149).

<sup>65</sup> *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, a cura di L. Marincoz, Morcelliana, Brescia 1972, p. 78. In questo senso e, per noi, ben a ragione, P. Scilironi vede che agli occhi di san Paolo, morte e risurrezione di Cristo costituiscono la *rivelazione della vita*: «non attestazione di un atto particolare quasi che risuscitando Cristo Dio avesse compiuto un’azione unica, diversa da quelle che sempre compie. No, Paolo vede in Gesù Cristo il rivelarsi *simpliciter* della vita sotto Dio» (*San Paolo filosofo*, cit., p. 24). Separato da Dio, per Paolo «l’uomo, in quanto uomo, è solo morte: egli sta di fronte a Dio come vi stanno i morti a cui Dio dà la vita» (*ivi*). San Paolo: «Voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando il Cristo, nostra vita, apparirà, allora anche voi apparirete con lui rivestiti di gloria» (*Col* 3, 3-4). Si tratta per noi di un altissimo *presagio del destino* (di cui, per altro, le sue *Lettere* abbondano). Severino: «I mortali sono i morti, per i quali la morte non è un futuro ma è la loro essenza stessa [...] non sono i nati ad attendere la morte, ma i morti ad attendere la loro nascita, ossia il sopraggiungere della terra che salva» (*Oltrepasare*, Adelphi, Milano 2007, pp. 693-4). Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi all’*istante* che conduce sulla *soglia* della Gioia: «Nell’istante [che *non* è l’ultimo istante di vita] appare tutto ciò che prima della morte è apparso nel cerchio in cui si muore [=nell’Io del destino che ciascuno è, e in cui ciascun *individuo* muore], e il compimento di questa totalità. Non altro. Ma è un istante

presagio! *Contraddizione*: la morte infatti non finisce con la propria morte *in quanto annientata* (come anche Isaia profetizza: «distruggerà anche la morte»: 25, 8); ché anzi proprio questo ne sarebbe il trionfo<sup>66</sup>; *presagio*: la fine della *fede* nella morte come annientamento, unitamente agli atroci spettacoli correlativi, è la fine – il tramonto: la “perfezione”, in quanto *compimento* – dell’estrema Follia (Violenza, Orrore): la vera Apocalisse testimoniata dal linguaggio del destino della verità, in quanto avvento della “terra che salva”<sup>67</sup>.

Giacché, infine, diciamo, Bonhoeffer intravede, nell’erranza, qualcosa di vero, quando scrive che «Dio non realizza tutti i nostri desideri, ma tutte le sue promesse» (RR, 497). Salvo che: 1. “Dio” – se vogliamo ancora chiamare così la totalità infinita degli essenti che è sé e non altro, dunque da sempre opposta all’assolutamente altro e cioè al nulla, dunque eterna in ogni suo tratto – non solo non realizza *tutti* i nostri desideri (l’aggettivo indefinito declassa il passo, andrebbe rimosso), quasi che ne realizzi *alcuni*, sì che allora varrebbe la pena di pregare *per chiedere* – orrendamente, dice bene Eckhart, giacché: a) mostreremmo di volere il richiesto, che sarebbe esso il nostro dio, non (la volontà di) Dio; b) l’atteggiamento presupporrebbe proprio il *deus ex machina*, dualistico, aspramente criticato –, *ma non ne realizza alcuno*. Chi così richiede non è infatti che l’individuo, il mortale (la parte alienata dell’Io del destino), del tutto cieco dinanzi al sopraggiungere degli eterni, che sono sempre *altro* rispetto a ciò che desidera, anche quando gli sembra di aver ottenuto quel che voleva; 2. Non si tratta di “promesse”, come tali labili e arbitrarie, anche se (credute) fatte da un Dio, ma della necessità della verità, che al fondo più profondo di noi stessi, noi – l’Io del destino in ognuno di noi: solo il destino vuole il destino – per primi vogliamo. Fosse pure nella forma del dolore per la nostra individualità e della sua stessa morte. Giacché proprio la nostra morte (compimento, perfezione) come io dell’alienazione (eterno *in toto* anch’esso) è il trovarsi sulla soglia della Gioia. (Il che non significa affatto, come l’intende Gentile, guardare il nostro morire – *e cioè il nostro annientamento come Tizio e Caio* – dall’alto della nostra immortalità, allora e conseguentemente, in quanto puro Fantasma trascendentale).

*NOTA: Sulla “mistica” cristiana, la cattiva e la buona*

«Il vostro è misticismo, che indarno tenta di superare se stesso...». Così, in una lettera aperta<sup>68</sup>, B. Croce scriveva ai «cari amici» della *Biblioteca filosofica di Palermo*, cioè ai sostenitori dell’idealismo attuale, indirizzata dunque anzitutto a G. Gentile, «primo fra tutti così nel valore come nell’amicizia»<sup>69</sup>.

---

(anche se ad esso corrispondono i millenni della storia dei sopravvissuti), ed è subito l’alba della terra che salva» (E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 100). *Ove naturalmente si tratterebbe di mostrare che non di mere affermazioni si tratta (e cioè di “miti”, infine campati in aria), bensì di “teoremi”, come tali incontrovertibilmente fondati sul destino della necessità e cioè, anzitutto, sull’apparire dell’esser sé/non esser altro dell’ente in quanto ente.* (Negarli comporterebbe negare l’esser sé, la cui negazione implica necessariamente la propria immediata autonegazione).

<sup>66</sup> Sì che l’Amore che chiede tripudiante alla morte «dov’è il tuo pungiglione?» (*1Cor* 15, 55), «parla con quel pungiglione conficcato nella lingua» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 69); dunque, nonostante le migliori intenzioni (in cui si cela anzi il più grande presagio), totalmente immerso nell’Odio. Cfr. nota 62.

<sup>67</sup> Cfr. in particolare, di E. Severino, la trilogia *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, *Oltrepassare*, cit., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

<sup>68</sup> Apparsa nel novembre del 1913 sulla rivista “La Voce”, di G. Prezzolini, col titolo *Intorno all’idealismo attuale*. La citiamo da Marco Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l’unità dello spirito*, Studium, Roma 1988, pp. 101-18.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 101.

In tal modo, il filosofo dei “distinti” rimproverava l'essenziale *indistinzione* (indeterminatezza) dell'Atto puro, trascendentale forma vuota, in cui Gentile (del resto, con impareggiabile coerenza teoretica) ravvisava l'approdo ultimo e massimamente consequenziale rispetto all'avvistamento previo del divenire (nichilistico), che lo stesso “storicismo” crociano riconosce a base del suo pensiero<sup>70</sup>. Ciò che agli occhi di Croce suonava tuttavia in modo, in qualche misura analogo, alla “notte” schellinghiana, aspramente criticata da Hegel: un'*astrazione mistica*, appunto, in cui la specificità degli eventi storici andava del tutto perduta.

Aggiunge Croce: «Che voi non vogliate essere mistici, lo so bene: il vostro duce è un vigoroso ragionatore e un forte storico»<sup>71</sup>. Ciò non toglie che la ricusa di ogni distinzione entro quell'esclusiva Forma *a priori* in cui consiste l'Uno o Io trascendentale, appariva a Croce come la rinuncia alla determinatezza storica, a favore appunto di un irrazionale inabissamento “mistico” nell'Ineffabile. (Al che Gentile, naturalmente, aveva ben di che replicare: anzitutto in merito alla *distinzione* tra spirito teoretico e spirito pratico, e cioè tra pensiero e volontà, onde, anti-idealisticamente, veniva reintrodotta inconsapevolmente dal Croce la figura “naturalistica” di un pensiero per sé passivo e rispecchiante una realtà “data”, anziché, *identico* al volere: identità di teoria e prassi; quanto alle distinzioni poi, contenuto dell'attualità *in fieri* del pensiero *pensante*, non sono, attualisticamente, *due*, oppure *quattro* – le “quattro radici” di Croce –, ma infinite «come infinite sono le determinazioni che vanno via via crescendo nel divenire della realtà spirituale»<sup>72</sup>).

D'altra parte, come s'è visto, a suo modo, Gentile ha pur inteso l'idealismo attuale – di contro a ogni forma “ortodossa” di misticismo dualistico-trascendentista<sup>73</sup> – come la forma *autentica* del “misticismo cristiano”. Paradigmatica la chiusa de *I concetti fondamentali dell'attualismo*: «E perciò l'attualista non nega Dio, ma insieme coi mistici e con gli spiriti più religiosi che sono stati al mondo, ripete: *Est Deus in nobis*»<sup>74</sup>.

«La prassi, come autoprassi dell'Io esattamente concepito, dell'Io creatore del Tutto, cioè di se stesso, è quel medesimo pensiero divino, che la teologia cristiana ben vide coincidere con la divina attività creatrice»<sup>75</sup>.

*In te ipsum redi*, dice il “mistico” (dualizzante); ma l'attualista – *proprio in quanto intende esser voce dell'autentico misticismo cristiano, intuito dal genio di san Francesco* – vede in ciò solo una mezza verità:

una verità mozza e difettosa per due opposti rispetti. Per un verso, questo monito, richiamando l'uomo dall'esterno all'interno gli dimezzava il mondo, sottraendogli tutto l'esterno, rannicchiandogli e contraendogli l'interno in un'astratta e stecchita spiritualità sequestrata dalla ricchezza dei particolari, nei quali attraverso lo spazio e il tempo trionfa e tripudia la vita. Donde quell'ascetismo antinaturale e antistorico che essiccava la

---

<sup>70</sup> Sul contrasto teoretico fra i due filosofi – che è dire sul problema della coerenza del nichilismo che trapela dalla loro polemica speculativa – cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto (e l'io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, cit., cap. I, *NOTA I*, pp. 36-40.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>72</sup> E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 158. «Perché tante categorie? Perché ogni volta quella? Perché ognuna risolve un problema; e i problemi sono tanti per il 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» (*Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, cit. p. 140). (Di passata, chiederemmo a Gentile: anche lo stesso idealismo attuale è da intendere come soluzione tutt'altro che *definitiva*? Qui, la grave oscillazione di Gentile, nel *porre* ciò che lui stesso *depone* o nel *deporre* ciò che lui stesso *pone*. A un livello infinitamente più misero, ricorre ai giorni nostri, come non mai, l'antica contraddizione dello scettico).

<sup>73</sup> Onde, certamente, essere attualisti significa per Gentile criticare il misticismo come «posizione di un oggetto immediato: religione astratta e inattuale» (*ibid.*, p. 374).

<sup>74</sup> G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 33.

<sup>75</sup> G. Gentile, *Sistema di logica...*, II, cit., pp. 243-4.

sorgente dell'umana attività, e lungi dall'arricchire la vita dello spirito, la impoveriva: questa vita, che è sì interiorità, ma non esclude, anzi racchiude e in sé alimenta inesauribilmente quella che si dice la vita esteriore, 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. E per un altro verso, a quella fede nell'interiorità del vero mancava il concetto della insuperabile e perciò veramente iniziatrice e libera soggettività di questo mondo interiore, in cui conviene all'uomo cercare la verità, cioè tutto. Questo soggetto, a cui s'esortava di tornare, era limitato all'esterno da una natura che esso non includeva; ma era limitato anche all'interno da un principio superiore che lo trascendeva, e che si poteva bensì scorgere in fondo al soggetto, o per montare al quale si poteva trovare la scala nel soggetto, ma non era lo stesso soggetto [...] Il nostro soggetto invece, non finito, non particolare, non si trascende. Ad esso si torna e si deve tornare, con la certezza che lì è la verità; la verità che è verità, in quanto si possiede e rende beati [cfr. finale nota 71] [...] Lì Dio, per raggiungere il quale il mistico vuol trascender se stesso; lì la natura, a cui il mistico volge le spalle per tornare a se stesso. Lì la gioia del santo, che si sublima in Dio; lì la gioia del lavoratore, che miete il grano che ha seminato, e che sfamerà anche il poverello di Assisi, che aspetta il suo pane da Dio, come un uccello. Lì la verità del filosofo, che raduna in un volume quanto per l'universo si squaderna; e lì pure la verità del poeta [...] o del bambino [...] Lì il pensiero, che è unità creatrice della molteplicità: eternità, dalla cui fonte viva zampilla in eterno tutto ciò che è nel tempo e si fa tempo<sup>76</sup>.

Si può dire che, sul fondamento del diventar nulla e da nulla, Gentile porta all'estremo rigore il misticismo che da Plotino risale a Eckhart, rimuovendo *in toto* il presupposto naturalistico che domina in quei pensatori, risolvendo *senza residui* l'"essere" nel pensiero attuale (nel pensare in atto o pensiero pensante, che è dire divenire diveniente), in quanto Io trascendentale (non più "mio" che "tuo", dunque sia mio sia tuo e che qui e ora pensa e, pensando, produce *eo ipso* quello che pensa: *identità* di teoria e prassi – contro il distinzionismo crociano).

Un misticismo che nulla ha da fare con la "fede". Salvo che, *nello sguardo del destino*, non si smascheri come fede, e anzi come l'errore di fondo quello che l'Occidente (e l'Oriente, ma in forma meno esplicita) considera l'*evidenza suprema*. Dalla quale l'attualismo inferisce con "necessità" l'intrascendibilità del divenire in atto; pena l'affermazione di *altro* – psiche, natura, Dio –, rispetto a cui il divenire attualmente manifesto, risultando impotente, sarebbe un divenire *che non diviene*; il che è assurdo, *ergo* quell'"altro", che oggettivamente nega l'innegabile va "necessariamente" negato – che è dirne la nullità.

Ecco in che senso Gentile (l'idealismo attuale, cioè) è e non è un mistico. Il suo misticismo consistendo nell'identificarsi con "Dio" e cioè – lasciandosi alle spalle ogni naturalistico residuo presupposizionistico (=trascendenza classicamente intesa e cioè non come lo stesso trascendersi dell'intrascendibile Immanenza) – con la Forza attuale con cui il Pensiero crea e annienta se medesimo: l'Azione trascendentale. (Sarebbe da considerare prossimo a questa visione della vita il pensiero di H. Bergson, per il quale il misticismo non si risolve nell'astratto contemplare, necessitando l'*agire* e così immedesimandosi nell'*élan vital* che è "durata" – inesistente fuori della coscienza o spirito –, perciò creativo flusso fluente, onde non le "cose" sono, ma i processi, i dinamismi, da cui solo per astrazione intellettualistica – da Hegel a Nietzsche – si può ricavare quel "di meno" che sono gli "stati" – come tali meramente immaginari, siano essi intesi come relativi o, ancor peggio, assoluti<sup>77</sup>).

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 326-7.

<sup>77</sup> Il misticismo per Bergson è tanto poco "pura contemplazione" da avvertire il compito di dover «trasformare l'umanità [...] I mistici lo sentono chiaramente [...] Lo slancio d'amore che li portava ad elevare l'umanità fino a Dio, e a perfezionare la creazione divina, non poteva [però] giungere a termine, ai loro occhi, che con l'aiuto di Dio, di cui erano gli strumenti» (Henri Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 172). Efficace poi l'analogia, secondo cui «la religione sta al misticismo come la divulgazione sta alla scienza» (*ibid.*, p. 174). Chiediamo tuttavia a Bergson: posto che la "religione" raffredda e fissa ciò che l'ardente ondata



È questo dunque per noi il *buon* misticismo *cristiano*? Quello cioè di Gentile (e di Bergson)?

Per null'affatto. Diciamo che questo è proprio quello *cattivo*! (Non già per tornare al misticismo dualistico, giustamente criticato dal Gentile e ricondotto all'attualismo).

“Cattivo”, perché radicalmente non-cristiano (ancorché il cristianesimo trovi in esso la propria nichilistica coerenza – perdendo allora irresistibilmente per strada il tratto decisivo che intendiamo valorizzare, consistente nel suo esser Presagio del destino).

Il misticismo attualistico (e bergsoniano) trova cioè nell'*azione* il proprio fondamento e terreno d'elezione. Che anzitutto, in Gentile – più potente e rigoroso di Bergson – si qualifica non come azione *empirica*, ma come l'Atto trascendentale con cui e in cui è posto e anzi *va ponendosi* il mondo – e solo all'interno del cui divenire diveniente, in quanto *intentio prima*, può trovare spazio l'agire empirico di Tizio o Caio (*intentio secunda*).

A questo punto, senza tirarla troppo per le lunghe, si tratta di comprendere che se l'*agire* – anzitutto originario e trascendentale, onde il mondo di squaderna rendendosi disponibile alle forze che coerenti o incoerenti lo vogliono dominare (sfruttare, guidare, manipolare: far diventar altro) – è “Dio”, allora, con buona pace del cristianesimo, è il pensiero di Nietzsche che mette tutti in riga, riconoscendo al divenire della (=in quanto) volontà di potenza – è il suo “idealismo” – il rango di assoluto. Onde è Nietzsche, per così dire il “mistico” coerente sino in fondo e cioè sino alla sostituzione di Cristo con Dioniso. (Ciò che del resto il fascismo mussoliniano – e il nazismo, benché impacciato da *incoerenze* teoriche che il “filosofo” e il politico Mussolini non avrebbero mai riconosciuto<sup>78</sup>: fede nell'astrologia e nella reincarnazione, occultismo e soprattutto razzismo *biologico*; ancorché nel campo pratico ben più tremendo del coevo fascismo – intuisce a fondo, conseguendo quell'immoralismo radicalmente coerente, che il moralista – mazziniano, cristiano-cattolico – Gentile sempre avversò. A torto rispetto alla base condivisa e anzi in tal modo portata *quasi* al suo culmine<sup>79</sup>).

---

mistica incessantemente mobilita e rinnova, si vuol forse dire che *nulla*, in verità, è da intendersi *fermo* (coerentemente con la sua metafisica, secondo la quale l'istante *non sta*: ciò che è supposto “fermo” lo è solo per motivi di utilità pratica – come tale falsificante: retaggio hegeliano)? Perché se, come pare, proprio questo vuole Bergson (=nessun limite al divenire), allora, non diversamente da Gentile, si trova *in rebus* già fra le braccia di Nietzsche e del suo dionisismo. Con buona pace dell'intenzionato “Dio” di entrambi.

<sup>78</sup> Ricordiamo il giovanile saggio di Mussolini: *La filosofia della forza*, in *Opere complete*, vol. I, La Fenice, Firenze 1951, in cui, ispirandosi a Nietzsche, scrive che il *sistema* [tradizionale, *lato sensu* hegeliano] è «ciò che vi è di caduco, di sterile, di negativo in tutte le filosofie»: ciò che va irresistibilmente verso il proprio tramonto nella coscienza degli «spiriti nuovi, liberi che trionferanno di Dio e del Nulla» (p. 174). Nessun “piano dottrinale”, diceva Mussolini: il fascismo non è che azione. Cioè volontà di potenza. Con buona pace del fascismo moralistico-mazziniano, intenzionalmente cristiano, di Gentile

<sup>79</sup> È chiaro che, filosoficamente parlando, fra Gentile e Mussolini non c'è partita (lesse mai un testo del grande filosofo il dittatore?), pure Mussolini indovina quella coerenza immoralistico-nietzscheana (Nietzsche in qualche modo lo conosceva), che Gentile credeva di poter superare in vista dell'Io trascendentale. Ma è chiaro che, sull'evidenza del diventar altro, tale “Io” non ne può essere infine che l'autocoscienza *dionisiaca* nel suo farsi attuale e cioè guerra radicale e Odio – l'unità non negata, sì anzi potentemente affermata, essendo per coerenza la stessa separazione: ciò che ci unisce nella Guerra universale è il nostro stesso esser separati, uscendo e tornando nel nulla. Cfr. F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001, in cui è posto anzitutto a tema il carattere profondamente *equivoco* del rapporto fra il filosofo e il dittatore: “fascisti” entrambi sotto profili essenzialmente diversi e contrastanti fra loro. Cfr. anche, dello stesso autore, *Il nichilismo perfetto*, cit., cap VII, § 3: “Nietzsche, il nazifascismo, il dionisismo). In questo senso, rovesciando quel che soleva dire Severino – e cioè che non è stato Gentile a esser “fascista”, ma il fascismo a tentare, fallendo (=non avendo inteso il senso trascendentale dell'“azione”), di essere gentiliano –, Gentile resta fascista a metà, ove è Mussolini che (gli) insegna ad esserlo *per intero*. Qui, *l'equivocità* citata. (Per non parlar di Croce, “fascista senza la camicia nera” come lo motteggiò Gentile: del tutto privo com'era di armi teoriche per combattere ciò che così facilmente trovava fondamento nel suo *storicismo assoluto*). Equivocità (di rapporto), che si potrebbe sintetizzare così: metafisicamente “aperto” a 360° (=l'attualismo è una forma di radicale anti-assolutismo), Gentile si dice però cristiano-cattolico. Parole? No, sostanza *morale* (che contraddice la sua posizione metafisica), onde si pone in linea con “bene” e “male” cristianamente intesi. Laddove Mussolini, metafisico-politicamente, è “chiuso” (*fascismo regime*=assolutismo); e tuttavia immoralisticamente (tatticamente) aperto a 360° (*fascismo movimento*: morale della volontà di potenza, in contraddizione con il regime storicamente realizzatosi, alleato – sia pur *oborto collo* – con Chiesa,

Ma allora qual è la forma *buona* di mistica cristiana?

Non quella dell'”azione”, che conduce necessariamente fra le braccia di Dioniso, che è dire, al di là di bene e male tradizionalmente intesi, al rovesciamento delle tavole dei valori e all'assolutizzazione della volontà di potenza, onde il “superuomo” è “colui” che – indipendentemente dalla cosiddetta “razza” (dalla “biologia”) – sa essere all'altezza del Tremendo. Ma quella dell'*in-azione*. Che non è però l'abulia, oppure – si pensi al Tao – quella forma nascosta di azione per cui *si decide* di non agire (agendo dunque).

Bensì quell'*intuire* la categoria del *già da sempre* come il canone e la “via” – l'autentica *chiave d'oro* – onde “sentirsi” in Dio: “già da sempre”, appunto, giacché l'eternità *non incomincia* (come in genere immaginosamente la si tratta) ed è *qui e ora*, ancorché contrastata dalla follia luciferina di essere nel “tempo”, divoratore delle proprie creature. *In eo vivimus, movemur et sumus*.

“Dio” non “agisce”: certo non nel tempo, ma neppure eternamente (giacché, sia pur eternamente, in quanto prodotto l'”agito” uscirebbe dal suo nulla e, in linea di principio potrebbe ben rovesciare i piani di Dio: ma Dio, proprio perché è il Tutto già da sempre compiuto e perfetto, non essendo “manchevole” di nulla, non ha “piani”<sup>80</sup>). (Quanto più cresce l'ambito dell'agire, tanto più decresce l'ambito dell'eterno divino e viceversa).

*Non alia, sed haec vita sempiterna est*: qui il “segreto”, che il μυστικός cristiano custodisce, presagendo, senza fondamento – e anzi su base contraddittoria rispetto all'esito intenzionato –, il destino di eternità di tutte le cose, oltre il “mondo” che passa (*ICor 7, 31*).

Ed è chiaro che in un “Dio” siffatto non c'è spazio per *realizzare* il futuro (l'ancor nulla): tutte le *esortazioni* necessariamente vengono meno; sì che l'imperativo plotiniano – Ἄφελε πάντα – così caro a Eckhart (*Gelassenheit, Abgeschiedenheit*), esprimendo la *volontà* di diventar (simili a) Dio, non è che il cavallo di troia dal cui ventre, a tempo debito, esce Zarathustra e la sua dottrina. Nella quale la “divinizzazione” – che è una forma di ποιήσις: θεοποίησις – trova il suo rigore ultimo. (Ai piani più bassi: quanto amabile un Dio che si presenta all'uomo “pio” come legittima cassa di risonanza delle di lui richieste, onde i suoi “decreti” appaiono flessibili, mutabili nel tempo, a disposizione della miseranda volontà di potenza dello stesso uomo “pio” – che si trova così a chiamare “Dio” la pienezza di sé!).

Mancano dei nomi? Ma ogni (grande) pensatore cristiano è un *saliscendi*, in cui questa formidabile intuizione (presaga e contraddittoria) trova più o meno spazio adeguato.

---

capitalismo e monarchia. Sì che – ciascuno coerentizzando l'altro – *autentico fascismo* sarebbe la sintesi della metafisica antimetafisica gentiliana e del moralismo antimoralistico mussoliniano.

<sup>80</sup> Non è forse questo il presupposto fondamentale dell'”argomento ontologico”? Dio è il Perfetto, non può dunque non esistere nella realtà (altrimenti, esistendo solo nel pensiero che lo pensa, sarebbe un Perfetto imperfetto). Salvo tuttavia tenere come innegabile che il mondo gli sia ontologicamente eterogeneo, venendo così a istituire una dualità contraddittoria esigente l'*aut-aut* (e si sa come va a finire, stante che il mondo è immediatamente manifesto, mentre Dio, immediatamente, se mai è un problema). Ove è chiaro che la “perfezione” di “Dio”, dunque la sua eterna compiutezza, una volta ammessa concettualmente e non per immaginazione, non tollera che gli si affianchi la permanente minaccia di un “altro” che, uscente dal niente, gli può esser assurdamamente noto solo *ex hypotesi* (ché, se lo conoscesse *senza residui*, allora *non* uscirebbe dal niente in alcun modo) – e ciò che torna nel niente esce definitivamente, liberandosene, dal suo controllo. Cfr. Cap. II, nota 9. Ha scritto E. Severino: «L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere, è Dio. E quando l'essere parla di sé, dice appunto: *Ego sum qui sum* (*Esodo, III*); che è la più alta espressione speculativa del testo sacro. A Dio non si arriva; non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziali; appunto perché Dio è l'essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere [...] Dio non si dimostra, non già nel senso che se ne dia immediata esperienza [cfr. cap. II, § 4, *NOTA 2*] [...], ma nel senso che l'affermazione che l'essere è costituisce l'immediatezza, l'originarietà del logo. Questa affermazione immediata (nel senso dell'immediatezza del logo) dice che l'essere esiste (=è, non è nulla) e non può non esistere; ma l'essere di cui qui si parla è appunto Dio, giacché con questa parola si intende l'intero positivo [...] il tutto, visto nell'impossibilità della sua inesistenza» (*Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1981, pp. 58-9).

## II

### CRISTO, MARIA E IL DESTINO

#### 1. IL CRISTIANESIMO, RELIGIONE FILOSOFICA PER ECCELLENZA

Considerare la “terra isolata dal destino della verità” (Emanuele Severino), significa in merito – e cioè in relazione all’essenza dell’errare – portare in luce il “diventar altro” come l’orizzonte trascendentale o “struttura originaria” (unitamente alle sue implicazione necessarie), in quanto cioè *onniavolgente*. Ma significa anche, in pari tempo, tener ferma l’autentica necessità – il destino della necessità –, fondamento dell’isolamento stesso (e dell’isolato), senza di cui l’isolamento non sarebbe e alla quale questo, sopraggiungendo, si sovrappone contrastandola. “Sopraggiungendo”: il *primo* infatti – per se stesso (assiologicamente), ma anche nel “tempo” (“cronologicamente”) – non è e non può essere l’errare, ma la sua (originaria) negazione e perciò il destino della verità: fondamento di sé e della sua stessa (autonegantesi) negazione. Considerato in quanto tale, infatti, l’errare, negando l’esser sé, è pur un modo dell’esser sé (l’errare non essendo altro da sé), onde non può essere un tratto del destino se non in quanto originariamente negato – la verità essendo originaria negazione della negazione –; laddove qui si parla non dell’errare in quanto già da sempre negato, ma in quanto (inconsapevolmente) *affermato* e perciò del suo incominciare ad apparire: del suo sopraggiungere “storico” nell’onnipresente Luogo del destino *sovrapponendosi* a ciò che in verità appare, in tal guisa *contrastandolo*<sup>1</sup>. Non già negandogli l’apparire, ma, accampanosi a sua volta nell’apparire, “raddoppiandolo” e, insieme, oscurandone (“alterandone”, appunto) l’originario Volto. (Ove lo stravolgimento fondamentale, radice trascendentale di ogni altro, consiste nello sfigurare il divenire come *apparire e scomparire* degli essenti – in quanto tali *eterni* –, intendendolo senz’altro, cioè in quanto “evidenza immediata e innegabile”, come incominciare e cessare di essere, uscire e tornare nel nulla).

---

<sup>1</sup> «In quanto alla struttura originaria del destino della verità appartiene l’autonegazione della sua negazione, la negazione del destino della verità è un contenuto che abita eternamente il cerchio intramontabile dell’apparire. La negazione della verità appartiene, come negata, all’essenza della verità; e quindi l’apparire della verità implica necessariamente l’apparire della negazione della verità, come negazione negata. Ma la persuasione isolante, in quanto invade la verità, non è la negazione della verità in quanto essa negazione appartiene, *come negata*, all’essenza della verità. La negazione della verità è il *contenuto* della persuasione isolante (ossia ciò di cui tale persuasione è persuasa è in verità negazione della verità, anche se in tale persuasione esso non appare come siffatta negazione), ma tale persuasione è l’apparire dove tale contenuto appare *come non negato*. È appunto questo *apparire* della negazione come non negata che, con l’invasione della verità da parte dell’errore, entra nel cerchio intramontabile dell’apparire» (E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 467). Circa la differenza fra le due forme di negazione della verità, cfr. *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, Seconda e Quarta Postilla al capitolo I, pp. 257-62 e 266-76, ove si mostra che la negazione della verità appartenente originariamente e necessariamente al destino può, al tempo stesso, *sembrare* impossibile – giacché per negare la verità è necessario conoscerla, ma conoscendola non la si può negare – solo *separando* la negazione della verità dalla verità in quanto negazione della negazione della verità – di cui, la negazione della verità, come *distinta*, è *contenuto conosciuto*, non *forma conoscente*).

Il nichilismo “altera” ciò che appare [...] Il destino della verità, e innanzitutto la struttura originaria di esso, è il Luogo soltanto nel quale può apparire ed essere affermata con verità l’esistenza dell’errare della terra isolata da tale Luogo (l’errare che si configura originariamente come fede nel diventar altro) e quindi anche l’esistenza dell’errare in cui la fede del nichilismo consiste e nel quale culmina l’isolamento della terra. Sopraggiungendo nel Luogo del destino della verità la fede della terra isolata gli si sovrappone e lo contrasta nel senso indicato. Solo perché questo Luogo, come fondamento dell’apparire di tale fede, la accoglie è possibile dire [...] che essa lo “altera”. Se non ci fosse e non apparisse ciò che viene “alterato” e a cui ci si sovrappone contrastandolo, non ci sarebbe alterazione di alcunché, né alcunché a cui sovrapporsi e da contrastare. La terra isolata si isola dal destino, ma il destino è il Luogo che appare eternamente, aprendo lo sfondo che accoglie l’isolamento della terra [...] L’errare – che nella sua forma estrema è l’isolamento della terra – “altera” cioè, nel senso indicato, la verità. Ma è *necessario* che la verità appaia perché possa essere alterata<sup>2</sup>

Poiché è necessario che ogni tratto della terra isolata sia isolamento di un essente della terra non isolata e pura (nel suo apparire in verità), segue necessariamente che «è necessario che nella terra non isolata esista, da qualche parte, il più simile ad ogni essente della terra isolata»<sup>3</sup>.

Questa lampada, la finestra, il cielo, i monti, le stelle, come l’altrui esser uomo, sono tratti della terra isolata. Ma lo sono anche i grandi eventi della storia del mortale: conflitti, miti, costumi, religioni dell’Oriente, arte, filosofia, Impero romano, cristianesimo, islam, rinascimento, scienza moderna, istituzioni economico-politiche, illuminismo, capitalismo, comunismo, tecnica. Alle sapienze della terra isolata corrisponde pertanto, nella terra degli dèi (non isolata ma contrastata) [ove a ogni mortale corrisponde un “dio”], una sapienza nascosta [...] [nella quale] 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<sup>4</sup>

L’onnipresente incontrovertibilità del destino, fondamento della contraddizione medesima – solo all’interno della quale può essere ed apparire l’“esser sé” della sua stessa autonegantesi negazione – è l’apparire della verità, che le sapienze dell’isolamento stravolgono, portandone su di sé, con maggiore o minore similarità, le tracce.

È noto che Hegel assegna al cristianesimo il sommo ruolo di religione *filosofica* per eccellenza. Come a dire: la più simile all’idealismo. Quella che, sia pur in forma mitologico-narrativa, esprime la “stessa” verità di cui l’idealismo ha inteso essere l’autocoscienza concettuale dispiegata. L’idea di un Dio uno e trino, dell’uomo-Dio che si incarna, muore e risorge ben lungi dall’essere un mistero meta-razionale, esprime e miticamente espone l’essenza più profonda della vera ragione. La quale, *ab origine* e necessariamente (non già per un eterno atto di libera volontà), si incarna e anzi, meglio, si fa, creandolo, mondo (spazio, tempo, natura, umanità: identità di incarnazione e creazione), distendendosi e disperdendosi nella sovrabbondante varietà di eventi, che solo se considerati dal di fuori paiono casuali, retti come invece sono dalla provvidenziale “astuzia” della ragione, tesa a riconquistarsi consapevolmente (rispetto al proprio inconscio *incipit*), in seno alla cultura (tutt’altro che avente mero valore “sovrastrutturale”) e, in essa, massimamente nell’arte, nella religione e, al vertice, nella filosofia – culminante nell’idealismo, coerenza metafisico-gnoseologica del fenomenismo cartesiano/kantiano, in quanto a sua volta coerenza del realismo greco.

---

<sup>2</sup> E. Severino, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, pp. 84-6.

<sup>3</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 331.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 333.

Ebbene, da qualche tempo – sotto ispirazione dell’Opera di Emanuele Severino e dunque della “testimonianza del destino” – stiamo provando a sostenere che la riconosciuta grandezza del cristianesimo da parte di Hegel (e di Gentile – e in fondo, più o meno esplicitamente da parte di tutta la storia della filosofia post-greca, sia pur con importanti eccezioni e poi stroncata da Leopardi e Nietzsche, che proprio perciò, anche se all’incontrario, ne riconoscono la decisività) è ben più profonda ancora, meritevole perciò di una rinnovata attenzione.

La nostra persuasione consiste infatti nel ritenere il cristianesimo, fra tutte le sapienze della terra isolata dal destino (idealismo hegeliano incluso – che, nello sguardo del destino, è a sua volta una *fede*), *la più simile* al destino della verità e, innanzitutto, alla sua testimonianza linguistica<sup>5</sup>.

L’idealismo hegeliano esprime certamente il culmine della filosofia della tradizione (anche se il mondo anglosassone dei celebrati Russell e Popper non l’ha mai capito), ma si tratta pur sempre, nell’occhio del destino, di un decisivo capitolo *dell’alienazione*. In Hegel cioè la *follia* del diventar altro – la persuasione che il divenire così inteso sia l’evidenza prima: dallo stesso Parmenide, che la declassa a illusione, convinto tuttavia di “vederla”, alla civiltà della Tecnica –, dunque dell’*esser l’altro* (essendolo diventato) e perciò dell’*esser nulla* –, la follia consistente nell’identificazione degli assolutamente opposti, è condotta a un livello di rigore forse impareggiabile. E cioè, in tal modo inteso il divenire come innegabile, come la *via crucis* stessa dell’*esser sé* (onde la “croce” la porta la storia universale, non un individuo eccezionale). In cui lo “speculativo” trionfa – «*dov’è, o morte, la tua vittoria? Dov’è, o morte, il tuo pungiglione? (1Cor 15, 55)*» – nella forma dell’“unità delle determinazioni nella loro opposizione” (*die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung*), sì che dunque entrambe, affermazione e negazione – al termine della storia del mondo come calvario o venerdì santo filosofico –, opposte ciascuna al proprio altro, sono appunto sé e non altro. Inveramento speculativo del principio di identità/non contraddizione in quanto *seconda* immediatezza o immediatezza *mediata*, contrapposta all’immediatezza astratta della ragione in quanto “intelletto”.

Dove sta la *follia* in questa pur altissima celebrazione dell’*esser sé*? Non inteso da quanti hanno creduto che Hegel rinnegasse *tout court* i principi classici della logica greca, anziché sollevarli a un piano superiore – *rispettoso del diventar altro*, altrimenti clamorosamente negato *in rebus*, se si partisse da un *esser sé* bell’e fatto. Sta nel pensare che il diventar altro, vero e realmente producentesi, possa autenticamente *esser* la base della sua negazione. *Se e poiché* – nelle intenzioni di Hegel che, come detto, non intende affatto negare il principio di identità/non contraddizione, ma coerentizzarlo dialetticamente – A non è non-A (qualcosa è sé nel suo non *esser* l’altro da sé): *unità* (non “identità”!) degli opposti (ma come *risultato* – è già un sintomo della partenza errata), *allora* è impossibile una mossa (“dialettica”) preliminare consistente nel *diventar altro* e cioè nell’identità di A e non-A. Dopo di che, miracolosamente, il morto ammazzato – il principio di identità/non contraddizione – risorgerebbe integro. *Il non *esser* l’altro non può derivare dal suo *esserlo**: l’*esser sé* attraverso o mediante il non *esser sé*. Onde la negazione *reale* del Principio diventerebbe la sua sorprendente affermazione. Ciò che in Hegel resta coperto e mascherato, poiché l’antitesi come *identità* degli opposti viene esplicitamente intesa come momento ideale e intellettualistico e anzi nemmeno, giacché l’intelletto, come fa per lo A di partenza (tesi), così si limita a isolare non-A, considerandolo a sua volta immediatamente come tale. Quando interviene la *ragione*, ecco che allora quel “semplice” non-A è scoperto (e così diventa) un significato *complesso*, giacché esso, come “risultato”, conserva necessariamente in sé l’altro (A) da cui esso risulta e rispetto a cui è *altro* (altrimenti non potrebbe essere “altro”, ma allora non ci sarebbe risultato, né divenire): ecco l’altro dell’altro. L’*identità* degli

---

<sup>5</sup> Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, cit.; Id., *Il nichilismo perfetto (e l’Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, cit., cap. VIII e *Il cristianesimo come alter ego folle del destino*, in AA. VV. *Emanuele Severino e il cristianesimo. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, a cura di A. Toniolo e I. Testoni, University Press, Padova 2021, pp. 130-40. Si veda anche al cap. I, la nota 65.

opposti non è mai davvero riconosciuta esplicitamente come tale. A diventa non-A, è vero; ma: 1) l'intelletto vede solo non-A (come dapprima non vedeva che A); 2) la ragione vede che A non è non-A: in non-A, cioè, vede non già l'*identità* degli opposti ma la loro opponentesi *unità*.

Nello sguardo del destino appare invece che la contraddizione in Hegel, lungi dall'esser superata è solo trasportata a un livello di profondissima coerenza (inevitabilmente incoerente). Né può superarsi qualcosa che venga preliminarmente ammesso come *vero*. Nel destino, infatti, la contraddizione è originariamente oltrepassata: 1) nella persintassi come tale e cioè formalmente; 2) nel Tutto infinito concreto. Rispetto a questi due "poli" – l'Alfa vuota e l'Omega concreto: entrambi eterni –, vi è e appare il sopraggiungere degli eterni, in cui anzitutto consiste la follia, dallo stesso Mito, benché in forma pre-ontologica (dunque implicita), alla Grecia filosofica sino alla civiltà della Tecnica, al suo Tramonto definitivo (e alla "terra che salva"), oltre il quale il dispiego prosegue all'infinito – all'interno del Tutto concreto in quanto inconscio della stessa infinita storia finita della salvezza – come Gloria della Gioia.

La contraddizione ("normale", non "dialettica": diventar altro in quanto *esser l'altro*) in Hegel è un viluppo di contraddizioni: 1) A diventa non-A (la tesi diventa antitesi); 2) non-A diventa non-non-A (l'antitesi diventa sintesi); 3) A diventa non-non-A (la tesi, mediante l'antitesi, diventa sintesi).

Per non dire che, in seno all'Idea – in seno al suo autoprodursi in quanto eterno diventar altro – l'*isolamento* preliminare di una categoria diventa (eternamente) nulla, nell'atto stesso (eterno) in cui diventa *relazione*; analogamente, nel mondo e nel tempo, l'accidentale diventa nulla nell'atto stesso in cui diventa (nel caso in cui lo diventi) ricordo. Ma quest'ultimo modo – categoriale e accidentale – non è che l'orizzonte trascendentale di fondo dell'hegelismo, ove il principio di identità/non contraddizione *muore davvero* per poter *vivere*: la sua negazione effettiva e reale è l'impossibile fondamento della sua stessa affermazione.

In Hegel, per coerenza intima, la vera sintesi è "A è non-A": la verità smascherata dell'antitesi in quanto "solo" non-A. Nella sintesi così svelata, il primo (A) si conserva come tale, restando sé nel suo esser altro (non-A). Esiste come sé nel suo esser altro da sé e dunque *è e non è sé*. Sul presupposto indiscusso e indiscutibile (da Parmenide alla Tecnica) del diventar altro (diventar nulla e da nulla), la sintesi è necessariamente l'esser sé come non esser sé: risultato (impossibile) consistente nell'*identità* degli opposti.

Ebbene, dicevamo, *al cospetto del destino* il cristianesimo (sintesi di ragione e fede: Agostino, Tommaso, Bontadini) vola decisamente più in alto – più in alto, s'è detto, di ogni altra sapienza della terra isolata dal destino della verità.

Non già che la filosofia di Hegel non sia altissima. Essa lo è. Ma lo è nel senso che il seme del nichilismo vi appare in forma assai matura e avanzata (anche se non ancora come lo è in Leopardi, Nietzsche e Gentile – i distruttori della tradizione), avendo cioè raggiunto uno stadio di coerenza (immanentistica) rispetto alla premessa fondamentale – l'Atlante che regge il mondo – circa l'"evidenza" del diventar nulla e da nulla. Che è certo il suo formidabile pregio, ma, proprio perciò, la allontana potentemente dalle tracce dell'*eternalismo* – termine con il quale potremmo riassumere la "prospettiva" della filosofia di Severino (un'espressione, questa, tanto ovvia e corrente, quanto profondamente equivoca, visto che alla "testimonianza del destino" non appartiene né l'esser "prospettiva", tanto meno "di qualcuno", e neppure come "filosofia"!)). Cioè dalla fondazione dell'eternità di *ogni* essente (di *ogni* non-niente: sia esso un concetto, fantasia, oggetto sensibile, emozione, alcunché di "reale" o di "possibile" – e persino il "nulla" stesso nel suo positivo significare). Laddove in Hegel non ogni non-niente va inteso come reale (razionale), dunque come eterno. Eterno è solo il concetto – l'eterna struttura dei concetti (Idea). Il resto – l'enorme molteplicità degli eventi empirici – non è che accidentalità, come tale destinata al nulla.

Il Dio di Hegel vive del morire (=diventar nulla) del proprio vestito inessenziale. (Tacendo qui di un'altra formidabile contraddizione, consistente nel nesso necessario fra eterno e tempo, essenziale e accidentale – come tale già presente nell'immanentismo spinoziano, ammirato e criticato da Hegel; aggravata e appesantita, in Hegel, dal metodo dialettico, assente in Spinoza, onde senza l'accidental/inessenziale l'essenziale non riesce a farsi e ad essere essenziale. Senza l'accidentale – natura, spazio, tempo, individui – l'Idea non diventerebbe Spirito. Onde anche l'inessenziale si rivela – non potendolo però essere – essenziale a sua volta). È un Dio *stragista*: come implicitamente riconosce Hegel medesimo: «un'immensa abbreviazione a fronte della singolarità delle cose»<sup>6</sup>.

Certamente, anche il Dio cristiano crea e annienta – crea *ex nihilo sui et subjecti* il mondo e, nell'*Apocalisse*, «un cielo nuovo e una terra nuova» (21, 1) sono prodotti al posto dei vecchi, *annientati* – e in fondo tutto è nulla rispetto a Dio: *vanitas vanitatum et omnia vanitas* (Qo 1, 1). Spesso i mistici (su tutti Eckhart) hanno radicalizzato il tema (lo stesso Tommaso definisce la dimensione creaturale come un “quasi nulla”). Tuttavia non si può certo perdere di vista che se la gran questione della *fugacità* del mondo – *praeterit figura huius mundi* (1Cor 7, 31) –, che il cristianesimo eredita dall'ontologia greca<sup>7</sup>, è ormai tacitamente e del tutto acquisita nel suo significato ontologico post-mitologico («Dio chiama all'essere le cose che non sono»: Rm 4, 17), nessuna sapienza nichilistica è così tesa come quella cristiana a *restituire* l'essere a *tutte* le cose cui è stato tolto, *sino a prospettare la risurrezione dei corpi umani individuali e dell'intera natura*. (Una tesi inaudita, da cui ogni sapienza si è sempre tenuta ben lontana<sup>8</sup>). Ciò in cui, a nostro avviso, trapela, come non mai – deformato, stravolto, sfigurato, avvelenato fin che si vuole, ma pressante e ineludibile – il destino di eternità dell'ente in quanto ente: la *giustizia* originaria in quanto ciò che di diritto spetta a ogni cosa è innanzitutto il proprio *essere* (esser sé/non esser altro), dunque, immediatamente, la propria eternità<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, I, trad. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2021, p. 18.

<sup>7</sup> Il diventar altro ontologicamente inteso è definito icasticamente e una volta per tutte da Platone (Heidegger non dovrà aggiungere nulla in merito, visto che il suo fin troppo celebre “lasciar essere” – nelle intenzioni, l'autentica alternativa alla violenza e alla deiezione – ha come oggetto proprio il diventar altro, dunque l'impossibile follia) con il termine ἐπαμφοτερίζειν: potente sintesi di quattro parole – ἐρίζειν ἐπί τα ἄμφοτερα (*Repubblica*, 479 c) –, a indicare che ogni cosa del mondo è un diventar altro nel senso che è luogo di “contesa fra i due”: l'essere e il nulla. Non essendo mai l'uno, separandosi definitivamente dall'altro: sì che in tanto è in quanto non è più – quello che era e non ancora quel che sarà. Divenire come unità di essere e nulla. (Anche Hegel non ha niente da aggiungere in merito).

<sup>8</sup> Con questa affermazione, com'è noto, nel discorso nell'Areòpago ad Atene (*At* 17, 20-34), Paolo scandalizza l'uditorio, al quale ben risuonavano tesi secondo cui «Dio ha fatto il mondo e tutto ciò che in esso si trova» e «in lui viviamo, ci muoviamo e siamo» (*ibid.*), ma inaccettabile e anzi “ridicolo” appare, alla platea greca, il tema della “risurrezione dei morti”: patetico in un orizzonte in cui la filosofia insegnava se mai a liberarsi *dal* corpo e non certo a liberare il corpo. (Al massimo Spinoza – in conseguenza dell'assegnazione dell'eternità anche alla *res extensa* in quanto infinito attributo di Dio – giunge a sostenere che è eterna l'essenza di ogni essente individuale. Dunque di ogni uomo, *nella mente e nel corpo*. Ma si tratta appunto dell'eternità dell'essenza, giacché, con san Tommaso, vale anche per lui che *Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam* (*Ethica*, I, prop. XXIV). Infatti, nel modo più esplicito, il Dio spinoziano è anzitutto qualificato come *causa* (così comincia l'*Ethica*), onde è necessità che qualcosa sia *causato*, uscendo e tornando nel nulla – né vi è spazio per la risurrezione di ciò che si è annientato, considerata da Spinoza un cerchio quadrato).

<sup>9</sup> Si tratta di quella che E. Severino definisce «implicazione tra l'esser sé dell'essente e l'eternità dell'essente – l'implicazione aurea» (*Dike*, cit., p. 95). E si badi: l'affermazione circa eternità dell'ente in quanto ente (di ogni non-niente) ha carattere di mediazione *all'interno del suo essere verità immediata* (non diversamente dal principio di non contraddizione, immediatamente innegabile sulla base non di un “altro”, ma di quell'individuazione *di sé* in cui consiste l'*élenchos*: ciò che, sia pur solo implicitamente – oltre che inquinato dall'“evidenza” del diventar altro – vale già in Aristotele). “Immediata”, dunque, non in quanto non “deriva”, ma in quanto non deriva *da altro*: *auto*-derivazione. Se infatti si riconosce come verità *immediata* la negazione che l'essere non è, allora porre come *mediata* l'affermazione della sua eternità significa ritrattare l'immediatezza di quella negazione, ammettendo che immediatamente non si può escludere che non sia (prima e dopo esser stato): cfr. nota 67. «La negazione che l'essere non sia è già essa la prescrizione che l'essere non nasca e non perisca, è già essa la negazione che l'essere divenga [in senso nichilistico]» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, cit. p. 38): è già essa l'affermazione che l'essere (ogni essere) è eterno. Vale a dire che la negazione del divenire nichilistico scaturisce *immediatamente* dall'autentico principio di non contraddizione (“autentico”:

Per questa ragione, nel Convegno tenutosi *online* il 24 giugno 2021 (i cui Atti sono stati pubblicati presso l'Università di Padova) riguardante il rapporto fra il pensiero di E. Severino e il cristianesimo, abbiamo sostenuto la tesi secondo la quale il cristianesimo è per noi

lo sforzo più potente (rispetto a ogni altra sapienza della terra isolata, Oriente incluso) di affermare l'eternità di ogni cosa, restando totalmente immersi nella persuasione del divenire come creazione e annientamento. Sì che proprio esso che, a suo modo (e cioè alla rovescia), ci indica la via, proprio esso è destinato necessariamente a perderla [...] e ad annunciare che *Dio è morto*: speculativamente parlando è il cristianesimo stesso infatti (e, alla sua radice, la Grecia) che parla in nome della "verità" (=della coerenza della follia) in Leopardi e Nietzsche [...] Tutto ciò [=il suo impegno *eternalista*, sia pur inquinato alla radice, perciò essenzialmente *spurio*], assumendo per noi un valore inestimabile non già *sibi relictus* (=di suo, s'è appena detto, il cristianesimo, per interna necessità, cede a forme ben più coerenti di nichilismo), ma posto in relazione al destino e così – *solo così!* – salvato dall'altrimenti irrevocabile sentenza leopardiano-nietzscheana: "Dio è morto e resta morto", come tale "incontrovertibile" all'interno della "necessità" su cui l'isolamento cresce<sup>10</sup> [...] Giacché, ripetiamo, è proprio nella sua più radicale incongruenza rispetto all'ontologia greca (totalmente condivisa) che è il *più simile* al destino. Il culmine, per così dire, fra le sapienze della terra isolata e che, sulla base della persuasione del diventar nulla e da nulla, costituisce il modo più grandioso (e fallimentare) di tentare di impedire che le cose – *ogni* cosa – diventino nulla e perciò sian, *tutte*, eterne (il che è pure cristianamente aberrante) [...] Cristianesimo e destino si danno dunque la mano? Ma anche l'errore più grave e aberrante (che in quanto *errare* è ben qualcosa) è tenuto per mano dal destino (fondamento della stessa contraddizione – distinta come tale e cioè in quanto essente dal suo contenuto *nullo*). Cui nulla sfugge, escluso il nulla. Che però, essendo nulla, neppure può sfuggire (mentre il suo *positivo significare* – come di ogni altro concetto autocontraddittorio – è a sua volta un non-niente, dunque parte del destino e del Tutto). A maggior ragione il cristianesimo. Che non è solo "qualcosa", ma una grande forma di sapienza. Profondamente avvelenata bensì, ma non a tal punto da non potersi costituire – essa, davanti a tutte – come l'*alter ego folle del destino*<sup>11</sup>

## 2. L'ORIGINARIA "COLPA": PRIMA E DOPO

Tutto teso a risolvere problemi "concreti" – soprattutto di natura scientifico-economica, legati all'"oggi", di cui perciò non si è disposti a cercare la genesi remota (i giornali – i "quotidiani" –, il loro dominio in televisione, stabiliscono la determinazione fondamentale della *paideia* attuale, occupandosi delle notizie del giorno) –, lo spirito del nostro tempo è lontano anni luce anche solo dal sospetto circa una "colpa originaria", non liberandosi dalla quale è vano cercare rimedio ai dolori che affliggono il mondo.

---

non in sintesi cioè con l'"evidenza" del diventar altro, onde l'ente certamente è, ma solo *quando* è). «Si osservi inoltre che il principio parmenideo [l'essere non è non essere: quello che sarà appunto inteso come p. non c.] non ha un valore semplicemente logico [...] ma, insieme, ha valore logico e ontologico, onde si deve dire che il principio di non contraddizione è lo stesso argomento ontologico, o è l'autentico argomento ontologico» (E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 118). Esso che non concerne, come talora si pensa, il solo pensiero o il solo linguaggio (nell'atto stesso in cui se ne fa implicitamente uso in chiave *ontologica*, presupponendo che il pensiero o il linguaggio *non* sono il mondo), riguardando originariamente l'*apparire dell'essere*, onde ogni cosa ci viene incontro come sé e non come altro da sé.

<sup>10</sup> «L'anticristianesimo, la soppressione della religione da parte della politica, il prassismo antimetafisico sono i figli legittimi del cristianesimo, della religione, del contemplativismo metafisico. L'antagonismo che sussiste tra questi due atteggiamenti, che si presentano come radicalmente inconciliabili, è l'antagonismo che sussiste *tra il seme e il frutto* [corsivo ns.]» (E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1978, p. 174).

<sup>11</sup> F. Farotti, *Il cristianesimo come alter ego folle del destino*, in *Emanuele Severino e il cristianesimo. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, cit., pp. 131-4.



La Chiesa stessa – non poco invasa dallo spirito del tempo – è sempre più propensa a lasciare nell’ombra un tema così delicato, astratto e urtante, senz’altro incapace di attirare attenzione e consenso.

Ma senza l’idea del “peccato originale”, il cristianesimo non sarebbe quello che è: la sua grandezza costituisce proprio ciò che, per Pascal, è il più incomprensibile fra tutti i misteri, senza il quale tuttavia noi siamo incomprensibili a noi stessi: «Il nodo nella nostra condizione si avvolge e si attorce in questo abisso; sicché l’uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero non sia incomprensibile per l’uomo»<sup>12</sup>. Giacché, sostiene Pascal, *l’uomo eccede infinitamente l’uomo*.

Quale chimera è, dunque, l’uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizione, quale prodigio? Giudice di tutte le cose, stupido verme di terra, depositario della verità, cloaca d’incertezza e d’errore, gloria e rifiuto dell’universo. Chi sbroglierà questo garbuglio? La natura confonde i pirroniani [=nessuna forma di scetticismo può negare lo slancio del cuore umano verso la verità] e la ragione confonde i dogmatici [nessuna razionalità “geometrica” è in grado di soddisfare definitivamente] [...]

Perché, insomma, se l’uomo non fosse mai stato corrotto, godrebbe sicuro, nella propria innocenza, della verità e della felicità. E se fosse sempre stato corrotto, non avrebbe nessuna idea né della verità né della beatitudine. Ma, sventurati che siamo (e molto più che se nel nostro essere non ci fosse nessun vestigio di grandezza<sup>13</sup>), noi abbiamo un’idea della felicità, e non possiamo conseguirla; sentiamo che c’è in noi una immagine della verità, e possediamo soltanto la menzogna: egualmente incapaci di ignorare in modo assoluto e di conoscere con assoluta certezza, tanto è manifesto che siamo vissuti in un grado di perfezione, dal quale siamo sventuratamente caduti.

Fatto stupefacente, tuttavia, che il mistero più lontano dalla nostra conoscenza, quello della trasmissione del peccato, sia una cosa senza la quale non possiamo avere nessuna conoscenza di noi stessi. È indubbio, infatti, che nulla offende maggiormente la nostra ragione come il dire che il peccato del primo uomo ha reso colpevoli coloro che, essendo lontanissimi da tale origine, sembrano incapaci di avervi parte. Una tale trasmissione ci sembra non solo impossibile, ma anche sommamente ingiusta...<sup>14</sup>

Certo, possiamo reagire scrollando le spalle e ignorando: mero reliquato del tempo che fu! Può tuttavia l’indifferenza e magari l’insofferenza valere come una smentita? Certo che no (anche se oggi la “filosofia” la si esercita soprattutto così, a colpi di “preferenze”).

Che dice la testimonianza del destino del “peccato originale”?

Il nostro tempo rifiuta questa visione. Eppure essa è l’immagine [il presagio!] di un pensiero più profondo – del pensiero inaudito, diciamo (che non è un prodotto dei mortali o dei divini, sebbene stia al fondo della coscienza di ogni uomo, anche se non gli presta ascolto).

I gesti più indispensabili alla vita – come il cibarsi – sono sentiti, già sin dall’inizio, come gli errori più profondi, la vita stessa è deviazione, colpa. Anche per Eraclito la vera morte è nascere.

Il diventar altro delle cose, e la conseguente volontà di farle diventar altro, è per il mortale la più indiscutibile delle “evidenze”. Ma ora stiamo dicendo che il “pensiero inaudito” se la lascia alle spalle – ne vede cioè la follia. Vede che la suprema “evidenza” è la suprema follia: al di là di ogni sapere del mortale, la “colpa” autentica del vivere è imputabile proprio a ciò che ai mortali sembra l’assenza di colpa, ossia al volere che qualcosa divenga *altro* da ciò che esso è. Il mangiare, l’uccidere, l’unione dei sessi è colpa – dice il pensiero inaudito – perché sono un voler diventare e far diventare altro le cose, e questa volontà è la stessa condizione fondamentale del vivere. E la “colpa” autentica è la follia estrema<sup>15</sup>

<sup>12</sup> B. Pascal, *Pensieri*, cit. n. 456, p. 256

<sup>13</sup> «La grandezza dell’uomo sta in questo: che esso ha coscienza della propria miseria. Una pianta non si conosce miserabile. Conoscere di essere miserabile è, quindi, un segno di miseria, ma, in pari tempo, un segno di grandezza»: *ibid.*, n. 372, p. 216.

<sup>14</sup> *Ibid.*, n. 456, pp. 254-5.

<sup>15</sup> E. Severino, *L’intima mano*, Adelphi, Milano 2010. Pp. 126-7.

Giacché il diventar altro ontologicamente inteso significa (anche e necessariamente) diventar *assolutamente* altro, cioè nulla – ed essendolo diventato significa essere nulla. Non da parte del nulla, ma di *qualcosa*, dunque esser nulla di un non-nulla. E che altro è se non “follia” l’identità degli (assolutamente) opposti?

Non imputabile a “qualcuno” e cioè a una cattiva volontà, poiché la “volontà” – il sopraggiungere del volere originario in quanto separazione dal destino (il cristiano parla di separazione da Dio) – è appunto essa il “peccato originale”, non potendo esserci volontà, che è sempre volontà di far diventar altro, senza la persuasione che le cose sono per se stesse un diventar altro. Noi – da che l’uomo abita sulla terra – ci troviamo *gettati* nella volontà (la *voluntas* della mistica e di Schopenhauer è pur *volere* non volere), cioè nella persuasione (anzitutto pre-ontologica, poi ontologica – secondo un cammino sempre più *follemente* coeso, coerente e irresistibile) che l’essente diventa altro e dunque nella persuasione di poterlo far diventar altro (implicante necessariamente, nel suo doppio volto, la persuasione *inconscia* – di cui quella è la maschera, che si presenta come innocua e anzi come innegabile – che *l’essente è niente*).

Una “colpa” stravolge il nostro quotidiano vivere – «il peccato del mondo (*Gv* 1, 29)»<sup>16</sup> –, sì che, rileva Pascal, l’infelicità e l’ignoranza coesistono in noi con l’*idea* della felicità e del sapere: perciò la nostra è una miseria che dolorosamente e singolarmente coesiste con la grandezza: miseria di un «re spodestato»<sup>17</sup>. (Non è sintomatico che quando ci incontriamo spesso rinnoviamo ossessivamente la domanda “tutto bene?”, alla quale è quasi obbligo risponder di sì, mentendo, per non violare il tacito accordo di non guastare la comune, puerile illusione?).

Al di fuori del cristianesimo, nello sguardo del destino – in cui il biblico “peccato originale” può essere inteso come l’equivalente depotenziato (la *pallida ombra*) dell’autentica follia –, appare che alla follia dell’esser nulla *da parte di qualcosa* corrisponde, nel divenire, l’esser qualcosa *da parte del nulla*.

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 questa convinzione. L’intero universo è sbilanciato, spaesato, sfigurato e noi viviamo in esso, sbilanciati, spaesati, sfigurati, per quanto grandi e belle e potenti siano le cose da noi fatte e pensate. Nell’oscurità, che senso possono avere la salvezza, la felicità, il piacere? Infatti, anche se non vogliamo riconoscerlo, noi, in fondo – un fondo che spesso si lascia vedere – siamo sempre scontenti di ciò che siamo e abbiamo<sup>18</sup>

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (2018 – d’ora in poi citato nel testo con la sigla *CCC*, seguita dal numero del paragrafo) considera la condizione dell’uomo *prima* del peccato – creato ad immagine e somiglianza di Dio (*Gn* 1, 26)<sup>19</sup> – in questo modo:

---

<sup>16</sup> Il peccato di Adamo si riverbera anzi sull’intera natura (*natura lapsa*): «sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto» (*Rm* 8, 22), onde tutta risorgerà: nuovi cieli e nuove terre...

<sup>17</sup> B. Pascal, *Pensieri*, cit., n. 369, p. 215. Si rilevi che anche la celebre teoria platonica secondo cui *conoscere è ricordare*, onde l’esperienza attuale ha l’ufficio di risvegliare uno splendore *inconscio*, presuppone un Paradiso perduto, da cui scaturisce la nostra insuperabile insoddisfazione, diciamo così, per tutto ciò che il mondo può darci, sempre al di sotto dei Modelli che, sia pur oscuramente, ci portiamo nel cuore. Onde, ad esempio, nulla ci appare davvero così bello da non esser anche un po’ brutto. Potremmo anche dire: l’idea di infinito non la ricaviamo dall’esperienza (per essenza spaziotemporale segnata da finitezza), costituendo, rispetto alla totalità di questa, un *apriori*.

<sup>18</sup> E. Severino, *Il tramonto della politica*, Rizzoli, Milano 2017, p. 119.

<sup>19</sup> «Dio non è a immagine dell’uomo. Egli non è né uomo né donna. Dio è puro spirito [...] Ma le “perfezioni” dell’uomo e della donna riflettono qualche cosa dell’infinita perfezione di Dio» (*CCC*, 370). Cfr. in merito F. Farotti, *Presagi del destino...*, cit. cap. VI, § 1 (“Ripensare Genesi”).

Il primo uomo non solo è stato creato buono, ma è stato anche costituito in una tale amicizia con il suo Creatore e in una tale armonia con se stesso e con la creazione, che saranno soltanto superate dalla nuova creazione in Cristo (CCC, 374).

La Chiesa [...] insegna che i nostri progenitori Adamo ed Eva sono stati costituiti in uno stato di santità e di giustizia originali. La grazia della santità originale era una partecipazione alla vita divina (CCC, 375).

Tutte le dimensioni della vita dell'uomo erano potenziate dall'irradiazione di questa grazia. Finché fosse rimasto nell'intimità divina, l'uomo non avrebbe dovuto né morire, né soffrire (*ibid.*, 376).

[...] L'uomo era integro e ordinato in tutto il suo essere, perché libero dalla triplice concupiscenza che lo rende schiavo dei piaceri dei sensi, della cupidigia dei beni terreni e dell'affermazione di sé contro gli imperativi della ragione (*ibid.*, 377).

Per il peccato dei nostri progenitori andrà perduta tutta l'armonia della giustizia originale che Dio, nel suo disegno, aveva previsto per l'uomo (*ibid.*, 379).

Con la "caduta" irrompe il male e il sommo dei mali: la morte. Lapidario, scrive san Paolo: «Il salario del peccato è la morte» (Rm 6, 23). Si tratta del «mistero dell'iniquità» (2Ts 2,7), che alla propria radice implica la ribellione di un angelo, seduttore di Adamo ed Eva (*eritis sicut Dii: Gn 3, 5*): il diavolo, che «fin dal principio perpetra il peccato» (1Gv 3, 8); egli, che è «omicida fin da principio» (Gv 8, 44). Sulla sua spinta, «la morte entra nella storia dell'umanità» (CCC, 400). «Dopo questo primo peccato, il mondo è inondato da una vera "invasione" del peccato...» (*ibid.*, 401).

Nonostante la catastrofe – si tratta del nucleo dei *Pensieri* di Pascal – «la natura umana non è interamente corrotta» (*ibid.*, 405). Lo splendore originario non è interamente perduto (analogamente alla "caduta" delle anime nel *Fedro* platonico, nelle quali, nonostante lo shock metafisico, resta potente la traccia inconscia dell'originaria condizione "divina"<sup>20</sup>).

Ricorrendo a un artificio letterario – facendo cioè parlare la Sapienza di Dio –, Pascal mette in luce i tratti formidabili dell'originaria altezza dell'uomo e la conseguente, catastrofica loro perdita:

Io sono quella che vi ha creati, e solo io posso insegnarvi chi siete. Ma ora non vi trovate più nella condizione in cui vi ho formati. Io ho creato l'uomo santo, innocente, perfetto; l'ho colmato di luce e d'intelligenza; l'ho fatto partecipe della mia gloria e delle mie meraviglie. Il suo occhio mirava allora la maestà di Dio. Esso non era, allora, nelle tenebre, che oggi lo affliggono. Ma l'uomo non poté sostenere tanta gloria senza cadere nella presunzione. Volle farsi centro di se stesso e rendersi indipendente dal mio aiuto. Si sottrasse al mio dominio; e, poiché pretendeva di eguagliarsi a me [...], io lo abbandonai a lui stesso [...]; dimodoché esso è oggi diventato simile ai bruti, e si trova in tale lontananza da me, che gli rimane solo un confuso barlume del suo Creatore: tanto si è spenta ed ottenebrata ogni sua conoscenza<sup>21</sup>

<sup>20</sup> In un'Udienza Generale (8 ottobre 1986), san Giovanni Paolo II ebbe a dire in merito: «Quanto alle facoltà spirituali dell'uomo, questo deterioramento consiste nell'offuscamento delle capacità dell'intelletto a conoscere la verità, e nell'affievolimento della libera volontà, che si è indebolita dinanzi alle attrattive dei beni sensibili ed è maggiormente esposta alle false immagini del bene elaborate dalla ragione sotto l'influsso delle passioni. Ma secondo l'insegnamento della Chiesa, si tratta di un deterioramento relativo, non assoluto, non intrinseco alle facoltà umane».

<sup>21</sup> *Pensieri*, cit., n. 455, pp. 248-9. Di passata rileviamo che l'autentico mistero del "peccato originale" non consiste nella sua "trasmissione" a tutti gli uomini (cfr. Rm 5, 12 e 5, 18-19), essendo tutti, in fondo *un solo uomo: sicut unum corpus unius hominis*, dice san Tommaso (cfr. CCC, 404) (ciò che tuttavia resta contraddittoriamente disdetto, come pare, dal giudizio finale, *separante* i reprobri dai buoni: Mt 25, 31-46; Gv 5, 28-29); se mai nel peccato stesso: di Lucifero anzitutto e, a seguire, di Adamo ed Eva. Ma come!? Trovarsi nella condizione di perfetta conoscenza della Verità (ancorché nella condizione di infinità *finita* e non, come per Dio stesso, di infinità *infinita*) non basta per non peccare? Come non ricordare il rigore dell'*intellettualismo etico* di Socrate: se si conosce autenticamente il bene (il vero), *non si può non* comportarsi di conseguenza (=necessariamente lo si fa). Se invece accade l'opposto, allora *non è vero* che si conosceva il vero. Al più Lucifero e i progenitori ne avevano *fede e perciò* ne dubitavano! Il che è la sconfessione più radicale sia della condizione angelica, sia di *Genesi: prima* del peccato l'uomo (e lo stesso Lucifero) si trova nella stessa condizione in cui si trova *dopo*. Incomprensibile, ripetiamo, è che Adamo (*a fortiori* Lucifero), al culmine della perfezione umana e *facie ad faciem*

Ma, daccapo, il baratro che si apre – l’irruzione del Negativo: del dolore e della morte – non ha valore definitivo, anzi *dialettico* (cfr. cap. III). Come in qualche modo viene anticipato da un passo di *Genesi* (3, 15) – letto e interpretato dalla tradizione come una sorta di “protovangelo” – proprio nel bel mezzo del turbine e della cacciata dal Paradiso (dunque della vittoria solo apparentemente conclusiva del Male).

Lo ribadisce con chiarezza il *Catechismo*:

*Ma perché Dio non ha impedito al primo uomo di peccare?* San Leone Magno risponde: “L’ineffabile grazia di Dio ci ha dato beni migliori di quelli di cui l’invidia del demonio ci aveva privati”. E san Tommaso d’Aquino: “Nulla si oppone al fatto che la natura umana sia destinata ad un fine più alto dopo il peccato. Dio permette, infatti, che ci siano i mali per trarre da essi un bene più grande. Da qui il detto di san Paolo: “Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia” (*Rm* 5, 20). Perciò nella benedizione del cero pasquale si dice: “O felice colpa [dunque, *felice* pena] che ha meritato un tale e così grande Redentore!” (*CCC*, 412).

### 3. L’IDENTITÀ *TRIPLA* DI CRISTO

In uno dei passi più profondi (e sono davvero tanti) delle sue *Lettere*, l’apostolo Paolo scrive: «Colui che non conobbe peccato, Dio lo fece peccato per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (*2Cor* 5, 21), cioè potessimo essere resi giusti da Dio: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis eum peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso*.

Il passo si riferisce al profeta Isaia, in cui è anticipata la passione e la morte dell’agnello Cristo: «Disprezzato, ripudiato dagli uomini, / uomo dei dolori, conoscitore della sofferenza, [...] / egli portò le nostre infermità, / si addossò i nostri dolori [...] / egli fu trafitto a causa dei nostri peccati, / fu schiacciato a causa delle nostre colpe [...] / Noi tutti come pecore erravamo, / ognuno di noi seguiva il suo cammino / e il Signore fece ricadere su di lui / l’iniquità di tutti noi» (*Is* 53, 3-6).

In diversi luoghi, E. Severino ha molto meditato la grande questione, ravvisandovi una potente immagine, sia pur stravolta dall’alienazione del (far) diventar altro, di un formidabile tratto del destino.

Questo, il suo commento:

Caricandosi della malvagità umana e addossandosela, Cristo accetta il suo “esser reso peccato” da Dio. Ma non ci si può caricare dei peccati dell’uomo come ci si carica della legna sulle spalle. È infatti anzitutto necessario conoscere i peccati, ma non come si può aver conoscenza della legna che si porta: è necessario *esperire* i peccati. Se non li si esperisce non si è resi peccato, ma se ne ha una semplice conoscenza astratta dove chi conosce rimane esterno al peccato. Esperire il peccato è commetterlo. Reso peccato, Cristo commette tutti i peccati commessi dall’uomo e quindi è l’agnello sacrificale che “toglie i peccati del mondo” (*Gv* 1, 29-30).

Non solo. È impossibile esperire il peccato dell’uomo senza esperire il contesto in cui il peccato è commesso. Ciò significa che Cristo esperisce l’intera esperienza, la vita intera del peccatore, e pertanto la vita intera, l’esperienza posseduta da tutti gli uomini passati, presenti e futuri [ciò che del resto, rileviamo, è necessariamente implicato dall’onniscienza *concreta* di Dio, a prescindere dall’eterna e “libera” decisione di farsi peccato per redimere l’umanità]. Isaia dice appunto che oltre alle nostre malvagità e iniquità l’agnello

---

con Dio (che non conosce *per speculum et in aenigmate*, come lo “conoscono” i mortali), si aggiri come un ubriaco per il Paradiso, disponibile preda dell’inganno e dell’errore (perciò inquieto, insoddisfatto: *infelice*). Ma questo non è qualificabile come “mistero”: non si tratta che di una pura contraddizione. E nessuno può imporre di credere nell’assurdo!

mette su di sé anche le infermità e i nostri dolori (quindi anche la felicità e il piacere ad essi connessi). Nel cristianesimo il fondamento di questo racconto è la fede che Dio ama l'uomo a tal punto da sacrificare per lui il proprio figlio divino. Il peccato ha tolto a Dio qualcosa che gli spetta; il sacrificio di Cristo gli restituisce il maltolto. Per la fede cristiana la decisione di Dio di rendere Cristo peccato è libera (e Cristo accetta liberamente di essere reso peccato). La perfezione divina sarebbe rimasta intatta anche se Dio avesse deciso di non salvare l'uomo [...] Ma l'esperire la totalità dell'esperire altrui non è qualcosa che, presentandosi all'interno di una fede, sia richiesto dalla libera decisione di un Dio della terra isolata [...] Tale esperire è implicato dalla struttura originaria del destino [...] lo si mostra nei capitoli VI-VII della *Gloria*, e il tema si sviluppa lungo tutto il testo di *Oltrepassare* e in quello di *La morte e la terra*. Si mostra cioè la necessità [col tramonto del nichilismo] che il sopraggiungere della terra che salva (la "pasqua") sia insieme, in ogni cerchio del destino, il sopraggiungere della totalità del contenuto che appare in ogni altro cerchio (il sopraggiungere cioè del "venerdì santo") [...] Non da un Dio della terra isolata, ma dalla necessità del destino ogni cerchio è "reso peccato", sì che esso viene a portare sulle proprie spalle i peccati di tutti. In questo senso, ogni cerchio del destino è un Cristo. Ma nessun Cristo può "togliere" il peccato del mondo, perché nella terra isolata il "togliere" è sempre inteso – anche quando è insieme un "conservare" [Hegel] –, come annientamento parziale o totale di ciò che è tolto. La terra che salva non "toglie", non annienta la terra isolata, ma la conserva *totalmente* e infinitamente la oltrepassa manifestando l'Immenso rispetto al quale la terra isolata è un punto<sup>22</sup>

Ed è chiaro che nella vertiginosa radicalizzazione severiniana del tema paolino, Cristo esperisce bensì i peccati del mondo nel modo più concreto, ma come esperienza *dell'esperienza altrui*, cioè come un esperire ciò che altrui ha esperito (ed esperirà). Sì che il suo esser reso "peccato" *coesiste* col suo esserne libero (non diversamente, nelle intenzioni, da come il suo esser uomo *coesiste* col suo esser Dio). Cristo è infatti "peccato", come crasi di *sacrificium peccatorum*. Dio ha reso peccato Cristo, che era *senza peccato*. Giacché Cristo, in quanto uomo – «in uno stato di affinità con la carne del peccato»: *Rm* 8, 3; «simile agli uomini»: *Fil* 2,6 –, è «in tutto simile a noi, eccetto il peccato» (*Eb* 4, 15; «non commise peccato, né fu trovato inganno sulla sua bocca»: *1Pt* 2, 22). Cristo è l'agnello innocente che, per quanto si addossi la totalità del peccare, sperimentandola nel modo più concreto e doloroso, ne resta insieme esterno ed estraneo, ancorché, in quanto se ne riveste, non può non sperimentarne le conseguenze – tuttavia non essendone affatto "causa" (= *direttamente* partecipe, come ogni uomo). *E d'altra parte*, per esser *anche* "vero uomo" non può non esserne *direttamente* partecipe!

Se ne deduce dunque ciò che in genere, singolarmente, resta invece in ombra. E cioè – stando alla dottrina cristiana – che Cristo non raccoglie in sé, come *unica* persona, "solo" la doppia natura umana

---

<sup>22</sup> *Dike*, cit., pp. 349-51. Ritornando in breve a questo abissale pensiero, a partire dalla necessità (la cui negazione implicherebbe la negazione del cuore del destino: l'innegabilità dell'esser sé/non esser altro da sé) dell'infinito cammino di ogni "uomo" dopo la propria stessa "morte" all'interno del proprio esser un Io del destino, rilevando che a questo cammino si addice di esser chiamato *Gloria*, ricordiamo che Severino aggiunge: «In qualche modo, nella nebbia, il cristianesimo lo *intuisce*. Cristo siede, nella "Gloria", alla destra del Padre. Ma non può aver dimenticato la propria sofferenza, dovuta ai peccati, cioè alla follia dell'uomo. La ricorda forse da lontano, così come noi ricordiamo il passato? Nemmeno: sarebbe un modo di averla dimenticata. Allora l'ha completamente vicina a sé: nella somma felicità della "Gloria" continua a sperimentarla; ed è proprio *quella* sofferenza, in *tutti* i suoi aspetti. Non una briciola di essa va perduta, diventando un nulla. È eterna. Ma essa è una briciola in confronto all'infinita felicità della "Gloria". Al di là del racconto cristiano, si tratta di *pensare* tutto questo» (*Dispute sulla verità*, Rizzoli, Milano 2018, p. 180). Cioè, aggiungiamo, di condurre questo decisivo contenuto *al di fuori* della forma mitologica da cui è afflitto da un lato e, dall'altro, dalla persuasione alienata dalla fede nel (far) diventar nulla e da nulla. Esso che, ulteriormente rileviamo, è ciò che, fra i saperi della terra isolata, senza paragoni più si approssima alla dimensione del destino: il destino stesso, dunque, ancorché strozzato e stravolto dalla fede nel diventar nulla, dunque di un Dio correlativo che crea e annienta il mondo, del dualismo fra uomo e Dio, della reciproca "libertà" di azione... Una serie di contraddizioni *doppie* (rispetto alla propria stessa base ontologica, onde Leopardi e Nietzsche ne sono l'esito coerente: i veri "cristiani"; e rispetto al destino). E tuttavia, nonostante ciò (e anzi, proprio per questo), un formidabile Presagio di verità autentica.

e divina («Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo»: CCC, 464, 469<sup>23</sup>), giacché anche l'«umana» è necessario sia a sua volta doppia: l'uomo dei dolori, segnato dagli effetti (inevitabilmente diretti, perciò assolutamente concreti) del peccato: colui che ignora, soffre, nell'anima e nel corpo, è soggetto a tentazione *non apparente* (dunque *potendovi cedere, peccando*) e muore, in tutto ciò simile a noi; e l'uomo originario, l'Adamo prima del peccato, in relazione diretta con il Dio infinito, sua immagine e somiglianza al di qua della tempesta, dunque a sua volta infinito, ancorché come «uomo», e perciò in quanto infinità *finita* e non, come Dio, infinità *infinita*. (Fosse infatti *lo stesso* uomo a essere «simile a noi», e, insieme, «senza peccato», ci si troverebbe nella condizione *esplicita e immediata* di predicare gli opposti *de eodem sub eodem – e d'altra parte* si tratta pur di un «uomo», a nome Gesù, come tale dunque, ma in forma (almeno in prima battuta) più velata, mediata e *implicita*, soggetto o sintesi di *due* forme di «umanità» non semplicemente «diverse», ma anzi *opposte*, cioè, daccapo, di predicati contrari: cfr. § 5).

In quanto, dunque, «in tutto simile a noi», si deve affermare che la sua anima umana era dotata di una vera conoscenza *umana*. «In quanto tale, essa non poteva essere illimitata: era esercitata nelle condizioni storiche della sua esistenza nello spazio e nel tempo. Per questo il Figlio di Dio, facendosi uomo, ha potuto accettare di «crescere in sapienza, età e grazia» (Lc 2, 52) e anche di doversi informare intorno a ciò che nella condizione umana non si può apprendere che attraverso l'esperienza» (CCC, 472)<sup>24</sup>.

Ma questo è l'uomo-Gesù su cui Dio addossa l'effetto del peccato – dunque il Figlio, incarnandosi in esso, accetta di addossarselo. Perché poi c'è anche l'altro uomo-Gesù, quello che, non partecipando del peccato (da cui, si direbbe, è invece investito direttamente il primo: «in tutto simile a noi»), se non indirettamente («tranne che nel peccato»: ché altrimenti non ci sarebbe differenza fra l'«esser come noi» e il «tranne», che resterebbe ingiustificato, qualora cioè fosse senza residui risolto in quello), «soffre» nel senso che porta entro di sé una sofferenza che direttamente non lo riguarda in quanto è «l'unico che veramente è senza peccato, e che, anzi, non può neppur peccare»<sup>25</sup>. E che perciò, come tale, non solo «non merita la sofferenza»<sup>26</sup>, ma anzi la trascende *non potendo patire* (come neppure può, umanamente, ignorare e peccare – né morire). La porta dentro di sé considerandola dall'alto di un'umanità *libera* – come del resto, e a sua volta, questa è inscritta nella Persona divina e cioè nel terzo cerchio, inclusivo dei due cerchi, umani entrambi ma a diverso titolo. Sì che se il primo cerchio conosce, crescendo e soffrendo, come uno di noi (dunque in linea di principio, potendo peccare) e il secondo, che lo include, conosce in atto tutto lo scibile umano, né può soffrire (giacché esente dal peccato, di cui la morte è la ricompensa: cfr. Rm 6, 23), il terzo cerchio, inclusivo dei due subordinati, è Dio stesso, onnisciente creatore dal nulla della totalità delle cose.

Benché non renda espliciti i due modi d'esser uomo di Cristo, Cusano è fra i pochissimi che non perde di vista il lato eccezionale della sua umanità (rispetto al quale, al contrario di ciò che in genere accade, resta se mai in ombra l'«uomo dei dolori», evidentemente dato per scontato):

D'altra parte, vedo questa differenza tra il tuo intelletto umano e quello di qualunque altro uomo: nessuno degli uomini sa tutte le cose che all'uomo è possibile conoscere, dal momento che l'intelletto di nessun uomo è così

<sup>23</sup> «La differenza delle due nature non è affatto negata dalla loro unione, ma piuttosto le proprietà di ciascuna sono salvaguardate e riunite in una sola persona e una sola ipostasi» (Concilio di Calcedonia, citato in CCC, 467). (Che si trova così ad essere *subiectum* identico di predicati opposti! Cfr. § 5).

<sup>24</sup> «Il Figlio di Dio [...] ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (Costituzione pastorale *Gaudium et spes*: passo citato in CCC, al § 470). Dunque anche *uomo dissimile* da noi!

<sup>25</sup> San Giovanni Paolo II, *Udienza Generale* (9 novembre 1988).

<sup>26</sup> *Ivi*.

congiunto all'esemplare di tutte le cose [...] da non poter esservi congiunto più intimamente o da non poter esservi congiunto in atto a un maggior livello. E così l'uomo non intende tanto da non poter intendere di più [...] Il tuo intelletto, invece, intende in atto tutte le cose che possono essere intese dall'uomo [...] tu, o Gesù, che sapevi in atto tutto lo scibile...<sup>27</sup>

Se dunque «finché fosse rimasto nell'intimità divina, l'uomo non avrebbe dovuto né morire, né soffrire» (CCC, 376), allora Gesù, in quanto uomo innocente e senza peccato, non muore sulla croce, come ovviamente non vi muore in quanto seconda persona della Trinità. Soffre e muore solo il lato umano dei due, in quanto direttamente partecipe del peccato.

Ripetiamo: qualora l'altro lato – l'agnello innocente, l'uomo-Gesù-senza-peccato – si risolvesse senz'altro in questo e cioè nell'uomo-dei-dolori, gli sarebbe con ciò stesso negato qualsivoglia spazio d'espressione e l'essenziale differenza, segnalata con enfasi dal *tranne* – “in tutto simile a noi tranne che nel peccato” –, non avrebbe ragion d'essere. Dove trovare infatti l'*altro* – in tutto *dissimile* da noi tranne nell'“esser uomo” (giacché proprio questa dissomiglianza importa non esser *in alcun modo* segnati dal peccato) –, in cosa identificarlo, se non ci fosse che un uomo che soffre, ignora, muore – e che dunque, patendo *davvero* le tentazioni (Mt, 4; Lc, 4), *in linea di principio può peccare?* Anche: la partecipazione umanamente *diretta* al peccato, che Cristo, in quanto uomo, liberamente sceglie (unitamente alle conseguenze che ne derivano), non può non lasciare campo a un'*ulteriore* umanità, ritenuta in lui senz'altro esente, nella misura in cui *anche e insieme* lo si intende come *separato* dal peccato: in quanto indiretta, la *partecipazione* al peccato lo include, distinguendosene. Il che significa che, partecipandone *indirettamente*, mediante cioè l'“altra” umanità (minore, “simile a noi”), ne è insieme libero: ecco i “due” uomini – il simile e il dissimile –, di cui l'“uomo” Gesù – il Cristo-secondo-la-carne – costituirebbe il problematico *subjectum* comune.

Non solo dunque Gesù è vero uomo e vero Dio, ma, insieme, essendo vero “uomo”, è anche vero uomo paziente e vero uomo impassibile, vero uomo libero di *poter non peccare* (dunque anche di poter peccare) e vero uomo libero (di una superiore libertà) di *non poter peccare*, vero uomo che ignora e vero uomo che tutto conosce (anche Dio, pur se come uomo e non come Dio): vero uomo, vero superuomo, vero Dio: un'identità a tre cerchi concentrici, la sua. Laddove in quanto seconda persona della Trinità, egli è la stessa infinita infinità divina: «nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (Mt 11, 27); «Dio nessuno lo ha mai visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1, 18); «... voi dite: “È nostro Dio!”, e non lo conoscete. Io invece lo conosco» (Gv 8, 54). Perciò conosce quel che conosce il Padre: «ciò che in questo campo dice di ignorare [in quanto “uomo” nel duplice senso rilevato: cfr. Mc 23, 32], dichiara altrove [in quanto Dio: cfr. At 1, 7] di non avere la missione di rivelarlo» (CCC, 474). (Cfr. cap. VI, nota 97).

Si potrebbe allora chiedere la ragione del battesimo di Gesù, uomo senza peccato – giacché il suo libero coinvolgimento nel peccato, in quanto costituito esclusivamente dagli “effetti” di questo, dunque *come se* (cfr. nota 33) fosse diretto, è tuttavia *indiretto* in virtù dell'altro modo d'esser uomo: l'agnello innocente, l'unico senza peccato.

Benché dunque estraneo al peccato, nel Vangelo di Matteo (3, 13-17), Gesù convince Giovanni Battista, che voleva impedirglielo («Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni da me?»), a farsi battezzare: «Ma Gesù gli disse: “Lascia fare per ora, perché conviene che così adempiamo ogni giustizia”. Allora Giovanni acconsentì. Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse “Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto».

---

<sup>27</sup> *La visione di Dio*, trad. it. a cura di G. Gusmini, Studium, Roma 2013, pp. 211 e 223.

Secondo quanto dice Luca (3, 21-22), Gesù si fa battezzare assieme a una moltitudine di fedeli («Quando tutto il popolo fu battezzato...»), confermando lo squarcio che si apre nel cielo, la discesa in forma di colomba dello Spirito e la voce del Padre (così nel Vangelo di Marco: 1, 9-11).

Diremmo allora che l'accettazione della «condizione di servo» (*Fil 2, 7*) da parte di Cristo ci fa intendere quel "lascia fare" al fine di "adempire ogni giustizia", riportato da Matteo, con cui si rivolge al riluttante Giovanni: ciò che, in quel contesto, significa anzitutto svolgere una missione essenzialmente *pedagogica* al cospetto degli altri (il "popolo" citato da Luca, che assiste e partecipa), oltre a mostrare la propria natura di "uomo" (certo *sui generis*, giacché nessun "uomo" è dotato di una tripla natura: cfr. § 5), dunque la "necessità" del battesimo. In relazione al quale, si apre il cielo fisico a simboleggiare la ri-apertura del Cielo metafisico, dopo la chiusura avvenuta a causa del peccato. Da questo momento, la salvezza per ogni uomo cessa di essere impossibile.

*NOTA: Il Figlio muore "troppo poco"*

Se Dio carica sulle spalle del Figlio innocente il peso del peccato (*eum peccatum fecit*), allora, poiché questo implica come pena la morte eterna<sup>28</sup>, segue che sulle spalle il Figlio porta il peso dell'eterna dannazione. E il Figlio la accetta per salvare l'uomo: attraverso l'amore che *unifica*, il colpevole – l'umanità attraversata tutta dal peccato –, di suo inetto a salvarsi, si trova così a pagare la pena e a espiare la colpa attraverso l'Amico che muore per lui.

In merito E. Severino è intervenuto commentando la sintesi che ne dà sant'Agostino: «al Figlio sempiterno di Dio, e lui stesso figlio dell'uomo, è stata resa una morte temporale non dovuta per mezzo della quale ha liberato gli uomini da una morte sempiterna dovuta»<sup>29</sup>. Rilevando in merito che, «dal punto di vista dello stesso cristianesimo, non sembra che in questo modo le condizioni della giustizia divina siano rispettate». La difficoltà è indicata nel passo de *La Trinità* appena citato: «Cristo ha sofferto una morte *temporale* che non meritava – cioè la morte del corpo, seguita dalla resurrezione –, per liberare gli uomini da una morte *eterna*, cioè dalla dannazione che essi meritavano. In questo modo, Cristo muore *troppo poco*: muore una morte temporale per riscattare una pena e una morte eterna [...] per salvare la giustizia di Dio occorrerebbe che il Figlio di Dio fosse eternamente dannato»<sup>30</sup>.

Ma poi, se nessun uomo può caricarsi dei peccati del mondo, sacrificandosi per salvare l'umanità, allora (è un'obiezione, rileva in queste pagine Severino, che san Tommaso pone e discute) «nemmeno la morte di Cristo è in grado di farlo, perché Cristo è morto in quanto avente natura umana e non in quanto avente natura divina». Al che Tommaso risponde che è vero che Cristo muore solo come uomo, «tuttavia la sua morte è resa "preziosa" "dalla dignità" di chi la patisce, che è Figlio di Dio». Argomentazione insufficiente, ribatte Severino, la quale solleva se mai difficoltà anche maggiori:

se nessun uomo può essere "prezioso" come quell'uomo che è Cristo, allora, per questa distanza incolmabile tra Cristo e gli altri uomini, Cristo non è vero uomo, come invece il pensiero cristiano ritiene. E in effetti nessun vero uomo si trova, come invece Cristo si trova, ad essere insieme vero Dio [...] Qui, la gran questione del cristianesimo. Non c'è bisogno di uscire dalla logica del cristianesimo per scoprire che il cristianesimo non riesce a liberarsi dall'assurdo di un uomo (ossia di un non Dio) che sia insieme Dio

E non è il caso di replicare che si tratta di un "mistero". Misteri sono le cose irraggiungibili dalla ragione umana, che tuttavia non si presentano ad essa come "impossibili e contraddittorie" (*neque impossibilia, neque*

<sup>28</sup> Suscitando, ci pare, l'aporia secondo cui una creatura, come tale *finita* – Adamo ed Eva –, sia capace di una colpa *infinita*, meritevole per conseguenza di un' *infinita* pena (l'eterna dannazione).

<sup>29</sup> *La Trinità*, trad. it. a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019, XIII, 16, 21, p. 769.

<sup>30</sup> E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 238-9.



*incongrua*, dice Tommaso). Da quanto stiamo dicendo appare invece che Cristo, il Dio-uomo, proprio perché si presenta come una delle cose impossibili e contraddittorie, non riesce ad essere un mistero<sup>31</sup>

#### 4. L'IDENTITÀ *DOPPIA* DI MARIA

Scriva il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

Nel corso dei secoli la Chiesa ha preso coscienza che Maria “colmata di grazia da Dio” (*Lc* 1, 28), era stata redenta fin dal suo concepimento. È quanto afferma il dogma dell’immacolata concezione, proclamato da papa Pio IX nel 1854: “La beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per una grazia e un privilegio singolare di Dio onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, è stata preservata intatta da ogni macchia del peccato originale” (491).

Va richiamato che il dogma proclamato dal Beato Pio IX (8 dicembre 1854) corona una storia secolare di devozione popolare e di dispute teologiche in merito (fra “macolisti” e “immacolisti”).

Che Maria fosse *senza macchia* era convinzione antica: così da secoli il popolo la venerava e il titolo di Immacolata già compariva in diversi testi liturgici. Nella Costituzione Apostolica *Deus ineffabilis*, contenente la definizione dogmatica dell’immacolato concepimento della Beatissima Vergine Maria, Pio IX richiama che anche il Concilio di Trento, quando «stabilì e definì che tutti gli uomini nascono affetti dal peccato originale, dichiarò tuttavia solennemente che non era sua intenzione comprendere in quel decreto, e nell’ambito di una definizione così generale, la Beata e Immacolata Vergine Maria, Madre di Dio».

Restava tuttavia un ostacolo di natura metafisico-teologica: nell’Udienza Generale del 5 giugno 1996, riguardante direttamente Maria, san Giovanni Paolo II lo richiama con chiarezza:

La dottrina della perfetta santità di Maria fin dal primo istante del suo concepimento ha trovato qualche resistenza in Occidente, e ciò in considerazione delle affermazioni di san Paolo sul peccato originale e sulla universalità del peccato, riprese ed esposte con particolare vigore da sant’Agostino. Il grande dottore della Chiesa si rendeva senz’altro conto che la condizione di Maria, madre di un Figlio completamente santo, esigeva una purezza totale ed una santità straordinaria.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 239-40. E non riesce ad esserlo *anzitutto* perché la via d’uscita tentata da Tommaso (al capitolo 39 del libro IV della *Summa contra gentiles*), determinatamente considerata e criticata da Severino (*Pensieri sul cristianesimo*, cit., XX), consistente, per evitare di predicare assurdamente gli opposti *de eodem sub eodem*, nell’*escamotage* per cui le proprietà opposte (l’esser mortale e l’esser immortale, l’esser paziente e l’esser impassibile) inerebbero a Cristo non già direttamente – ché sarebbe contraddittorio, dunque impossibile –, ma mediante le due *diverse* nature (umana e divina) che gli appartengono, onde le proprietà umane e divine sarebbero affermate sì *de eodem* (giacché Cristo è *uno*: il *suppositum* unitario anzitutto delle due nature) ma non *secundum idem*: il riferimento essendo infatti *diverso*. Il tentativo però fallisce: come mostra infatti Severino le nature supposte “diverse”, secondo cui le proprietà opposte sono predicate di Cristo, «sono *esse stes*se degli opposti [...] quindi non riescono a costituirsi come i rispettivi *diversi* secondo cui vengono predicati dello stesso gli opposti. L’esser uomo e l’esser Dio costituiscono cioè essi stessi un’opposizione; sì che è contraddittorio dire dello stesso che è uomo e Dio. È immediatamente contraddittorio per la “ragione naturale”». Non è un “mistero”: è un assurdo. Non c’è bisogno di uscire dalla logica di Tommaso per vederlo. Esser uomo e esser Dio sono determinazioni opposte perché contengono essenzialmente determinazioni opposte. [...] Si può osservare inoltre che se il *suppositum*, l’*hypostasis*, l’*individua substantia* di Cristo – *necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum* – è qualcosa di umano [...], è allora immediatamente contraddittorio affermare che un certo uomo è Dio; che se invece tale *suppositum* è qualcosa di non umano, allora Cristo non è vero uomo, giacché nessun vero uomo è o ha un *suppositum* non umano [...] E anche: Cristo non è vero uomo, proprio perché si afferma che è insieme vero uomo e vero Dio – visto che nessun vero uomo è, insieme, vero uomo e vero Dio» (*op. cit.*, pp. 229-31). Si tratta allora di una pura contraddizione, come tale senza futuro? No, giacché la contraddizione (*sibi relicta* certo senza scampo), considerata nello sguardo del destino, si rivela anche un formidabile presagio senza pari: cfr. § 6.

Un'esigenza che tuttavia contrastava il pensiero di san Paolo, secondo cui la colpa di Adamo coinvolgeva *tutti* gli uomini, peccatori con lui, dunque destinati alla condanna della morte eterna, di cui la morte del corpo è un segno<sup>32</sup>: «come a causa di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte, e così la morte dilagò su tutti gli uomini per il fatto che tutti peccarono [...] come a causa della colpa di uno solo si ebbe in tutti gli uomini una condanna, così anche attraverso l'atto di giustizia di uno solo si avrà in tutti gli uomini la giustificazione di vita» (*Rm* 5, 12 e 18).

Dinanzi a tanta autorevolezza, si concedeva che Maria fosse sì esentata dal peccato originale, ma *dopo* il suo concepimento (nel grembo di sua madre Anna, ad esempio). Agostino stesso infatti (sempre citando dalla stessa Udienza Generale di san Giovanni Paolo II)

ribadiva che la santità di Maria costituisce un dono eccezionale di grazia, ed affermava in proposito: “Facciamo eccezione per la Santa Vergine Maria, di cui, per l'onore del Signore, voglio che in nessun modo si parli quando si tratta di peccati: non sappiamo forse perché le è stata conferita una grazia più grande in vista di vincere completamente il peccato, lei che ha meritato di concepire e di partorire Colui che manifestamente non ebbe alcun peccato?” (*De natura e grazia*). Agostino ribadì la perfetta santità di Maria e l'assenza in lei di ogni peccato personale a motivo della eccelsa dignità di Madre del Signore. Egli *tuttavia* [corsivo ns.] non riuscì a cogliere come l'affermazione di una totale assenza di peccato al momento della concezione potesse conciliarsi con l'universalità del peccato originale e della necessità della redenzione [intesa come “perfetta”, proprio in quanto a sua volta universale] per tutti i discendenti di Adamo. A tale conseguenza giunse, in seguito, l'intelligenza sempre più penetrante della fede della Chiesa, chiarendo come Maria abbia beneficiato della grazia redentrice di Cristo fin dal suo concepimento

L'esigenza della sua perfezione umana sin dal primo istante del suo concepimento – inevitabilmente richiesta in quanto “luogo” di accoglienza del Verbo incarnato – restava cioè pressante. Era necessario sciogliere l'aporia costituita da due convinzioni fra loro contraddittorie, ma entrambe ineludibili: il peccato si propaga universalmente e la redenzione operata dal sacrificio di Cristo è perfetta in quanto a sua volta universale; tuttavia Maria non può non costituire eccezione.

Anticipando la celebre soluzione teologica operata da Duns Scoto, un monaco di Canterbury, Eadmero, nella prima metà del XII secolo, respingeva la dottrina agostiniana della universalità senza eccezione (dunque coinvolgente la stessa Maria) della trasmissione del peccato originale attraverso il rapporto sessuale. Lo ricorda san Giovanni Paolo II nell'Udienza Generale già citata: «Egli ricorre opportunamente all'immagine della castagna, “che è concepita, nutrita e formata sotto le spine, ma che tuttavia resta al riparo delle loro punture” (*Tract.*, 10) Anche sotto le spine di una generazione

---

<sup>32</sup> Volendosi liberare di Dio, Adamo va incontro alla propria morte: la sua cacciata dal paradiso terrestre (*Gn* 3, 22-24) è suggellata da Dio ponendo un angelo cherubino a guardia dell'albero della vita, affinché l'uomo, contro la volontà di Dio, non viva in eterno. Le porte della salvezza vengono così chiuse: una chiusura che sembra avere il timbro della definitività. Il che importa la dannazione eterna degli uomini, senza eccezione tutti peccatori in Adamo. Il passo abissale richiede un qualche commento. Scrive Severino: «All'inizio, Dio proibisce ad Adamo *soltanto* il frutto dell'albero della scienza del bene e del male: *non* il frutto dell'albero della vita. Ma è del tutto diverso mangiare questo frutto *senza* aver mangiato l'altro; e mangiarlo *dopo* aver mangiato l'altro, quello cioè della scienza del bene e del male. Altro è essere eterni con il consenso di Dio; altro è esserlo contro la volontà di Dio, cioè dopo aver mangiato il frutto che Dio proibisce di mangiare. *Lasciando* che, all'inizio, Adamo mangi dell'albero della vita, Dio *concede* alla polvere di diventare umanità eterna, e quindi si riserva la potenza e il diritto di far ridiventare polvere questa eternità. Ma una eternità ottenuta contro la volontà di Dio equivale all'uccisione di Dio. E Dio ha la forza di impedire che questo accada» (*La follia dell'angelo*, Rizzoli, Milano 1997, p. 278). (È in relazione a questa catastrofe – coinvolgente l'intero cosmo, oltre che la totalità dell'umano – che va intesa la necessità di un eccezionale sacrificio – *Eum peccatum fecit* – per compensare l'immane debito con Dio. Solo così le porte della salvezza possono essere riaperte. Il sacrificio di Cristo – dunque la grazia di Dio – richiedendo però, per la salvezza tornata *possibile*, anche il pentimento del peccatore. Che dunque, secondo la dottrina della Chiesa cattolica, né si salva *sua vi* (Pelagio), né – essendone *del tutto* incapace – *sola gratia* (Lutero, Calvino).

che per sé dovrebbe trasmettere il peccato originale, argomenta Eadmero, Maria è rimasta al riparo di ogni macchia, per esplicito volere di Dio che “l’ha potuto, manifestamente, e l’ha voluto. Se dunque l’ha voluto, lo ha fatto” (*ivi*)».

Benché altamente suggestiva, si trattava però solo più che di un’*immagine*, reclamante, come tale, un correlativo *concetto* che soddisfacesse l’esigenza su un piano metafisico-teologico.

Si innesta qui il contributo speculativo del *Doctor subtilis*, come fu chiamato il Beato Giovanni Duns, detto Scoto (nato in Scozia), teologo francescano (1265-1308). L’idea di una redenzione *preventiva* o *preservativa* fu da lui introdotta per conciliare la duplice, insuperabile esigenza: Maria non è cioè “liberata” dal peccato (presupponendo che nasca, come tutti, nel peccato – così però perdendo l’esigenza della sua eccezionalità), ma, per eterna decisione di Dio, ne è preventivamente preservata, in tal guisa confermando che la generazione umana determina senza eccezione la trasmissione del peccato, salvo per quell’Unico caso in grado, per eterno decreto divino, di attraversare *pura* la forca caudina del rapporto sessuale. Anche Maria è così redenta, non però “nel mondo” (=liberata dal peccato), ma *ab origine*, per via di preservazione. La redenzione operata da Cristo è dunque massimamente perfetta, perché non solo libera, ma anche preserva. L’eccezione non ne intacca l’universalità (riguardante la vita dell’uomo nel mondo), perché è operata fuori e prima del tempo e del mondo. Il peccato si propaga dunque universalmente e senza eccezione *nel mondo*, Maria ne è esentata *nell’eternità*. In tal guisa garantendo la sua eccezionalità senza contraddire il dettato paolino, stante il diverso riferimento per cui si sostiene la tesi (altrimenti autocontraddittoria) che *tutti* nascono nel peccato, tranne Maria.

Così si avvia alla conclusione l’Udienza di san Giovanni Paolo II: «Tale provvidenziale sviluppo della liturgia e della dottrina preparò la definizione del privilegio mariano da parte del Supremo Magistero. Questo avvenne solo dopo molti secoli [nel 1854], sotto la spinta di una intuizione di fede fondamentale: la Madre di Cristo doveva essere perfettamente santa sin dall’origine della sua vita».

Ritornando a questo punto al tema della doppia identità umana di Cristo (§ 3), non si deve forse riconoscere il “medesimo” anche per Maria? (Con la duplice differenza, ovviamente, per cui se da un lato Cristo è anche Dio, mentre Maria, ovviamente, è solo una creatura, eccezionale che sia; dall’altro l’incarnazione di Cristo è un evento eternamente voluto dal *Deus Trinitas*; laddove Maria si trova del tutto inconsapevolmente “gettata”, e in posizione centrale. nel processo di redenzione dell’umanità).

In relazione a ciò ci pare del tutto insufficiente “spiegare” (come in genere si fa) l’enigmatica *non* preservazione dal dolore da parte di Maria (intesa senza macchia di peccato personale e originale), in quanto *così voluto da Dio*! Certo, solo così Maria può essere in tutto simile al Figlio in quanto uomo-dei-dolori, che ha sofferto ed è morto per noi, oltre ad esser solidale con l’intera umanità e sua perfetta icona.

Ma ciò, diciamo, non basta, giacché ci si troverebbe immediatamente a sostenere che Maria, in quanto scevra dal peccato, non patisce (non dovrebbe patire), ma anche, di fatto, insieme, patisce. E infatti, per quel poco che sappiamo di lei dal Nuovo Testamento (in particolare dai quattro Vangeli canonici), Maria appare come una donna fra le tante: dalla fanciulla incredula e spaventata dell’Annuncio, alla madre angosciata che ha perduto Gesù dodicenne in Gerusalemme, alla madre distrutta ai piedi della croce. Ricordiamo in particolare l’episodio della presentazione al tempio del bimbo Gesù e la profezia di Simeone a Maria, anticipatrice dei dolori che avrebbe patito: «E anche a te una spada trafiggerà l’anima» (*Lc 2, 35*). Partecipando direttamente del dolore (e dunque dell’ignoranza, dunque, inevitabilmente, della morte) Maria mostra inevitabilmente di *partecipare direttamente del peccato*: come dichiararla dunque *sine macula*? In tal guisa non può non sorgere la tentazione di riconoscere gratuito il dogma del 1854, mera concessione alla cieca devozione popolare.

*E tuttavia* resta pressante la motivazione di esso (il Puro non può essere accolto nell’impuro) – da cui la cogenza dell’argomento di Scoto.

Perché allora, diciamo, non riferire anche a lei – indirettamente, certo – l'*eum peccatum fecit* con cui san Paolo nomina il Cristo (2Cor 5,21), nel senso, già lo dicevamo, dell'*eum sacrificium peccatorum fecit* (Cristo «essendo stato in tutto simile a noi, eccetto il peccato»: Eb 4, 15)? Cristo cioè, come sostenuto al § 3, nella sua triplice identità: uomo e Dio, ma “uomo” in due sensi: senza peccato, in tal senso ben diverso da noi, umanamente geniale e immortale per grazia di Dio; ma anche, insieme, per effetto del carico dei nostri peccati (e della sua stessa, liberamente scelta, natura decaduta – “in tutto simile a noi” –, *ma come se non lo fosse*, in virtù della sua umanità pura: “tranne che nel peccato”) – lui, *al tempo stesso*, puro agnello sacrificale innocente – esposto al dolore e alla morte; ed è *questo* l'uomo, che muore sulla croce.

Ebbene il “sì” di Maria non si intreccia forse inestricabilmente col “sì” di Dio nel farsi uomo, dunque nel farsi carico del gravame del peccato e delle su inevitabili conseguenze? In guisa che – *indirettamente* – anche di lei dovremmo dire “*eam*” *peccatum fecit*: lei che si fa carico di colui che si è fatto carico. E poiché Cristo, nella misura in cui lo assume liberamente su di sé, è partecipe *indiretto*, lui il senza peccato, del peccato (cfr. § 3), Maria – che vi si trova coinvolta non per volontà propria – è in rapporto *doppiamente* indiretto col peccato. Sì che, dunque, *non può non* portare su di sé la stessa stigmata “umana, molto umana”, al di sotto (al di sopra!) della quale – nell'inconscio della sua identità più profonda (nessuno può dire fino a che punto Maria ne fosse consapevole) –, per grazia di Dio, Maria è pura e “impassibile”: un secondo strato o cerchio, circoscrivente l'altro, onde il *suo* soffrire accade all'interno del *suo stesso* esserne esente. E perciò sì *cum macula*, ma, anche lei, *come se* (cfr. nota 33) non lo fosse – in quanto preservata *ab aeterno gratia*, da quell'altra sua umanità superiore. Una purezza che tuttavia non può però “esplodere”, restando anzi tendenzialmente nascosta per il prevalere della dimensione sofferente già da sempre predeterminata in Dio, che da sempre *da un lato* “decide” di farsi uomo e perciò, al di sotto della purezza di Cristo, dolore e mortalità; dall'altro anche preserva l'*umanità superiore* di Maria dal peccato: come Cristo, lei non soffre perché nata *nel* peccato, ma *perché*, addossandosi, attraverso Cristo – indirettamente, ripetiamo –, il peccato altrui, ne resta *incolpevolmente* macchiata: perciò Maria è giustamente considerata co-redentrice e co-mediatrice: il punto di incontro necessario fra due estremi altrimenti troppo lontani: Dio e l'uomo. Maria è *cum macula*, ma *come se* (daccapo, nota 33) non lo fosse: immacolata. Un segno inevitabile, che la grazia in lei – per la sua umanità “ulteriore” (come per Cristo, benché questi *sua vi*) – rende sostanzialmente estrinseco: un “effetto” senza causa la sua “macchia”. Così dunque tutto il negativo – ignoranza, dolore e morte – che accompagna la sua esistenza.

Con quell'*eam (peccatum fecit)* – suggello della piena partecipazione di Maria alla *kénosi* divina – mi pare si possa tentare di “capire” che, nonostante la sua purezza (necessariamente richiesta, come per l'anima che partorisce la verità: vedi *NOTA I* a seguire), che importerebbe la manifestazione di un'esplicita dimensione di umanità straordinaria (in diretta relazione con Dio, non ha bisogno di bere, mangiare, dormire...) – sì che allora si potrebbe obiettare che Maria *non* appare affatto così, dunque è in tutto e per tutto come noi: il dogma è falso, nega il dettato evangelico –, Maria è invece, *insieme*, segnata dal peccato originale secondo una umanità inferiore, che l'identità più profonda di lei include in sé. Subendo, come lo stesso Cristo innocente, l'*effetto* del peccato, ella, insieme, *trascende* – circoscrive, originariamente oltrepassa – la “macchia” che, senza colpe, pure porta in sé. Sì che questa profonda, sostanziale, *duplice* identità eccezionale tende a restar segreta a lei stessa (fino a che punto?). Laddove la natura della totalità degli altri uomini non subisce, innocente, l'effetto del peccato, ma ne nasce *senz'altro* trafitta, partecipando perciò in modo senz'altro *diretto* dell'esserne misteriosamente “causa”. Si potrebbe allora anche *provare* a dire: l'autentica, concreta partecipazione dell'umanità (inferiore) di Cristo e Maria al peccato, *come se* fosse diretta, è tuttavia *indiretta* – doppiamente, per Maria –, in virtù dell'implicazione di un'umanità superiore *pura*, assente in ogni altro uomo: e tuttavia, cfr. di nuovo nota 33.

Onde, si ripeta, se Cristo ha un'identità triplice: Dio, uomo senza peccato (incapace di peccare), uomo come noi (avendo accettato di addossarsi i nostri peccati dunque, in linea di principio, *capace di peccare*: escluderlo significa, ad esempio, considerare *pura apparenza* la tentazione subita dal demonio: *Mt 4, Lc 4*), Maria ce l'ha duplice: donna pura (*sine macula*) e donna colpita dall'effetto del peccato, specchio e riflesso (umano – *come se fosse a sua volta “macchiata”*) di colui che si porta in seno, non potendogli essere, per altro, umanamente superiore.

Si potrà allora concludere che Maria muore, ma anche non muore corrispondentemente all'identità *bina* che le va riconosciuta (La cosiddetta *dormitio* di Maria – che sa tanto del gatto di Schrödinger, morto e non morto – esprime *in forma semplificata* l'antinomica doppia natura umana di Maria).

Riassumendo l'argomentazione svolta.

Il dogma dell'Immacolata concezione, profondamente esigito per motivazioni teologiche, ma anche logico-metafisiche, porta alla luce una fortissima antinomia: fra “due” modi d'esser Maria: l'esentata dal peccato originale, il che implica (in genere lo si perde di vista, come per Gesù uomo) un'eccezionale umanità: per il rapporto diretto e non offuscato dall'errore e dal male con Dio, una costante letizia, scevra da ogni necessità materiale (mangiare, dormire...); e (per quel poco che ne sappiamo di lei), il suo non esser nulla di tutto ciò! Come conciliare i due lati, entrambi, diremmo, irrinunciabili – *tentando* di non trovarsi ad attribuire *immediatamente* a uno stesso “soggetto” (Maria) predicati contrari (ad es.: *patisce e non patisce*)?

Si inserisce qui, quello che stiamo *provando* a sostenere: nel custodire lei – arca dell'agnello che, puro, porta però su di sé e *non ab extrinseco* i peccati del mondo, dunque le loro conseguenze inevitabili (ecco la doppia umanità di Cristo) – colui che si è liberamente fatto vittima scarificale, sino ad umiliarsi nella «condizione di servo» (*Fil 2,7*). Partecipe perciò dello stesso “destino”: per lui volontario, per lei stabilito *ab aeterno* (ancorché il cristianesimo, soprattutto cattolico, non rinunciando al “libero arbitrio”, intenda sostenere la “libertà” con cui Maria offre il proprio “sì” a Dio, tramite l'angelo Gabriele: «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto»: *Lc 1, 38 – così l'antinomia s'inasprisce proprio arricchendosi come presagio*). Dunque donna senza peccato, ma destinata alle sette spade del dolore, perché – non potendo tra l'altro essere umanamente superiore al Figlio – coinvolta nella formidabile questione dell'Incarnazione, di cui nel modo più intimo partecipa, trovandosi portatrice a sua volta – lei (anche lei) pura: per grazia di Dio, non certo *sua vi* – del peccato *altrui* (come il Figlio); peccato che, essendo Maria manifestamente *del tutto simile a noi* (come il Figlio), non può non essere, sia pur solo come “effetto”, anche *suo* – di Lei che infatti anche lo trascende ed è perciò *insieme*, ma secondo il *diverso* riferimento della sua *duplice* identità (questo, il “tentativo”: cfr. ultime righe di questo paragrafo e il paragrafo 5), *cum et sine macula*. (Analogamente Cristo, caricandosi liberamente dell'effetto della totalità dei peccati altrui, *si carica insieme liberamente, di riflesso, della stessa natura umana decaduta* – “del tutto simile a noi” –, all'interno, prima ancora della propria natura divina, della propria natura umana superiore, in quanto libera dal peccato – “tranne che nel peccato” –: daccapo i tre cerchi in gerarchia). Maria è dunque avvolta nel peccato, perché avvolge colui che si è addossato tutti i peccati. Una purezza nascosta dunque – anzitutto a lei stessa. (Daccapo: come, in Cristo, il *caricato* del peccato *non può non* esser inteso, in linea di principio, “peccatore” – non sarebbe altrimenti *del tutto simile a noi* – mentre il (duplice) *caricante* ne resta libero: l'“altro uomo” cioè – *del tutto dissimile*, in quanto libero dal peccato – e, innanzitutto, Dio stesso – del tutto dissimile *simpliciter*; così, indirettamente – non certo *sua vi*, ma *gratia* – per Maria).

Due cieli adamantini: uno per identità sovranaturale, l'altro per grazia; in ogni caso innocenze non separate dal buio del male e del dolore, in quelle iscritti. Qui, la duplice natura umana di entrambi (salvo che Cristo è anche Dio).

Ci pare in tal guisa che per questa via si possa, quanto meno *euristicamente* e in prima battuta (imitando in qualche modo Tommaso in relazione al problema dell'uomo-Dio: v. nota 31, in cui già si anticipa l'esito fallimentare dello sforzo teoretico), *tentare* di far coesistere le due dimensioni opposte, collocandole su due *diversi* piani: sostanziale e tendenzialmente inconscio l'uno (Maria *immacolata*) e di superficie immediatamente cosciente – se si vuole “accidentale” (non però nel senso di “irreale” o “apparente”), l'altro (Maria, donna comune, *macolata*). Sì che, in concreto, “Maria” sarebbe l'unità identitaria “sottostante” dei due momenti “diversi”. Altrimenti dovendo affermare immediatamente dell'umanità di Maria che è, *sub eodem*, ordinaria e straordinaria, paziente e impassibile, mortale e immortale, ignorante e (umanamente) onnisciente. Laddove appunto non può non presentarsi (cristianamente) l'esigenza quanto meno di *esplorare un tentativo* di mediazione, per il tramite di un *diverso* riferimento: quello cioè corrispondente, ripetiamo, all'identità cosciente e immediata – meramente “umana” – di Maria donna come tante (ancorché umile, buona, sensibile...) e quello nascosto, corrispondente all'identità “superumana”, per lo più inconscia rispetto alla sua vita quotidiana, pur eccezionale: un tesoro che Maria – *hypostasis una* delle due identità – si porta in seno dalla nascita (dal concepimento: immacolata concezione, in sintesi con l'altra, “in tutto simile a noi”) e di cui non si può dire – stando a questo livello dell'argomentare – in che misura ne fu (se ne fu) in qualche modo cosciente.

*Un tentativo* ribadiamo – un *esperimento intellettuale* cioè, che, forzando il tema, lo conduce ai suoi limiti estremi –, per provare a sfuggire all'immediato *aut-aut*: o Maria *non patisce patendo*, oppure ci sono “due” Marie (così per Cristo uomo). Giacché se si afferma che Maria patisce e basta, allora non si capisce la verità dell'eterno decreto preventivo di Dio e perciò la verità di quello in lei, resa realmente *immacolata* (se invece *veramente* immacolata, allora non si capisce la *realtà* delle “sette spade”). Un tentativo *fallimentare*, tuttavia, giacché – come in Tommaso per Cristo, uomo-Dio – la contraddizione è solo spostata: infatti, così intesa, Maria (come Cristo) è pur *la stessa ipostasi di due nature umane opposte* (non “diverse”, cui ineriscono a loro volta, necessariamente, proprietà opposte). In tal guisa affermando gli opposti *de eodem, secundum idem*. Un fallimento ben visibile nell'inevitabile riaffiorare e riproporsi della *stessa* contraddizione di partenza in tutte le faticose “formule” (e negli stessi conflitti storici fra “macolisti” e “immacolisti”) usate per cercare di scioglierla: un'apparente esistenza *mediata* della medesima e insuperabile contraddizione *immediata*<sup>33</sup>. Nello sguardo del destino, tuttavia, per nulla affatto priva di valore in quanto prezioso – e a suo modo insostituibile – presagio: cfr. § 6.

*NOTA 1: Maria, allegoria dell'anima*

Speculativamente parlando, “Maria”, generatrice del λόγος (di Dio), è una splendida immagine o metafora dell'*anima* “generatrice” della verità.

<sup>33</sup> Se infatti, ad esempio, al fine di valorizzare il loro esser senza peccato, si insiste – come abbiamo fatto – sulla categoria del “come se” rispetto al “*cum macula*” mariano e, quanto a Cristo, all'uomo-dei-dolori (come tale, “del tutto simile a noi”), si finisce per rendere *mera apparenza* tale dimensione, a tutto vantaggio di quell'altra, legata al “tranne che nel peccato”, espressione di un ambito “oltreumano” (per entrambi): geniale, beato e libero nel senso del “celeste” *non poter peccare*. In tal modo perdendo inevitabilmente per strada il lato propriamente e strettamente umano dei due (onde, ad esempio, Cristo non potrà più dirsi “vero uomo”). In altre parole, delle due l'una: o Gesù, ritenuto “vero uomo”, partecipa *indirettamente* (un analogo del “come se”) del peccato (dunque come “superuomo” nemmeno indirettamente, ma per nulla affatto: sì che non si capisce che rapporto possa esserci fra i due piani), ma allora il suo esser “vero uomo”, come appena detto, si risolve in apparenza, visto che il dramma di ogni uomo consiste, cristianamente, proprio nell'esservi coinvolto nel modo più diretto; oppure “vero uomo” lo è realmente, partecipando perciò *direttamente* del peccato, onde non potrà più dirsi *simpliciter* “senza peccato” (analogamente per Maria).

Il gran tema della “nascita di Dio nell’anima” e, reciprocamente e al medesimo tempo, dell’ “anima in Dio” fa subito pensare a Meister Eckhart e al baricentro del suo pensiero.

M. Vannini, uno dei massimi studiosi di Eckhart oltre che curatore delle sue opere italiane, chiarisce che si tratta però «di una delle tesi centrali della Patristica greca»<sup>34</sup>. Muovendo anzitutto da Origine e Gregorio di Nissa, attraverso Ambrogio, Agostino, Massimo il Confessore e Giovanni Scoto Eriugena, egli risale fino a Eckhart. Nella sua Introduzione al *Commento al Vangelo di Giovanni* di Eckhart (della cui opera è anche curatore e traduttore), egli sottolinea che «Eckhart parla di una reciproca generazione del Figlio da parte nostra, nostra da parte del Figlio»<sup>35</sup>. Ove è necessario non fraintendere quel “da parte nostra”, giacché nell’espressione “generazione di Dio”, il genitivo ha certo valore oggettivo, ma anche, e insieme, soggettivo: Dio «genera sé in noi»<sup>36</sup>. Onde “noi” siamo se mai il “luogo”, non certo la “causa” – salvo che si intenda non già l’io psicologico, con nome e cognome, ma come lo stesso *Deus in nobis*, la cui latente “presenza”, da inconscia, “generandosi”, si fa cosciente di sé. È sotto l’influsso di un pensiero così grande – ma è la *maieutica* socratica, diciamo, che va individuata alle spalle del cristianesimo: la *nascita stessa della filosofia* come idea della “verità” non genericamente o indeterminatamente assunta, ma come *innegabile*, cioè inclusiva, almeno nelle intenzioni, *della negazione della sua negazione* – che Teresa d’Avila può scrivere: «Bisogna notare che la fonte, o meglio, quel sole risplendente posto al centro dell’anima, non perde il suo fulgore né la sua bellezza [restando nascosto]: continua a stare nell’anima e niente può portargli via la sua bellezza»<sup>37</sup>.

Eckhart ne fa lo scopo ultimo della vita religiosa: «Se qualcuno mi chiedesse: perché preghiamo, perché digiuniamo, perché facciamo tutte le nostre azioni, perché siamo battezzati, perché Dio è divenuto uomo, cosa che fu il massimo – io direi: perché Dio venga generato nell’anima e l’anima venga generata in Dio»<sup>38</sup>.

Giacché si tratta di prender coscienza (*gewar werden*<sup>39</sup>) della nostra sostanza più propria (con il problema di nota 36).

Il *gewar werden*, la presa di coscienza della presenza eterna di Dio nell’intelletto che costituisce la sostanza della “generazione di Dio nell’anima”, è, dal punto di vista soggettivo, un momento di svolta dal non-sapere

---

<sup>34</sup> *Introduzione a Eckhart*, cit., p. 46. Cfr., dello stesso autore il § “La generazione del Verbo”, in *Mistica e filosofia*, cit. pp. 57-65.

<sup>35</sup> Edizione Bompiani, Milano 2013, p. 23

<sup>36</sup> M. Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, cit., p. 473.

<sup>37</sup> *Il castello interiore*, a cura di G. della Croce (trad. di L. Falcone), Paoline, Milano 2005, p. 44. Il gran tema – che abbiamo cercato di mettere a fuoco altrove (cfr. *Presagi del destino*, cit. part. cap. VI, § 1) – pone in gioco anzitutto la seguente questione: si tratta di un “ospite” in noi, come l’effigie sulla superficie di uno specchio, oppure alcunché di consustanziale, come lo è il mare per l’onda? Giacché, diversamente dallo specchio, che è e resta tale anche senza questa o quell’immagine, l’uomo non è “uomo” senza lo “spirito”, innanzitutto l’idea di “verità” (di assoluto). Ma allora Dio non gli è “ospite”, più di quanto lo sia il mare per l’onda. Lo stesso dettato biblico lo richiede: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Dualismo in qualche modo oltrepassato sin da principio. Tema di enorme portata, che qui lasciamo sospeso, discusso trasversalmente nel nostro testo appena citato, cui rinviamo. A proposito del “sole” di Teresa, uscendo dalla metafora (cristiana), in un dialogo col biologo Edoardo Boncinelli, E. Severino offre una preziosa indicazione: «Dici di non capire che cosa voglia dire *la verità che è sin dall’inizio* – e, aggiungo, eternamente *entro di noi*: [...] qui siamo nell’estremamente complesso, ma ci sono delle analogie che però alla fine si rivelano tutte forvianti: ad esempio le idee di Platone, contemplate eternamente dall’anima [...] In qualche modo anche le categorie kantiane sono l’eco di quella intuizione di Platone e anche le strutture innate cui si riferisce Chomsky [...] Altro esempio: *Dio abita all’interno dell’uomo*, dice Agostino. Quale uomo se ne accorge? Però Dio lo abita [...] Ecco, allarga all’infinito questi esempi: puoi allora incontrare, forse, la struttura dell’incontrovertibile: un inconscio, che è la luce più chiara e che è destinato a venire fuori» (E. Boncinelli, E. Severino, *Dialogo su etica e scienza*, Imprimatur, Reggio Emilia 2015, pp. 111-2).

<sup>38</sup> *Le 64 prediche...*, cit., p. 85.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, p. 242.

al sapere, o, più precisamente, dal “sapere” a un “non-sapere” che ben si può chiamare “sapere trasformato” [...] Prender coscienza di questa generazione cambia la vita [*qui la reciprocità*: l’anima generante è insieme rinnovata ed *ex novo* generata<sup>40</sup>] e induce a rivedere per sempre i valori che guidano il proprio comportamento: “Chi mai un attimo guardò in questo fondo –, per quest’uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso” [*Le 64 prediche...*, p. 711]<sup>41</sup>.

*All’apparir del vero...*: ché di questo si tratta. Con Socrate e con la nascita stessa della filosofia, come apparire principale dell’idea di verità incontrovertibile, con cui, in linea di principio, l’epoca millenaria del Mito tramonta e, con essa, il nostro presunto “vecchio” sapere fatto non altro che di pregiudizi sollevati al rango di verità; con san Paolo e sant’Agostino, come l’improvviso lampo dell’Ospite in noi, principio di rinnovamento attraverso la fede, con cui l’uomo nuovo si libera del vecchio; con lo Eckhart plotiniano/pre-hegeliano, come il bagliore dell’intelletto (*nous poietikos*, *Grund der Seele*), separato come tale dal particolare, il nostro stesso essere divini, che dissolve la falsa “sapienza” fin qui vanamente cumulata. E perciò, in ogni caso, profondo disorientamento, esperienza di “vuoto”, rimozione di *Eigenschaft* (=di ogni nostra proprietà e legame, anzitutto rispetto al nostro “io” psicologico): confutazione, nulla sapere, notte dell’anima.

Così, per immortale allegoria, Maria, fulminata dalla vista dell’Angelo, si scopre gravida e quasi recalcitra dinanzi al proprio stesso inevitabile tramonto e morte mistica del vecchio “sé”, in funzione di una vita superiore che la spaventa; ma un “altro” per lei risponde all’Angelo – un *altro* e cioè, per lo Eckhart “idealista”, lei stessa nella sua nuova (e anzi antica) identità, che ormai, e sino alla fine subentra, portandosi al di sopra della vecchia “Maria”. Onde se questa s’inchina, “costretta” e umile, l’altra, fattasi identica a quello stesso che si porta in seno (così l’interpreterebbe l’“eretico” Eckhart), si innalza sui millenni, libera e gloriosa.

“Maria” allegoria o metafora dell’anima generatrice del λόγος e perciò stesso del suo radicale rigenerarsi nella luce di quello<sup>42</sup>.

E se, vista dall’esterno, empiricamente parlando, tal *generatio* accade sempre in un certo spazio e in un certo tempo, in “verità” essa si costituisce *fuori del tempo* (e dello spazio), eternamente; analogamente la *non immobile* Trinità Celeste (non per caso si parla di Padre e Figlio, dunque di *generazione*) esprime l’eterna generazione del Figlio, onde il Padre, in unità (Spirito) col Figlio generato, eternamente “si rinnova”, diventando cioè eternamente cosciente di sé *non come un altro*, come sarebbe se l’eterno movimento trinitario si fermasse al Figlio, ma ritornando appunto su di sé, come eternamente cosciente di sé *come sé*: coscienza della propria autocoscienza. (Su questo arduo tema, qui solo sbizzato, cfr. il nostro *Presagi del destino*, cit., cap. I, § 3 – in cui ci si è anche chiesti, rispondendo, la *ragione speculativa* per cui Dio *deve* avere un Figlio; l’Essere di Parmenide, ad esempio, nulla avendo a che fare con padri e figli).

---

<sup>40</sup> Come non pensare anzitutto a Socrate e ai suoi discepoli, da lui “toccati” e, perciò rinati: liberi (almeno formalmente) dall’assumere un pregiudizio come verità intangibile; ma anche a Gesù e alla sorpresa del buon Nicodemo, che guarda con perplessità alla possibilità di rinascere, che Gesù gli prospetta come la “vera nascita” (non meramente biologica, animale): cfr. *Gv* 3, 1-4.

<sup>41</sup> Loris Sturlese, Introduzione a *Le 64 prediche...*, cit., p.p. LXII-LXIII.

<sup>42</sup> E gli “angeli”, diciamo, allegoria e metafora dei *pensieri veri*, “messaggeri” di Dio – che è dire, nell’ della concreta verità del Tutto infinito. Interessante in merito il *Catechismo della Chiesa cattolica*: «Sant’agostino dice al loro riguardo: “La parola “angelo” designa l’ufficio, non la natura (*officii nomen est, non naturae*). Se si chiede il nome di questa natura, si risponde che è spirito; se si chiede l’ufficio, si risponde che è angelo: è spirito per quello che è, mentre per quello che compie è angelo”. In tutto il loro essere, gli angeli sono *servitori* e messaggeri di Dio. Per il fatto che “vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli” (*Mt* 18. 10), essi sono “potenti esecutori dei suoi comandi, pronti alla voce della sua parola” (*Sal* 103, 20)»: § 329, p. 105. (L’“angelo custode” non sarà allora il “pensiero della verità”, che, pur formalissimo, ci “protegge” dall’*errore*, mostrandocelo *come tale?*).



Dovrà dirsi allora che Dio eternamente si genera nell'anima, come questa eternamente si genera in Dio. Con ciò non volendo intendere che il "tempo" sia nulla – e il tempo, nella terra isolata dal destino, come misura del "prima" e del "poi", calcola il ritmo con cui le cose escono e tornano nel nulla –, esprimendo al più quell'"armonia manifesta" che, con Eraclito, l'"armonia nascosta" di gran lunga oltrepassa. Ove, tuttavia, l'"armonia manifesta", così *disarmonica* rispetto alla "nascosta" (l'eterno essendo il contraddittorio del tempo così inteso e viceversa), per estrinseca che la si voglia considerare rispetto all'altra, è pur intesa come *vera e reale*. Dunque vere e reali *entrambe* (un altro modo in cui si esprime l'aporia del vero uomo e vero Dio, o del vero uomo *superior* e vero uomo *inferior*).

A suo modo S. Paolo esprime così l'antinomia: «... con timore e tremore lavorate alla vostra salvezza. È Dio infatti (γάπ) [?] colui che suscita tra voi il volere e l'agire in vista dei suoi amabili disegni» (*Fil* 2, 13). R. Otto, commenta il passo: «Queste parole sono assolutamente contraddittorie per ogni logica naturale», per comprender le quale è necessaria una «logica "mirabile"»:

Ciò che è in Dio realtà eterna, che è eternamente posto dal suo decreto [...], questa stessa cosa è per *noi* – secondo questa singolare logica – questione di una scelta, di agire, di divenire, gravato da tutta la necessità di lavorare con timore e tremore, e perciò stesso gravato dell'intero rischio di mancare l'obiettivo [...] E proprio quella stessa persona che è salvata eternamente [...] proprio *essa* è un povero peccatore, impotente e bisognoso della grazia salvatrice<sup>43</sup>

Chiariamo anzitutto che la cosiddetta logica "naturale" è in verità (=nello sguardo del destino) – al di sotto di ciò che essa per prima ha creduto e crede di essere – l'*unica* "logica": logica *assoluta*, in quanto apparire dell'esser sé/non altro da sé. E che dunque supposte logiche "mirabili", cioè non-naturali, sono solo fantasie, facilmente smentibili in quanto, *non essendo* la cosiddetta povera logica "naturale", le si contrapporrebbero, intendendo perciò esser sé/non altro da sé – dunque naturalissime!

Sì che il passo di Paolo non esprime un contenuto che sfugge alla rete della logica "naturale", collocandosi su un piano meta-razionale (inesistente): per sé preso, non è altro che una contraddizione. Salvo che, se lo traduciamo in linguaggio "eternalista", esso può ben mostrare un pregio che altri linguaggi, in cui la contraddizione è meno aspra (e anzi proprio perciò), non posseggono. Quello di essere un formidabile *cenno* – nella nebbia della follia – al destino. Onde quello che eternamente siamo (come parte di quel "Dio" in cui consiste l'infinito apparire del Tutto concreto) include in sé non già la dimensione, vera e reale del "tempo", come orizzonte del decidere, volere, lavorare e cioè del (far) diventar essere il nulla e nulla l'essere, ma questa "stessa" dimensione, *creduta* vera e reale. Entro la quale si ha *fede*, ad esempio, che quel che eternamente accade (incomincia ad apparire), è il risultato di Dio che l'ha prodotto o del nostro agire (e, con la morte di Dio, del caso).

Questo simultaneo abitare nell'eternità e nel tempo (inteso come metro dell'incominciare e cessare di essere), se alla lettera è una contraddizione bell'e buona, che nessuna logica "mirabile" potrà mai sciogliere, considerato invece nell'occhio della logica "naturale" *nichilisticamente non tradita* (=l'esser sé dell'ente in quanto ente implica necessariamente e *immediatamente* l'esser eterno dell'ente in quanto ente: implicazione "aurea"), allora si presenta come un grande *presagio del destino* (che, nell'abisso, il genio dell'Apostolo indovina), in cui le cose, eterne, nell'orizzonte malato della "terra isolata" si presentano all'errante *come se* fossero nel "tempo" (e cioè non in quanto movimento dell'apparire/scompare, ma dell'essere/non essere). In guisa che al tempo stesso noi siamo come verità (in quanto fondo ultimo del nostro inconscio) e come errore (errare): realissimo certamente, *ma come errore* (=reale nel suo essere irreal= vero nel suo esser falso, giacché se l'errore è nulla,

---

<sup>43</sup> Rudolf Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, trad. it. a cura di M. Vannini, SE, Milano 2011, p. 227.

l'errare è ben qualcosa: il falso essendo il positivo significare – essente – del niente<sup>44</sup>). E dunque, simultaneamente Dèi (nella realtà, ma inconscia) e miserabili (nell'isolato errare cosciente). Formidabile semiatore di altissimi presagi, icasticamente Plotino: «presso gli dèi e nell'Ade»<sup>45</sup>.

NOTA 2: Sul (falso) valore speculativo dell' "esperienza"

Vannini si trova impegnato a intendere la “generazione di Dio nell'anima e dell'anima in Dio” non già come un “sapere” – che a suo avviso consiste sempre nel rivolgersi a un oggetto altro, dunque separato: dualismo («un restare di fronte all'alterità»<sup>46</sup>), onde Dio risulterebbe limitato nel suo esser “altro” da noi –, bensì come una «ben più profonda esperienza, quella appunto in cui il conoscere è un essere, perché è un generare [*ghighnomai* = *ghighnosco*], per cui si sa davvero quello che in noi viene all'essere. Si tratta dunque di un sapere in senso forte, etimologico del termine, ovvero di una profonda esperienza, razionale e vitale insieme, che conduce a una vera “sapienza”, a un vero essere, che è anche il bene»<sup>47</sup>.

Nei suoi studi su Eckhart, Vannini si mostra cioè convinto che una condizione di radicale distacco (*Gelassenheit*), cioè di “affidamento” – che è appunto “fede” (*fides qua et fides quae*) e perciò, lo si voglia ammettere o meno, necessariamente *dubbio* (ma è il lato che Vannini preferisce lasciare senz'altro in ombra) – e abbandono (*Abgeschiedenheit*), in quanto svuotamento del proprio io e rinuncia alla propria volontà, implica, *eo ipso*, come suo correlato necessario, «una piena superiorità su tutte le cose, o, per meglio dire, l'esperienza di una realtà nuova e profonda – una realtà vera davvero, non apparente e superficiale, non determinata dalle situazioni – che rende indifferente al mutare delle circostanze. Perciò Eckhart parla, a questo proposito del generarsi di Dio stesso nel fondo dell'anima: quest'esperienza si configura davvero, infatti, come l'esperienza della presenza in noi dell'assoluto»<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> In tal guisa *traslando nel linguaggio del destino* l'essenziale complementarietà (nichilistica) di Platone e Aristotele, per i quali, rispettivamente, il contenuto del λόγος ψευδής (“discorso falso”) è “ente” (“non essere” come essere diverso: *Sofista*) e “niente” (*Confutazioni sofistiche*, 1051 b, 4-5). Il pensiero falso, per Platone, pensa l'esser diverso da ciò che è; per Aristotele, pensa ciò che non è, cioè il *nulla*. Laddove si tratta di scorgere la mezza verità intravista (nell'isolamento) da entrambi, giacché l'affermazione “il cerchio è quadrato” pensa ben “qualcosa” (ha ragione Platone), il cui contenuto è tuttavia *nulla* (ha ragione Aristotele). Tale “qualcosa” essendo il positivo significare (=errare) di *nulla* (=errore). Anche: l'errare è (Platone), l'errore non è (Aristotele). In *Essenza del nichilismo* (cit. pp. 56-7), E. Severino, in dialogo con Bontadini, scrive: «Per Bontadini “un pensiero che si contraddice si annulla [...]” Ma che cosa significa [...]? Significa che è un non pensar nulla? [...] Si deve rispondere di no, giacché pensare che il positivo è il negativo [...] è pur sempre un pensare, aberrante fin che si vuole, ma vivo [...] quando si contraddice non si annulla. Ed eccoci al punto: *il contraddirsi non è un non pensare nulla, ma è un pensare il nulla* [...] Il pensiero che si contraddice guarda il nulla [...] E in quanto si lascia guardare, [il nulla] indossa la veste del positivo. Ogni contraddizione, come d'altronde lo stesso significato “nulla”, costituisce il positivo significare del nulla. Che il nulla si lasci guardare dal pensiero (e il pensiero deve guardarlo, se vuole contrapporre l'essere al nulla), costituisce uno dei più formidabili ostacoli al pensiero dell'essere» (ostacolo per altro già risolto al capitolo IV de *La struttura originaria*, Nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981).

<sup>45</sup> *Enneadi*, cit., I, 1, 12. Cfr. anche, *ivi*, I, 1, 7 e 10 e VI, 9, 8.

<sup>46</sup> *Mistica e filosofia*, cit., p. 57.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 57-8.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 48. Restando all'interno di questa impostazione, chiediamo: è necessario distaccarsi perché la verità (lasciandone del tutto indeterminato il contenuto) si mostri, oppure all'apparir del vero consegue il distacco? Ma la domanda è mal formulata, poiché erroneamente presuppone un legame di premessa-conseguenza (o di causa-effetto) fra ciò che costituisce i due lati *di un medesimo*. Onde i “due”, per loro stessa natura ed essenza, accadono per gradualità simultanea. Solo in questa consapevolezza si sfugge all'altrimenti inevitabile *circolo vizioso* per cui se da un lato è perché ci rinnoviamo che ci distacciamo, dall'altro e perché ci distacciamo che ci rinnoviamo. Laddove invece, quanto di

Un'“esperienza”, dunque, come tale del tutto *sui generis* – che richiama Heidegger come l'induismo –, cui Vannini, seguendo Eckhart, attribuisce un valore non meramente sentimentale (al modo di certa mistica, prevalentemente, ma non esclusivamente, femminile<sup>49</sup>), bensì esclusivamente “speculativo” e che si consuma e corona nel silenzio dell'*unitas spiritus*. In ciò ritenendosi coerente interprete del passo paolino secondo cui *qui adhaeret Domino unum spiritus est* (cfr. *1 Cor* 6, 17).

E tuttavia – rileviamo (cfr. anche *Presagi del destino*, cit., pp. 86-90) –, per “fondamentale” che la si voglia intendere («anche Heidegger *esorta* all'“esperienza fondamentale” dell'Essere»<sup>50</sup>), un' “esperienza”, in quanto è tale, conserva pur sempre il carattere che le conviene e cioè quello di mostrare ed esibire “fatti”, non necessità (sì che, a rigore, l'espressione “esperienza fondamentale” è contraddizione in termini, che l'enfasi heideggeriana tenta inutilmente di mascherare).

Come ben giustamente è stato rilevato, si tratta del «grande limite della sapienza orientale [...] [che] è anche il limite della mistica occidentale e [...] dell'“esperienza fondamentale” dell'Essere di cui parla Heidegger»; giacché «in ogni “esperienza”, ciò che appare può essere sostituito da qualcosa di diverso e di opposto. Sperimentiamo la luce del giorno; ma poi sperimentiamo l'oscurità della notte. Se il Paradiso fosse *soltanto* qualcosa di sperimentato, il Paradiso sarebbe un inferno, perché nulla potrebbe escludere che la beatitudine paradisiaca venga all'improvviso e definitivamente sostituita dall'orrore e dall'infelicità, o dall'estrema povertà del niente»<sup>51</sup>.

In opposizione alla grande metafisica della tradizione e al *conoscere* speculativo di cui è (stata) capace – che Vannini (e certo, non lui solo) sbrigativamente rigetta, ritenendo che «un pensiero privo di fede non è un pensiero ma solo ideologia»<sup>52</sup> –, il conclamato valore “speculativo” dell'esperienza (una forma di sottile relativismo e nichilismo, che semplicemente non conosce le ragioni autentiche della crisi irreversibile della Metafisica e che, al tempo stesso, solleva sé, gratuitamente e arbitrariamente, al rango di “sapere assoluto”) perde di vista che l'esistenza di “Dio” (o la sua stessa inesistenza) – in ogni caso, in quanto sapere la “verità” – è una *necessità*. Che, di principio, non si può sperimentare, ma solo *conoscere* (rovesciando quanto sostiene Vannini). “Esperienza dell'immutabile” è contraddizione in termini. Un impossibile. Giacché l'immutabile – la verità eterna, definitiva, innegabile – è appunto ciò che non può essere smentito da alcuna esperienza. E «ciò che non può essere smentito da alcuna esperienza non può essere qualcosa che è affermato in base all'esperienza, ma stabilisce esso la legge in base a cui si costituisce ogni esperienza [...] In Parmenide la conoscenza dell'illusorietà del divenire e del molteplice non è il risvolto dell'esperienza ineffabile dell'immutabile [...]: l'illusione non è sperimentata, ma è dedotta dal *lógos* epistemico che – cogliendo il senso essenziale dell'Essere – afferma l'immutabilità dell'Essere»<sup>53</sup>.

Vero che lo “speculativo” hegeliano è il “mistico”, nel senso dell'affermazione dell'Unità del tutto (“tutto è Uno”), chiarendo che quello che per l'intelletto – che separa e astrae le determinazioni fra

---

rinascita, tanto di distacco e viceversa (sia in chiave intellettuale, sia morale: ancora una volta è Platone – si pensi al formidabile significato del Mito della caverna – a dare il timbro di partenza – almeno sino a Hegel e Marx).

<sup>49</sup> Formidabile eccezione, agli occhi di Vannini, è anzitutto rappresentata dalla figura, indubbiamente straordinaria, di Margherita Porete e del suo (unico e dalla tormentatissima storia) testo *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di M. Vannini e G. Fozzer, Le Lettere, Firenze 2018. Molto probabilmente Eckhart lo conobbe e ne rimase influenzato, pur senza mai citarlo stante la condanna a morte per eresia dell'Autrice.

<sup>50</sup> E. Severino, *Sortite*, Rizzoli, Milano 1994, p. 149. Inoltre, educato al cristianesimo (da cui – pur insistendo che l'“Essere” su cui così a lungo meditò non va inteso come “Dio” – forse mai si separò davvero), Heidegger utilizza a suo modo, ricavandolo da Eckhart, il termine “distacco” (*Gelassenheit*): cfr. M. Heidegger, *L'abbandono* [*Gelassenheit*], trad. it. A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1983.

<sup>51</sup> E. Severino, *Sortite*, cit., p. 150.

<sup>52</sup> M. Vannini, *Dialettica della fede*, Prefazione, p. 8. (Diremmo che una siffatta tesi, in sede filosofica, ci pare proprio il colmo. Inclusive dell'illusione, per cui Vannini si industria ad opporre “fede” a “mera credenza”, quasi che questa sia fallibile, mentre quella incontrovertibile!).

<sup>53</sup> E. Severino, *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 104-5.

loro, assumendole come reciprocamente isolate e indipendenti – è “misterioso” (ciò che è *mistico* appare un mistero per l’intelletto astraeante) si fa invece chiaro alla ragione dialettica; ma appunto Hegel sostiene sì, dunque, che il “mistico” è lo “speculativo”, non però in quanto tale o senz’altro, ma rispetto alla concezione a-dialettica, intellettualistica, della realtà. Giacché tocca poi alla ragione – l’autenticamente, il concretamente speculativo – mostrare l’essenziale *unità* dinamica dei “separati” (in quanto concreta «*unità di determinazioni diverse*»<sup>54</sup>: risultato *relativamente* “calmo”, se non è l’*ultimo*, in cui precipita la “sfrenata inquietudine del divenire”<sup>55</sup>), al tempo stesso lasciandosi alle spalle il “misticismo” puramente intuizionistico e “sentimentale” (*senso* Dio e così me lo provo, diceva Rousseau). Che è “spirito” sì, ma in incubazione e perciò ancora “povero”, che si contenta di un «magro sentimento del divino, simile al viandante che nel deserto brama una sola goccia d’acqua. Dalla facilità con cui lo spirito si contenta [di tal indeterminata, intuita divinità], si può misurare la grandezza di ciò che ha perduto»<sup>56</sup>. (Come Schelling – cui il passo implicitamente si rivolge –, anche Vannini, a suo modo, riconduce il più profondo pensare – e, sorprendentemente, dello stesso Hegel, di cui mai nomina il “sistema delle eterne categorie” – alla “fede” e cioè, nelle sue intenzioni, a *esperienza dello spirito*, per conseguenza trovandosi a concepire la “filosofia” come moralismo e “dover essere”. È ben noto però che per Hegel il “luogo naturale” della filosofia *non* è certo l’“esperienza”, “religiosa” che sia, bensì il *concetto*; per lui infatti «la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione»<sup>57</sup>).

E insomma: come puro, il “mistico”, per Hegel, se mai e al più, *indovina lo speculativo*: abbandonato a sé non è in fondo che “coscienza infelice”, inevitabilmente dualistica (anche se Eckhart si rivolge con potenza al suo risolvimento monistico – lasciando tuttavia alla “vera fede”, di cui ammette che la Chiesa sia l’autentica depositaria, la parola ultima): «un pensare musicale che non arriva al concetto»<sup>58</sup>. Che è dire alla “vera ideologia”, se di questo termine, quotidianamente abusato in forma deprezzante, non si perde ingenuamente di vista la grandezza, intendendolo cioè nel senso del *lógos* che possiede l’*idea* (la verità): l’incontrovertibile pensare l’incontrovertibile: il pensare incontrovertibilmente l’incontrovertibile: identità di soggetto e oggetto: pensiero della verità, genitivo soggettivo e oggettivo. (Concetto criticato bensì da Marx, ma al modo in cui è criticata una *certa* “verità” – dunque una *certa* “ideologia” – alla luce di un’*altra* verità – dunque di una *cert’altra* “ideologia”: comunista – ritenuta vera). Ciò cui la grande tradizione metafisica – oggi troppo facilmente vilipesa fruendo di un alloro di cui in genere si ignora la potenza: Leopardi, Nietzsche e Gentile –, pur fallendo, ha guardato con formidabile intensità e rigore.

<sup>54</sup> «Unità di determinazioni nella loro opposizione», ripete Hegel nella stessa pagina (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di B. Croce (e C. Cesa), Laterza, Roma-Bari 1978 § 82, p. 97), ove appunto ciascuna è se stessa opponendosi all’altra: esser sé in quanto non esser l’altro da sé e viceversa. Chiara appare perciò l’*intenzione* (inevitabilmente fallimentare, avendo radice nel diventar altro e dunque nell’esser altro/non esser sé: cfr. § 1) di *salvaguardare* il principio di identità/non contraddizione, inverandolo speculativamente e cioè come mediazione/risultato (al di sopra della concezione intellettualistico-immediata). Ma se appunto “risulta”, allora risulterà *dalla separazione*, il che è assurdo (*ex nihilo nihil*). Allora dall’*unità in potenza*? Che però: 1. È comunque separazione in atto (= *nihil absolutum* in quanto atto), ove lo iato (invero infinito) rende impossibile la relazione intesa invece da Hegel come “necessaria” (uscir dal nulla è se mai *condizione necessaria di non necessità*: cioè di *contingenza*); 2. Sia pur (e anzi, proprio poiché) *in potenza*, l’unità fra le determinazioni, nelle intenzioni di Hegel, non può non mantenere il suo carattere *dialettico*, richiedente allora, nel suo esser *attualmente* in potenza (la potenza essendo un modo dell’atto: Aristotele), un *incipit* potenziale più originario; e questo lo stesso a sua volta ecc. ecc..

<sup>55</sup> Cfr. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, I, cap.1°, § 3.

<sup>56</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I, trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1979, Prefazione, p. 7.

<sup>57</sup> *Ivi*.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 180.

## 5. LA CONTRADDIZIONE DELLE DUE IDENTITÀ COMPLESSE

Ma il fallimento denunciato in nota 31 a carico del tentativo di san Tommaso di mostrare che l'idea di Incarnazione non è un assurdo per la ragione (e il cristianesimo non chiede certo di credere nell'assurdo, se mai nel "mistero", cioè in un contenuto trascendente la "ragione naturale") grava, come detto, sull'intero paragrafo precedente e cioè sul nostro *tentativo* di far coesistere senza contraddizione le due forme dell'umano – diciamole così: *superior et inferior* – sia in Cristo sia in Maria.

E non si tratta – va precisato e anzi corretto – di "strati" o di "cerchi" concentrici (tre in Cristo, che è anche Dio, due in Maria) in gerarchia di verità, giacché, quanto a "verità", non vi è "più" o "meno": *vero* uomo e *vero* Dio! Dunque *vero* uomo *inferior* e *vero* uomo *superior*: alla pari. Due forme alla pari (tutt'e due egualmente da intendersi vere e reali) dell'esser uomo, inerenti, entrambe, all'unico sostrato (Cristo o Maria). Le quali, per evitare assurdamente che proprietà opposte ineriscano e siano predicate immediatamente dello stesso (*de eodem*), ripetendo così l'esplicito *tentativo* di salvataggio di Tommaso, si è cercato di considerarle come costituenti il *diverso* riferimento di tali opposte proprietà (si da diversificare l'*id secundum quod*, restando necessariamente fermo, come detto, l'*id de quo*). Giacché è centrale e incontrovertibile per l'aristotelico Tommaso (e per la Chiesa che ne segue l'insegnamento) che *opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt*.

Che allo stesso *convengano* gli opposti è un'affermazione che *ha* verità (*vere*), solo se gli opposti *non* sono predicati secondo lo stesso rispetto (*secundum idem, katà tò autó*). Ad esempio, della stessa casa (*de eodem*) si può dire *con verità* che è insieme grande e piccola (l'essere grande e l'essere piccola sono gli opposti), intendendo che è grande *rispetto al letto* e piccola *rispetto al monte*. Ossia *non* è contraddittorio predicare (affermare) gli opposti *dello stesso* (*de eodem*), quando non sono predicati secondo lo stesso rispetto (*secundum idem*).

Tommaso tenta di seguire appunto questa strada: *nesesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo*: "è necessario che le proprietà divine siano affermate di Cristo secondo un riferimento e le proprietà umane secondo un altro riferimento". La "distinzione" (*aliud et aliud*) non è *ciò di cui* (*id de quo*) si predicano gli opposti, che anzi costituisce e deve costituire un'"unità", ma riguarda *ciò secondo cui* (*id secundum quod*) essi sono predicati<sup>59</sup>

Ebbene, già s'è rilevato, con Severino (nota 31), che l'*aliud et aliud* indicato da san Tommaso al fine di togliere la contraddizione (diversificando il riferimento), è un espediente fallace, che ribadisce la contraddizione (solo spostandola). Un vicolo cieco consistente nel dover riconoscere che le proprietà fra loro opposte convengono necessariamente, per essenza, a nature *a loro volta opposte* (la sofferenza alla natura umana, l'impassibilità alla divina).

Analogamente, stiamo dicendo (già se ne diceva al § 3, più ampiamente al § 4, soprattutto nel finale), *lo stesso* vale e si ripete in relazione al duplice modo dell'esser uomo (*superior et inferior*) di Gesù e di Maria, in quanto, entrambi, sostrati (o sintesi) comuni di proprietà opposte (paziente, impassibile), inerenti a forme *a loro volta opposte* (non semplicemente "diverse") di umanità: *cum* (secondo l'argomentazione data nel § 4) *et sine macula* (Maria).

---

<sup>59</sup> E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pp. 224-5.

In questo senso, rileviamo, ci si trova a ribadire proprio ciò che si è tentato di scongiurare (v. finale § 4): Maria, come identico substrato dei suoi due modi d'esser umanità, essendo *lo stesso* che, *sub eodem*, è umanità *superior et inferior*: impassibile e, *insieme*, paziente, immacolata e, *insieme*, macolata. Né, ovviamente, ci sono *due* Marie. Lo stesso dicasi di Cristo, per il quale la contraddizione si raddoppia rispetto al suo esser anche Dio (onde la contraddizione fra le due forme di esser uomo si accompagna alla contraddizione fra la sintesi di tali due forme – il complessivo esser uomo da parte di Cristo cioè – e il suo esser Dio).

Ma poi: *come* in relazione alla tommasiana *armonia* di ragione e fede (ancora oggi indebitamente intesa dalla Chiesa cattolica con valore teoremativo) si deve ben chiedere se si tratta a sua volta di assunzione razionale o di fede e cioè se tale supposta armonia è affermazione di ragione o di fede<sup>60</sup>, *analogamente* per il sostrato comune di cui sopra.

In relazione cioè al gran tema dell'uomo-Dio, di dovrà ben chiedere: il "Cristo" che ne è la base unitaria, è esso a sua volta umano o divino? Daccapo lo scacco matto (o il vicolo cieco); giacché se lo si dice umano, allora si dovrà riconoscere che è immediatamente contraddittorio che Dio abbia un sostrato umano; se divino, si dovrà parimenti riconoscere che nessun vero uomo poggia su (e cioè *ha*) una radice divina! Si tenterà allora di sostenere che per essere sostrato delle due nature esso non è *né l'una né l'altra* (come se si dicesse – del tutto assurdamente, del resto – che l'affermazione dell'unità di ragione e fede non ha natura né di ragione né di fede)? Cadendo in tal modo dalla padella alla brace, giacché ci si troverebbe a dire che da un lato la Radice di Dio non è nulla di divino, così la Radice dell'umano nulla di umano<sup>61</sup>.

Fallisce dunque ciò che tuttavia – in orizzonte cristiano – ci pare *non possa non* esser sostenuto. E cioè, in relazione a Maria, ripetiamo, che la sua duplice identità (alla pari: veri entrambi gli aspetti) –

---

<sup>60</sup> In ciò, come ha ampiamente mostrato Severino, ricevendo *comunque* scacco matto, giacché se di ragione, allora il cristianesimo, del tutto contro le sue intenzioni, assume l'inopinato carattere di *gnosi*, con buona pace del "soprannaturale" e della "rivelazione"; se di fede, allora non si tratta affatto, come invece lo si presenta, come un teorema incontrovertibile, ma dubitabile e per sua natura aperto alla smentita, come tutti i contenuti di fede.

<sup>61</sup> Ci pare interessante in merito richiamare l'identica (*mutatis mutandis*) soluzione tentata da Filippo Mignini, noto studioso di Spinoza, in merito al problema dell'identità della Sostanza spinoziana rispetto ai suoi (infiniti) attributi. Ebbene egli si dice convinto che l'unica condizione per cui «la sostanza può essere considerata un soggetto identico di infiniti attributi totalmente diversi l'uno dall'altro, al punto da costituirsi come contrari» – sì che se «la sostanza si identificasse, in quanto sostanza, con uno dei suoi attributi [ad es. il pensiero], non potrebbe essere simultaneamente essere il soggetto di altri [ad es. la materia], che non hanno nulla in comune con quello» –, consiste in ciò: «la sostanza può essere considerata identico soggetto infinito e assoluto di tutti i suoi attributi, a condizione che non si identifichi con nessuno di essi e resti indifferente e neutra, ossia assolutamente indeterminata, rispetto ad essi» (Introduzione a B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. XXI). Indifferente e neutra! Come a dire che la Radice del Pensiero non è nulla di pensiero e la Radice della Materia nulla di materia. Che alla Base del Pensiero c'è il non-Pensiero e alla Base della Materia la non-Materia. Come a dire che *il fondamento di x è non-x!* L'assurdo. Che infatti l'idealismo (pur carico di ammirazione per Spinoza) spazzerà via, con Hegel e soprattutto con Gentile, grandi *inveratori* dello spinozismo: «Non si può dire [come invece dice Spinoza] spirito e materia. Se c'è materia, tutto è materia; se c'è spirito, tutto è spirito. La soluzione dello Spinoza, che ammette che tutto sia materia, perché noi troviamo dei corpi nel mondo; ma tutto sia anche spirito, poiché noi pensiamo dei pensieri; e che questi due attributi egualmente infiniti siano le due facce di una stessa medaglia; questa soluzione, ben considerata, non regge. Non regge, perché non è vero che, come abbiamo l'esperienza del pensiero, la quale ci obbliga a concepire la realtà spirituale, noi abbiamo egualmente l'esperienza dei corpi, che ci obblighi a concepire la realtà materiale, o estesa, come diceva Spinoza. Non è vero, perché l'esperienza dei corpi non è, chi ci rifletta un po' su, se non un modo dell'esperienza del pensiero. I corpi noi li sentiamo; ma la sensazione non è altro che la sensazione che il soggetto ha di se stesso: cioè 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» (G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, I, Sansoni, Firenze 1982, p. 92). E certo che la "materia" c'è, non mai però, per così dire, come materia-materia (=oggetto-oggetto), ma, sempre, attualisticamente, come materia pensata (=oggetto-del-soggetto: non pura *res*, ma *res cogitata*): materia relativamente tale, stante che l'Assoluto è il Pensiero (pensante). (Il che, traslato in sede cristologica, in prima battuta significherebbe: o arianesimo, per cui Gesù non è che uomo; o docetismo, per cui l'umanità di Cristo è mera apparenza, essendo egli solo Dio). Questo profondo rilievo di Gentile è fatto valere, in altro contesto, anche al cap. VI, § 4, *NOTA 2*

quella *superior*, cui ineriscono le proprietà di non soffrire e di essere supremamente intelligente (come può esserlo in atto un uomo, non Dio) e di *non poter peccare*, e quella *inferior*, cui ineriscono le proprietà contrarie di soffrire, di ignorare e di *poter non peccare* (dunque di *poter peccare*) – non riesce a costituirsi come quel *diverso* riferimento per cui si evita di predicare gli opposti *de eodem secundum idem*. Fallisce, perché le due forme d’esser uomo, *entrambe vere e reali* (così Cristo, che si vuole ulteriormente *vero uomo e, insieme, vero Dio*), costituiscono un’opposizione fra contrari che contraddittoriamente ineriscono allo stesso *suppositum unum*.

(Si indichi intanto una traccia – cfr. § 6 – al fine di uscire dalla contraddizione senza però lasciarsi senz’altro alle spalle questo formidabile *presagio di destino*: anche nello sguardo del quale infatti il negativo – il male, il dolore, la morte, l’errore – è necessariamente richiesto dal positivo. *Non potendo però passare il segno*, mostrandosi cioè *vero e reale* come questo. Il quale ne è la negazione – negazione della negazione – *solo* a patto che il “negativo” non sia più che realtà *sognata* – e però, se mai, incubo, che ci portiamo in seno. E dunque “due” le dimensioni – qui e ora “io” sono “due” uomini (e anzi “uomo” e “Dio”) –, non però entrambi *veri* (“vero uomo e vero Dio”): uno dei “due” essendo la verità stessa – il destino della verità: la Veglia – inclusivo della *follia*, cioè dell’estrema erranza, il cui contenuto, l’errore, è in verità *nulla*. Sì che l’”uomo” – *ogni* uomo – è in verità un Dio, ove l’esser mortale, che pure egli, in quanto Dio, si porta in seno, *non è più reale e vero di un sogno* (comunque eterno). Come è sogno tutto ciò di cui, come esser mortale isolato e contrastante il destino, è persuaso: anzitutto il (far) diventar nulla e da nulla, la radice trascendentale della terra isolata e dell’”esser uomo” in quanto “volontà di vivere”. Cfr. cap. III).

## 6. IL PRESAGIO DELLE DUE (CONTRADDITTORIE) IDENTITÀ COMPLESSE

Poiché è *impossibile*, per un qualsiasi essente, non esser sé, e poiché all’”esser sé” è *necessaria* la “coscienza”, la “riflessione” – l’*apparire* – solo per la quale X si costituisce come  $X=X$ , onde l’apparire di X sia, insieme, apparire di sé: auto-apparire; altrimenti, in quanto separato dall’apparire, X – che pur appare nella *teoria* realistica separante – apparirebbe come ciò che assurdamente *non esclude* il suo non esser sé<sup>62</sup>, per tale impossibilità/necessità, segue che «la verità appare ovunque qualcosa appaia e quindi anche là dove appare [...] il trionfo della non-verità»<sup>63</sup>.

Intendendo tale “trionfo” da un lato, ed essenzialmente, come persuasione del (far) diventar nulla e da nulla, dall’altro come l’autentica “catastrofe”, di cui il “peccato originale”, che il cristianesimo pone al principio della storia del mondo, è traccia e presagio. S’è detto: del tutto immerso nell’alienazione del diventar altro, ma, ciò nonostante, il più alto presentimento cosmico – grandioso e prezioso –, nel panorama delle sapienze isolate, della vera “caduta” in quanto isolamento dal destino. (Non è forse Lucifero «il principe del mondo»? : *Gv* 14, 30. E, nella sua follia, non è forse la tenebra stessa che si presenta a tutti come la luce più luminosa?).

Proprio perché la non-verità è l’invasione della verità da parte dell’errore – ossia è l’inoltrarsi della persuasione isolante nel cerchio dell’apparire della verità –, proprio per questo la non-verità è, nella sua verità, il contrasto,

<sup>62</sup> Cfr. E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, cap. X. Il che significa che «l’essente in quanto essente appare» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 546); o, con altre parole, che *l’apparire appartiene all’essenza dell’ente in quanto ente*.

<sup>63</sup> E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 467.

nel cerchio intramontabile dell'apparire, tra la verità (abitatrice eterna di questo cerchio) e la sopraggiungente persuasione che la terra è il terreno sicuro con cui i mortali hanno sicuramente a che fare<sup>64</sup>.

L'apparire in quanto tale è "persuasione" ("certezza", "convinzione") [...] L'apparire di ciò che è negazione della verità è quindi la "persuasione" che ha come contenuto questa negazione (e che la contiene come non negata). Nella "persuasione" in cui consiste il cerchio intramontabile dell'apparire (il cerchio di questa persuasione tiene presso di sé la verità: Parmenide, fr. 2, v. 4) sopraggiunge la persuasione isolante, cioè l'apparire della terra come la regione sicura (l'apparire della negazione della verità). L'apparire della verità diventa [non nichilisticamente] apparire della verità e dell'errore. La verità continua ad apparire come negazione della propria negazione (continua ad apparire come ciò che essa eternamente è) e incomincia ad apparire come negazione della persuasione isolante, cioè dell'errore, ma questo apparire della verità è contrastato dall'apparire della negazione (non negata) della verità. In questo contrasto consiste l'essenza del mortale, e la verità dell'apertura della non-verità. Qui "due anime albergano nello stesso petto" ("Zwei Seelen wohnen, ach!, in meiner Brust": *Faust*, I parte, vv. 1112-1113) [...]

Col sopraggiungere della persuasione isolante, nel cerchio intramontabile dell'apparire (che appartiene alla verità di cui è l'apparire) appare la verità e appare la persuasione isolante. Il cerchio che contiene il contrasto è insieme uno dei due termini contrastanti<sup>65</sup>.

Ecco, nello sguardo del destino, la vera unità degli opposti – presagita sì, dal cristianesimo, ma in forma impossibile –: che non è l'unità dei contraddittori (vero Dio/vero uomo; vero uomo

---

<sup>64</sup> Gran questione, questa del sopraggiungere dell'errare, che pone il problema dell'Inizio: se da un lato ciò che nei testi di Severino è detto "terra" – cioè tutto ciò che sopraggiunge: anche i divini in questo senso sono "terra" – non può avere un passato infinito (ché sarebbe impossibile il presente e l'attualità – per altro innegabilmente manifesti), dunque è necessario un inizio (cfr., ad es., *La Gloria*, cit. pp. 134, 138, 159, 489, 511); dall'altro si può domandare: «il volto più antico è qualcosa come l'"età dell'oro" o è già sfigurato? Il che significa chiedere: prima di accogliere la terra isolata, lo sfondo è destinato ad accogliere la terra pura degli dèi (cioè la terra che, non isolata, appare nello sguardo del destino), oppure sin dall'inizio la pura terra e lo sfondo del destino appaiono nel loro esser contrastati dalla terra isolata, che prevale su di essi?» (E. Severino, *Dike*, cit., p. 249). Un problema che tuttavia ne *La morte e la terra* (di quattro anni precedente *Dike*), Severino aveva considerato risolto, sostenendo la necessità che «da quando la terra appare, appaia isolata dal destino», escludendo perciò «che in qualche cerchio [i cerchi, o "Io" del destino, essendo infiniti: cfr. *La Gloria*, cap. V] appaia dapprima la terra degli dèi e che solo in un secondo momento essa appaia isolata dal destino [=in sintesi con il proprio isolamento]». E seguitando: «In questo senso è impossibile un "paradiso terrestre" in cui quel secondo momento sia ancora assente. Il "paradiso terrestre" è invece il tempo in cui la terra isolata non è ancora sopraggiunta nello sfondo di ogni cerchio» (p. 343). Chiediamo (il problema viene ripreso al cap. VI, nota 128): perché mai sarebbe necessario che la terra sopraggiunga originariamente come isolata? Perché non inizialmente "pura"? Prima di rispondere rileviamo, con Severino, da una parte che «la terra che si è lasciata isolare e contrastare [=la terra pura] non può essere la terra che salva dall'isolamento» (*Oltrepassare*, cit., p. 568); dall'altra che la persintassi (la struttura originaria del destino) «è il decifrante [nella Gloria, dopo il tramonto della terra isolata] non in quanto essa è tale, ma in quanto è sopraggiungente relazione alla terra che salva» (*ibid.*, p. 532). Proviamo ora a rispondere: se "pura", cioè *esclusivamente* pura, dunque in alcun modo contrastata e perciò una terra che appare senza lasciarsi invadere dall'isolamento, sarebbe *eo ipso* la terra della salvezza; che è dire: relazione concreta fra ciò che appare e il Tutto infinito: decifrazione delle reciproche tracce che il Tutto lascia in ciò che appare e viceversa: apparire dell'infinito Tutto concreto in relazione via via a ciò che appare. Ma "salvezza" da cosa? Che "sapore" avrebbe mai senza il "negativo"? Che verità sarebbe mai senza (essere al tempo stesso negazione dell') errore (male, dolore e morte)? (Formidabile al riguardo il *presagio* dell'evangelista Luca, che la testimonianza della Gloria del destino illumina, liberandolo dalla follia: «*Nonne haec oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam?*»: 24, 26-27 e 17, 25). Ancora: una verità che non negasse non solo formalmente, ma in concreto, l'errore (in prima battuta vissuto cioè come verità), non sarebbe verità: quanto più vasto e radicale l'errore, tanto più concreta e gloriosa la verità. Ove non si tratta – ripetiamo: v. § 1 e nota 1 – dell'errore *originariamente e formalmente negato*, come tale appartenente alla struttura originaria del destino in quanto forma trascendentale della verità, ma dell'errore *sopraggiungente* – della invadente persuasione isolante – inconsapevolmente *affermato*. La concretezza del positivo richiede necessariamente la concretezza, per quanto possibile, del negativo (purché non varchi la soglia del sogno – altrimenti essendo esso il vero e dunque – se si va a fondo – il vero positivo e quello che si riteneva il "positivo", sogno: l'autentico negativo), onde riaffermarsi come sua negazione e salvezza (da quello). (Ciò che, in forma straordinaria, intende sopra tutti Hegel, ancorché cercando la salvezza e la verità dell'autentico esser sé attraverso il cammino avvelenato del diventar altro). Sì che se il primo assoluto è il cerchio (gli infiniti cerchi trascendentali) vuoto, il primo sopraggiunto (in quello/quelli) è necessariamente l'isolamento.

<sup>65</sup> E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 467-8.



*superior*/vero uomo *inferior*: «lo spirito [vero, reale] è pronto, ma la carne [altrettanto vera e reale] è debole»: Mt 26, 41), poiché il “negativo” (dunque l’errare in cui consiste il mio immediato esser mortale) *non è, perché non può esserlo, vero e reale* come invece il positivo (il “mio” esser un Io del destino: l’esser un “Cristo” libero dalla follia da parte di *ogni* “uomo”): la persuasione circa il (far) diventar nulla e da nulla non si realizza in alcun modo, ma è “vera e reale” – e perciò “realmente” esistente – non più che come fede (sogno, incubo): persuasione errata, il cui contenuto è nulla. Giacché, ripetiamo, se il positivo (la verità) non fosse in relazione al negativo (l’errore), non sarebbe davvero positivo (verità concreta). È cioè la forma radicale dell’errore che assicura alla verità il suo essere verità; il che non significa che l’errore sia il fondamento della verità, ma che appartiene necessariamente alla verità, in quanto fondamento di sé unitamente alla propria stessa negazione negata. Un errore di poco conto renderebbe poca cosa la verità. «Se non si passasse per i sentieri della Notte, quanto poco si potrebbe gioire quando si imbocca il sentiero del Giorno!»<sup>66</sup>

Qui, dunque, le “due identità” contrastanti, che abitano un medesimo petto (inerenti a uno stesso “sostrato”: a un cerchio del destino). Che le contiene, essendo al tempo stesso – in quanto Io del destino – uno dei due contrastanti. L’altro essendo appunto, in linguaggio idealistico, l’io empirico, l’individuo psico-fisiologico, che nasce e muore nella convinzione di incominciare e cessare di essere e magari nella fede che sì, c’è forse un Dio creatore e salvifico al di fuori del diventar nulla del mondo; ma anche no: non può esserci, giacché (credere di) vedere innegabilmente il diventar niente e da niente significa escludere quel Dio che renderebbe impossibile la concretezza di tale “evidenza”.

Ove nello sguardo del destino, in quanto essenti, sono entrambi eterni: sia l’io empirico della terra isolata (il mortale che si angoscia anche quando è “felice” – e anzi, proprio allora, avendo tutto da perdere), sia l’Io della pura terra: quel *dio* che innanzitutto ciascun “uomo” è nel suo apparire nella terra non isolata (dunque non essendo “volontà”, che è sempre volontà di far diventar altro, né possedendo alcun tratto del mortale – nemmeno il “corpo”, se si intende con tale termine da un lato una dimensione che progressivamente si decompone annientandosi e dall’altro uno strumento capace di agire).

Dunque: vero uomo *sognato* (vero sogno d’esser mortale: *vero errore*) e vero *dio*.

Ebbene, chiediamo: quale, tra le forme sapienziali del nichilismo, nell’abissale e irrecuperabile lontananza, più si avvicina – è “più simile” – al destino della verità, se non l’“assurdo” cristiano dell’“uomo-Dio”, in quanto inclusivo della fede nell’aldilà, nell’immortalità dell’anima, nella fine del mondo e nel giudizio universale, nello scandalo della risurrezione della carne individuale, nella vita infinita in Cielo, dinanzi a un “Dio” inesauribile nei suoi eterni e ineffabili spettacoli di Verità e Bellezza? Tutti contenuti che, anzitutto nella sua veste linguistica, il destino *salva* dalla malattia che dal di dentro irresistibilmente li corrode e li conduce tutti a morte (“morte di Dio”), ri-trovandoli *trasfigurati*, non più come *fede* (*fides qua* e *fides quae*), alla luce dell’incontrovertibilità della struttura originaria (cioè dell’autentico esser sé/non esser altro) e delle sue necessarie implicazioni. Nelle affermazioni di fede dei quali (che più non pretendano però autonomia e indipendenza) è allora possibile *gustare il* (carattere di presagio del) *destino*, in questo senso riconoscendo il primato del cristianesimo e, per conseguenza, prevedendone l’intramontabilità<sup>67</sup>. (Ad esempio, l’idea di

<sup>66</sup> E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit. p. 155.

<sup>67</sup> E certo, sempre in questo senso, anche di altre forme di sapienza isolata (al limite *tutte*, giacché in ciascuna, complessivamente intesa e in ogni suo tratto, non può non trapelare in misura variante quello che in esse, sia pur strozzato, è la condizione di possibilità del loro stesso esistere ed apparire). Se dunque al cristianesimo, stiamo dicendo, non appartiene l’esclusiva, tuttavia ad esso ci pare debba essere riconosciuta – all’interno della persuasione nichilisticamente trascendentale del diventar altro – la palma della massima prossimità possibile. (S’intende: a patto di concepirlo nella sua veste tradizionale (da san Paolo a sant’Agostino a san Tommaso a Bontadini, sino a Paolo VI, san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI), unitamente alla vertigine di tanta parte della mistica (“speculativa” e/o visionaria che sia: cfr. il nostro *Presagi del destino...*, cit., cap. V, *NOTA 4*), non già secondo quelle forme depotenziate o spurie di cristianesimo

“risurrezione” implica necessariamente l’*annientamento* di ciò che muore e che solo perciò può risorgere, *diventando altro*; del resto, la grandezza di questo presagio cristiano considera degna di risurrezione la carne di *ogni* uomo – e anzi della stessa intera Natura! Come ci si potrebbe avvicinare di più – nell’orizzonte malato del diventar altro – alla verità dell’eternità dell’ente in quanto ente?)

Rimosso poi ogni dualismo (che permane *praeter intentiones* e senza eccezione in ogni tentata forma di monismo immanentistico: tra eterno e non eterno – così, ultimo nel tempo, primo per coerenza, l’attualismo, in cui all’eternità dell’Io trascendentale fa contraddittoriamente riscontro “necessario” l’assoluta contingenza del mondo), in cui il Dio cristiano ascrive gelosamente a sé l’eternità, concependo come nulla il mondo; affermata dunque – fondata – l’eternità dell’ente in quanto ente<sup>68</sup>, segue che l’umanità “senza peccato” (l’umanità libera dalla persuasione isolante e dagli “spettacoli” che le corrispondono) è lo *stesso* “dio”. Ma poiché – come mostra la testimonianza del destino – tale esser “dio” nella pura terra appare nel cerchio dell’Io del destino, *che è infinito*, segue che la nostra essenza non si riduce al “dio” che corrisponde, nella pura terra, all’esser uomo isolato, ma – tramontato l’isolamento – eternamente si apre alla Gloria infinita cui ogni “uomo” è destinato: all’infinito apparire, sempre finito – ma anche sempre più ampio, in quanto oltrepassante (e totalmente conservante) l’oltrepassato –, dell’infinita eternità concreta del Tutto. (Non come qualcosa che, sia pur eternamente, incomincia ad essere, ma incomincia ad apparire: già da sempre infatti, nel proprio inconscio più profondo – ossia nell’*apparire infinito del Tutto*, la figura più simile al Dio cristiano – ogni Io del destino include in sé la totalità del dolore infinitamente – “gloriosamente” – oltrepassato e anzi la stessa inesauribile totalità infinita della Gioia – che non “include”, ma che è: cfr. la trilogia *La Gloria, Oltrepassare e La morte e la terra*).

“Noi” siamo “dèi” che si mostrano “uomini”. “Noi” – ossia ciò che nella terra isolata è chiamato “uomo”, “mortale”, in verità è ciò che nella terra non isolata e contrastata è un dio, che sta al di sopra dell’isolamento a cui l’uomo appartiene, si mostra come uomo nella terra isolata. Quando è isolata dal destino, la terra degli dèi si mostra terra degli uomini. Ogni esser uomo, io e altrui, che appare nel sogno della terra isolata [...] è il modo in cui un dio, ancora nascosto nella sua configurazione concreta, è presente nella terra isolata. Ciò che è il più simile a un uomo è un dio, quindi ogni dio della terra non isolata e contrastata è ciò che in verità è un certo esser uomo quale appare nella terra degli uomini.

Ma poiché un “dio” appare nella terra che si illumina nei cerchi del destino, la “nostra” essenza è infinitamente più ampia e profonda del nostro stesso esser “dèi” [= “Socrate” è infinitamente di più del suo stesso esser Socrate-in-verità, giacché egli non è solo la verità-*di-Socrate*; ma anche e soprattutto *la verità* (infinita)-*di-Socrate*; onde i “Socrate”, per così dire, sono *tre*: quello eroico, protagonista del *Fedone*, benché nel segno dell’alienazione; il “dio”, corrispondente luminoso della sua individualità malata; l’infinita Gloria della Gioia, che conserva eternamente ai propri piedi – in ciò differenziandosi dalla Gloria della Gioia di ogni altro “uomo” (benché all’infinito “sempre meno”) – la celebre e dolorosa vicenda di Socrate, l’ateniese in carne ed ossa e il suo stesso risvolto “divino” nella pura terra]. Anche perché siamo “Noi” – i cerchi eterni dell’apparire del

---

“filosofico” – di alcune delle quali, paradigmatiche, ci siamo occupati al cap. I –, che, pagando un carissimo prezzo al banco del nichilismo, ne prendono alla lettera il carattere “*kenotico*”, svuotandolo progressivamente proprio di tutto ciò che ne costituisce la grandezza (di presagio del destino). In tal guisa trovandosi a tener in piedi un fantasma: non più “cristianesimo”, non ancora nichilismo maturo: un compromesso aberrante, destinato, per la contraddizione che lo affligge, a vita breve.

<sup>68</sup> Si ripeta (cfr. nota 9): l’eternità dell’essere (dell’ente in quanto ente) è una *verità logico-immediata*. Essa va cioè intesa come “fondata”, in quanto “mediazione” *interna* alla concreta *immediatezza* logica – consistendo (tale “mediazione”) nel rilievo per cui, come insegna Parmenide (ma estendendo alla totalità del non esser niente), se si ammettesse che l’eternità dell’essere è un giudizio *mediato* (una verità *derivata*, un teorema o “sintesi a priori”), si ammetterebbe *eo ipso*, che, stando sul piano dell’immediatezza, non si potrebbe escludere l’assurdo e cioè che l’essere (l’ente in quanto ente) non è.

destino – ad accogliere la terra che salva. La terra che salva salva la terra non isolata ma contrastata dalla terra isolata, conduce al tramonto l’isolamento della terra – salva la terra degli dèi – e la conduce alla Gloria<sup>69</sup>

A questo punto si può a rigore “quadruplicare”, per così dire, l’”uomo”, mostrando che ai due volti della non-Follia: la coppia, testé richiamata, del “dio” della terra pura e dell’Io infinito della Gloria del destino, corrispondono, nella follia del diventar altro, l’io empirico e l’Io trascendentale (dell’idealismo). Ove questo, nella persuasione isolante, si presenta come il culmine dell’esser uomo, idealisticamente concepito come “Dio” (l’inveramento filosofico, nell’isolamento, del Dio religioso della fede).

Capiamo allora Kierkegaard, che rimproverava l’hegelismo di assumere come “Dio” non altro che l’iperbole dell’uomo. Aveva ragione – ma anche torto, nella misura in cui, per riparare al “Dio” *troppo umano*, gli sovrapponeva il Dio biblico: trascendente, creatore, eterno. Entrambi dèi del nichilismo e del diventar altro – come appare agli occhi del destino. Il primo, più coerente rispetto alle proprie premesse ontologico-greche; il secondo meno; ma proprio perciò maggiormente suggestivo di presagio rispetto al vero “Dio” del destino – se ancora vogliamo far riferimento a questo abusato e ultra-compromesso termine –: l’infinito apparire del Tutto.

Rispetto alle due coppie dell’esser uomo – si potrebbe dire: dentro e fuori la caverna (insuperabilità del mito platonico) – la *testimonianza del destino* valga allora come il superluminoso confine, al di qua del quale dominano dolore e morte, al di là salvezza e gioia. (Si potrebbe anche rilevare la preziosità del tema della partecipazione *indiretta* di Gesù al peccato – riguardante tuttavia il secondo “cerchio”, l’uomo senza peccato (“tranne”!), *non* l’uomo “in tutto simile a noi”, il primo, che *non può non* parteciparne *direttamente*: cfr. § 3 –, da intendersi, nello sguardo del destino, invece, come presagio della partecipazione *indiretta* del primo “cerchio”, e cioè *proprio* dell’uomo dell’errore e del “peccato”. Indiretta, diciamo –, giacché se fosse *diretta*, l’errore avrebbe un contenuto reale e sarebbe allora verità (come per Gesù: inevitabilmente in quanto “vero uomo” *nell’isolamento*). La massima partecipazione all’errore e al “peccato” consistendo dunque, nell’Occhio del destino, nella forma più “diretta”, *nella stessa partecipazione indiretta* – stante che l’errore, in verità, non è altro, o più, che *errare*).

Ma si potrebbe anche aggiungere che alla “doppiezza” dell’uomo (le due anime nel mio petto) – per semplificare: l’uomo della persuasione alienante e l’uomo della verità: *simul peccator et iustus* – corrisponde la “doppiezza” di *ogni* cosa. Da che – e cioè fin da principio – la persuasione isolante sopraggiunge nel cerchio intramontabile (negli infiniti cerchi) del destino, da quel momento ogni cosa della terra è uno specifico contrasto tra destino e isolamento (apparendo in entrambe le forme: nella coscienza linguisticamente espressa, la negazione della verità; nell’inconscio la verità; che appare bensì, ma non testimoniata dalla parola: in *questo* senso inconscia<sup>70</sup>). L’intera terra – ogni sopraggiungente cioè: cielo, terra (in senso stretto), mortali, divini – è contesa. Il doppio volto della terra è il doppio volto di ogni cosa.

---

<sup>69</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 332. «Il totalmente insperato e insospettabile dall’uomo è già da sempre, come destinazione, il fondo di ogni uomo» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 209). Ciò che il genio di Eckhart potentemente presagisce quando scrive: «Qui il fondo di Dio è il mio fondo e il mio fondo è il fondo di Dio. Qui io vivo del mio proprio, come Dio vive del suo proprio. Chi mai un attimo guardò in questo fondo –, per questo uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso» (*Le 64 prediche...*, cit., p. 711).

<sup>70</sup> Si tratta dell’inconscio nella sua forma “derivata”, mentre «nella sua forma estrema il significato autentico dell’”inconscio” è il non apparire dell’apparire infinito del Tutto»; «la “coscienza”, la “consapevolezza”, il “rendersi conto”, l’”accorgersi”, la “testimonianza” di qualcosa» essendo «l’apparire del linguaggio che parla di questo qualcosa: con la “coscienza” non appare soltanto la cosa, ma anche la parola che nomina la cosa» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 430).

Contesa dal destino e dall'isolamento la terra si sdoppia e mostra due volti. Cioè nel cerchio dell'apparire sopraggiunge quell'eterno che consiste nella terra contesa e sdoppiata in due volti – ma non “bifronte”, perché i due volti della terra si mostrano insieme; lo stare dinanzi dell'uno non è lo stare voltato e nascosto dell'altro. Qui dinanzi stanno due terre; il “qui dinanzi” è l'apparire della loro lotta [...] Ciò che in verità appare è la contesa tra il destino e l'isolamento [...] Perché è vero che l'isolamento è la separazione della terra dal destino, ma questa separazione *non riesce* a far sparire il destino dallo sguardo del mortale; sì che la volontà di separare la terra dal destino (ossia la terra voluta come così separata) rimane peraltro sempre unita al destino e quindi a ciò che il mortale in verità vuole<sup>71</sup>

*NOTA: Su alcuni grandi presagi paolini*

Per quanto riguarda poi i due modi dell'esser uomo, forse nessuno come san Paolo (la cui partecipazione all'Errore di fondo rende ancor più grandioso il suo Presentimento di destino) ha intuito la *destinazione* a una doppiezza tragica, ma anche a un inaudito, totale riscatto e liberazione gloriosa dell'uomo<sup>72</sup>. Per se stesso morto, ma al tempo stesso vivo *in Cristo* (Col 3,3), incapace di eseguire quel che vuole, ma anzi quello che odia: «non sono già io a farlo, ma il peccato inabitante in me [...] Mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma vedo una legge diversa nelle mie membra che osteggia la legge della mia mente [...] Uomo infelice che sono! Chi mi libererà dal corpo che porta questa morte?» (Rm 7, 15-24); e tuttavia convinto che «le sofferenze del tempo presente non hanno un valore proporzionato alla gloria che si manifesterà in noi» (Rm 8, 18); giacché «si semina nello squallore, si risorge nello splendore; si semina nell'infermità, si risorge nella potenza; si semina un corpo naturale; risorge un corpo spirituale [...] Il primo uomo tratto dalla terra è di polvere, ma il secondo uomo viene dal cielo [...] *Maràn atha* [il Signore viene]» (1Cor 15, 42-47; 16, 22); «Noi, dunque, riflettendo senza velo sul volto la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria [...] portando sempre e dovunque la morte di Gesù nel nostro corpo, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo [...] Per questo non ci perdiamo d'animo, ma se anche il nostro uomo esteriore cade in sfacelo, il nostro uomo interiore si rinnovella di giorno in giorno. Poiché il minimo di sofferenza attuale ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria» (2Cor 3, 19); «Sono ricolmo di consolazione, pervaso di gioia, nonostante ogni nostra tribolazione» (2Cor 7, 4).

Si potrebbe seguire a lungo in merito, mostrando come l'altra faccia dell'"uomo" (del mortale) consista in quella che il destino chiarisce anzitutto come il “dio” della pura terra e, soprattutto, come Io infinito del destino (di cui quello è un contenuto), destinato a un infinito cammino glorioso, dopo la morte, in seno alla Gioia – *in quanto tale inesauribile*. Giacché “Dio” – l'apparire infinito e concreto del Tutto –, non potendo apparire *come tale* nella costellazione infinita dei cerchi *finiti* (per quanto sia destinato ad ampliarsi all'infinito il loro contenuto), ne resta *trascendente* (è così “recuperata” anche la “trascendenza”: cfr. cap. VI, § 7). La dimensione concretamente infinita del Tutto è destinata ad apparire sì, nella sua concretezza – come il Dio cristiano presso i beati in cielo –, ma, apparendo nel *finito*, anche non vi appare mai compiutamente<sup>73</sup> – sì che ogni suo concreto mostrarsi è destinato ad essere oltrepassato da forme sempre più concrete; analogamente al Dio cristiano che, nella sua infinità, non potrà esser mai conosciuto come Egli conosce sé – dunque neanche in Cielo, ove è ribadita, ancorché non più *per speculum et in aenigmate*, la sua trascendenza. *Vere tu es Deus absconditus*, dice Isaia (45, 15); e Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai visto» (1, 18); «Nessuno ha mai visto Dio» (1Gv 4, 12); e san Paolo: Dio «abita in una luce inaccessibile, che nessun

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 503-4.

<sup>72</sup> Impossibile in merito non volgere il pensiero anche a Pascal (cfr. cap. II, § 2).

<sup>73</sup> Si tratta della “contraddizione C”: cfr. cap. III, nota 45 (e la fine di questo stesso paragrafo).

uomo mai vide, né potrà vedere» (1Tim 6, 16). Il primo, *Dominus* alienato del diventar nulla e da nulla (il secondo, espressione totale dell'esser sé, dunque dell'eternità, di ogni essente), in forma *sorprendentemente simile* al “Dio” del destino, è trascendente *anche* in Cielo, ove l'eterno cammino di letizia del beato, ormai *facie ad faciem* con Dio, benché sempre più gioioso, è comunque un *finito* che si amplia all'infinito («di gloria in gloria»: 2Cor 3, 18). Dunque doppiamente trascendente in terra –, in cui il “contrasto” con la “verità” (onde l'uomo non solo è un ente “finito, ma anche “malato”) è determinato da quel *modo dell'isolamento*, in cui consiste l'onnivolgente conseguenza del “peccato originale”.

*Gustare il destino nel cristianesimo* significa, forse mai come in questo caso, sorprendersi, nell'infinita distanza, della vertiginosa somiglianza: *grandezza* (senza pari) e *miseria* (preziosa) *del cristianesimo*.

L'alta questione verrà ampiamente ripresa al cap. III, § 3 e ai capp. IV, V e VI (§§ 5-7).

Si aggiunga ora un rilievo di grande peso, qui sopra accennato.

Si tende a ritenere che l'incontro con Dio – il “Paradiso” – consista, rispetto al dinamismo terreno, in un “riposo” (eterno), in una “pace” che, del tutto priva di “divenire”, si risolve in immobilismo e assoluta staticità. Si tratta di un grave fraintendimento: “di gloria in gloria”, scrive Paolo, a indicare che l'”esperienza” di Dio non potrà esaurirsi mai. Il teologo G. Colzani, tra i pochissimi, lo rileva con chiarezza: neppure in Cielo Dio può essere esaurito dai beati e ricorda il detto degli scolastici secondo cui *videtur Deus totus sed non totaliter*: la visione di Dio non avverrà più *per speculum et in aenignate*, bensì “faccia a faccia” (cfr. 1Cor 13, 12), *tuttavia* non mai in modo da esaurirne il Volto. «La visione di Dio è un'avventura senza fine, è una concentrazione della creatura beatificata attorno a quel Dio che la ricolma totalmente di gioia nel tempo stesso in cui la eccede. La vita beata è una densità vitale mai esaurita più che una realtà immobile e statica»<sup>74</sup>.

Ottimo (a suo modo l'aveva intuito anche Kant, come progresso infinito dell'anima verso la compiuta santità, dunque anche oltre la morte, in Dio) – salvo che resta del tutto oscura la natura del “divenire” in cielo. Passaggio dalla potenza ad atto? Certo che no! Dal non essere all'essere e dall'essere al non essere (che è poi lo stesso)? Assolutamente no!<sup>75</sup>

E allora come?

L'*unico* modo possibile non può che consistere nell'intendere il “divenire” come *apparire e scomparire degli eterni*, ove ogni oltrepassamento *conserva in toto l'oltrepassato*, in un crescendo – infinito – di Gloria.

In tal guisa, diciamo, “cristianizzando” la contraddizione C del destino (la contraddizione della verità, il cui contenuto che appare – nell'”uomo”: cerchio finito del Tutto infinito – è sì via via confermato, ma anche all'infinito concretizzato; perciò anche via via negato nella sua astrattezza, asintoticamente ridotta). *Gustando* in tal guisa nel grande Abisso cristiano formidabili tracce e anticipazioni implicite, sia pur scaravoltate, del destino stesso e della sua contraddizione originaria e insuperabile, *all'interno del suo esser già da sempre superata* (*in Ipso enim vivimus, movemur et sumus*).

(Non è forse questo che in qualche modo presagisce Dionigi l'Areopagita, attribuendo agli angeli una *quiete furiosa*?).

---

<sup>74</sup> Gianni Colzani, *La vita eterna. Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Mondadori, Milano 2001, p. 124.

<sup>75</sup> E invece – del tutto assurdamente – *sì*, visto che Colzani, citando Jaun Luis Ruiz de la Peña, si trova a sostenere che nella vita beata, dopo che Dio avrà operato una *nuova creazione*, non ci sarà passività, ma una «vera attività di tutto l'uomo, attività totale» (*ibid.*, p. 139). In tal guisa dando spazio al (far) diventar nulla e da nulla anche in Cielo! Quasi che persino il Paradiso sia mancante di qualcosa e anzi di un'infinità di cose – che devono perciò esser fatte. Laddove la “mancanza” riguarda solo *il concetto* che si ha del problema. Davvero la malattia non può pensare se non in modo malato!

(Ma per scoprire questi temi formidabili è necessario conoscere l'Opera di Emanuele Severino, dinanzi alla quale, scriveva, lungimirante, il teologo P. Sequeri, la teologia cristiana non può rimanere la stessa. Laddove Colzani – il suo testo è del 2001 – mostra, *incredibilmente*, di non sapere nemmeno che esista).



### III

## DIALETTICA DI LEGGE E FEDE: SAN PAOLO E IL DESTINO

### 1. UN TENTATIVO TEORETICO

Guardando con occhio speculativo la complessa vicenda biblica del rapporto legge/peccato/fede, che trova il suo più alto esito nell'Epistolario paolino, è forse possibile tentare di mostrarne l'*unitarietà* di fondo, rintracciandone un andamento "dialettico" estremamente travagliato e doloroso, dunque di primo acchito apparentemente "sparpagliato", fatto di dispersione e frammentarietà, ma non perciò, diremmo, privo di un comune fondamento che conduce dal Comando di Dio ad Adamo, la pristina forma della legge – in quanto tale, legge di vita, di giustizia e di libertà –, sino all'inveramento più compiuto di essa attraverso la croce e la resurrezione di Cristo, onde si annunzia, ultimativamente rivelandosi, il Dio che fa vivere i morti. Il Dio della più compiuta *agápē*, che è *vita dei morti risorti*: autentica libertà in quanto libertà dall'errore, dal dolore e dalla radice di ogni dolore: la morte. Cristo ci ha «chiamati a libertà» (*Gal 5, 13*); «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (*Gal 5, 1*). Liberi, appunto e innanzitutto, *dalla morte* (e da quella forma di morte che è l'*attaccamento* di noi stessi a noi stessi). Questo, il cuore dell'Evangelo. (E cosa muove il mondo se non, in prima istanza, il dolore? E non è forse vero che ogni nostro agire, dal più semplice e banale al più arduo e complesso, è volto a prevenire o scacciare o ridurre un dolore? Dunque innanzitutto la morte e l'angoscia di dover morire? Perciò Eschilo fa dire, agli scampati Achei dal naufragio, di coloro che ne sono periti, che «per essi è finita l'angoscia di non poter più risorgere»: *Agamennone*, vv. 568-9. E Aristotele, sul fondamento dell'*ex nihilo nihil*, afferma che la radice prima del tutto è *physis aiei sozoméne*: l'"essere sempre salvo", in cui ogni cosa trova la propria, essenziale – filosoficamente garantita – salvezza *dal nulla della morte*: cfr. *Metafisica*, 983 b 13).

Del resto, questo è l'uomo storico per Paolo ormai libero, tramite Gesù Cristo risorto, del fardello dell'essersi creduto fariseo "irreprensibile" (lo ricorda come un «castigo»: *Fil 3, 6*) –: non altro che miseria e morte. «Io so infatti che in me non abita il bene, non abita nulla di buono» (*Rm 7, 18*). Si badi: si tratta non dell'"uomo" *simpliciter*, ma dell'uomo "storico", in quanto sottoposto al tremendo potere del peccato – stante che l'esser "gettati nel mondo" è per Paolo trovarsi gettati nel peccato come orizzonte trascendentale, cui nessuno può sfuggire. Quasi un re Mida all'incontrario, l'uomo storico è tale che ogni cosa "tocchi" – anzitutto se stesso – la rende "peccato": autoaffermazione, autogiustificazione, pretesa dinanzi a Dio, egoismo, orgoglio, avidità, superbia: "appropriazione" – paradossalmente tanto più, quanto più rispettoso della legge di Dio<sup>1</sup>.

Non che sia la Legge in quanto tale a produrre i peccati (a partire dal Peccato): come tale essa, che viene da Dio, è Positività,

---

<sup>1</sup> «Che cosa intende Paolo per "legge"? Anzitutto, l'Antico Testamento nel suo insieme, la "Scrittura" [...]; quindi l'Antico Testamento in quanto contiene la legge ed è legge, vale a dire, in senso stretto, il Pentateuco, i cinque libri di Mosè [...] Infine e soprattutto, egli si riferisce al nucleo del Pentateuco, il decalogo [...]» (Heinrich Schlier, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, trad. it. a cura di E. Gatti, Queriniana, Brescia 2008, p. 66). Nella consapevolezza che «tutti i comandamenti hanno la loro realizzazione, quando si mette in pratica il comandamento dell'amore: "Ama il prossimo tuo come te stesso" (*Gal 5, 14*)» (*ibid.*, p. 68). Sintetizzando: "Legge" significa (per Paolo) Antico Testamento, cioè Pentateuco, cioè il Decalogo, cioè il secondo comandamento.



ma è la legge a provocare l'uomo, prigioniero di se stesso, a peccare, suscitando le sue bramosie; è la legge che si presenta agli uomini già nell'ambito del peccato, e che da essi in questo contesto è spiegata e proposta. La legge, così come si presenta dentro alla storia degli uomini, si risolve in un invito a peccare rivolto all'uomo peccatore. Non è la legge in sé che opera qui, ma è la legge che l'uomo, non appena ne ascolta le richieste, interpreta come appello all'autoaffermazione nell'ingiustizia o nell'autogiustificazione. Essa resta, prima come dopo, la richiesta di Dio, santa, giusta e buona, che vuole la vita dell'uomo. Ma questa richiesta santa si presenta all'umanità determinata dal peccato come esigenza che, in forza del peccato, è sempre colta nel senso di un invito a peccare. Perciò la legge che Dio ha dato per la vita [a partire dal comando rivolto ad Adamo<sup>2</sup>] è diventata legge di maledizione e di morte. Ciò non dipende dalla volontà di Dio e dalla sua legge, ma dal peccato che determina inesorabilmente la vita dell'uomo, nel quale suscita [...] l'illusione di una vita autosufficiente e l'illusione che si possa guadagnare la vita vivendo nel proprio orgoglio; il peccato provoca il desiderio e la volontà di una vita autonoma<sup>3</sup>.

Se dunque mediante il comandamento la Legge evoca e provoca da un lato ogni sorta di egoistica brama (ira, avidità, superbia), dall'altro – ancor più mortifero – essa, ricevuta sotto il dominio del peccato, diviene facile strumento di orgogliosa autogiustificazione, di autoglorificazione e dunque di pretesa di merito dinanzi a Dio stesso. Così, essa che nasce come immagine di Dio, dunque come *scopo*, stravolta nello specchio deformante del peccato, diventa un *mezzo* di autoaffermazione. Non già dunque via di benedizione, ma di maledizione. È in questo senso che Paolo giunge all'apparente paradosso secondo cui la legge *uccide* (cfr. *Rom 7; 1Cor 15*).

Ciò succede ovunque, là dove l'uomo non è stato riscattato da se stesso mediante la fede<sup>4</sup>. Quando l'uomo, ripiegato su se stesso nel peccato a partire dalla sua origine, si lascia invitare dalla legge a realizzare se stesso, l'esigenza della legge non lo libera da sé, non lo riscatta e non lo mette a disposizione della volontà di Dio; ma la legge non fa che confermarlo nella propria ricerca di autoaffermazione, mediante prestazioni proprie nella propria autogiustificazione. Il giudeo, nell'ignoranza della giustizia di Dio e nel rifiuto della giustizia di Dio offerta in Gesù Cristo, cerca di instaurare, con le proprie prestazioni, la *ἰδία δικαιοσύνη*, la "propria giustizia".

---

<sup>2</sup> Una grave questione si affaccia, poiché Adamo, quando riceve il comando, non è già avvolto dal peccato, ma lo compie violandolo. Fatto a immagine e somiglianza di Dio, *al di qua* della caduta e del conseguente accecamento, come può assumere in modo errato e stravolto la verità stessa (che non dovrebbe avere il volto del "comando")? (Ancor più originariamente il problema va riferito a Lucifero, tentatore di Adamo: radioso di sapienza ultraterrena e tuttavia inconcepibilmente ribelle ed *errante*). In tal modo ciò che dovrebbe "spiegare" la concupiscenza umana, appare non già un mistero, ma una contraddizione: sapiente e felice come un dio, Adamo si aggira incomprensibilmente nell'Eden come stordito, insoddisfatto, ignorante e triste, disponibile perciò all'insidia fatale del serpente. (Diciamo ancora una volta: l'incomprensibile come condizione dell'*intelligere*, può funzionare – ammessa e *non* concessa l'esistenza non contraddittoria del meta-razionale – solo se l'"incomprensibile" non si presenta come assurdo).

<sup>3</sup> H. Schlier, *Linee fondamentali...*, cit., pp. 73-4.

<sup>4</sup> La *fede*: che al posto della legge pone la *libertà* (*Gal 5*). Ciò che solo l'insegnamento dell'Evangelo di Cristo può dare, in quanto libertà e radicale distacco – autentica *metánoia* –, nel senso del rinnegamento dell'uomo esteriore. «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Chi vorrà salvare l'anima la perderà, ma chi la perderà per amor mio, la troverà»: *Mt 16, 24-25*; anche *Mc 8, 33* e *Lc 17, 33*; «Il chicco di grano deve morire per portare frutto»: *Gv 12, 24*) e dunque, su questa via – decisiva rispetto all'«eone del mondo, di cui Satana è il "principe"»: cfr. *Gv 14, 30*; *Ef 2, 1*; *2Cor 4, 4* –, la fede, in quanto "glorificazione in Cristo", è libertà *dalla morte*. Giacché il Dio di Gesù Cristo – è il cuore dell'Evangelo per Paolo – è il Dio che dà vita ai morti. Intesa in questo senso, la fede in Gesù Cristo riscatta e libera da quel sepolcro che ognuno è a se stesso, nella misura in cui se ne fa uno scopo. (Vale la pena di ricordare di passata il grande Meister Eckhart, che vedeva nell'attaccamento a sé (*Eigenschaft*) la più pericolosa forma di autoaccecamento e perdizione. Diceva a sua volta Pascal: «L'"io" va odiato»: «Gesù Cristo non ha fatto se non insegnare agli uomini che amano se stessi e sono schiavi, ciechi, malati, infelici e peccatori; che era necessario ch'egli li liberasse, illuminasse, beatificasse e guarisse; che a questo sarebbero giunti odiando se stessi e seguendolo attraverso la miseria e la morte sulla croce»; «La vera e sola virtù, è, dunque, quella di odiare noi stessi [s'intende: non *simpliciter*, ma in quanto scopo della nostra stessa vita]»; «Bisogna amare soltanto Iddio e odiare solo se stessi»: *Pensieri*, cit., nn° 258, 483, 546, 552. (Un contenuto troppo importante per chiuderla qui).

Ed è appunto questa autoedificazione, contrapposta alla giustizia di Dio, ad apparire, dall'esterno, come un adempimento perfetto della legge, come condotta giusta. [...] Nonostante l'apparenza di un'osservanza perfetta della legge, essa è solo obbedienza esteriore, in verità disobbedienza. Non c'è altra azione che legghi l'uomo ripiegato su se stesso a se stesso, quanto l'autonoma prestazione secondo la legge, l'autogiustificazione nel senso profondo e vero del termine. È questa l'altra forma di falsa giustizia, di peccato, ben più pericolosa [rispetto a quella per cui è la legge stessa che suscita, evocandoli, i peccati], perché nascosta e mascherata [...] Ma è proprio questo l'aspetto peculiare nell'uomo: quando egli, rispondendo alle richieste della legge, pone in atto le proprie prestazioni, nel più profondo non è disinteressato, ma egoista. È così che Paolo vede l'uomo [...] Per Paolo l'uomo storico appare come esplicazione del peccato<sup>5</sup>.

In quanto tale, l'uomo storico-concreto, come giudeo zelante ligio ai precetti della legge, fa sì mostra d'esser distaccato dalle cose del mondo, ma non dalla più temibile e pericolosa: *il proprio io*, che resta perciò il sotterraneo scopo dell'agire "virtuoso" autoglorificantesi. Il paradosso della legge che uccide è dato da questa stessa – per sé, buona e giusta –, in quanto strumentalizzata al fine nemmeno tanto nascosto dell'orgoglio del preteso merito e dell'autonomia. Ciò che non si aggiunge dall'esterno alla prestazione: «la prestazione stessa di chi risponde in concreto alle esigenze della legge *constituisce* per san Paolo l'autogiustificazione. La *καύχησις*, il "gloriarsi di sé", non viene eliminata mediante la legge delle opere, delle prestazioni; solo mediante la legge della fede [Rm 3, 27] viene "esclusa" [...] Solo [...] "gloriandosi in Cristo", nella fede si apre il cammino all'esperienza della gloria di Dio (cf. *1 Cor* 1, 29ss)»<sup>6</sup>. La "fede" in san Paolo – la «legge della fede» (Rm 3, 27); «la legge di Dio secondo l'uomo interiore [che si gloria in Cristo]» (*ivi*, 7, 22) – vale come l'opposto dell'antica legge – pur santa – resa strumento di ingiustizia dalla potenza del Peccato. Non che questa non esista più, ma l'evento inaudito, ineducibile e inaspettato della *parola della croce*, cioè dell'Incarnazione, Morte e Resurrezione del Dio visibile, ci ha insegnato – e Paolo, *klētòs apóstolos*, in quanto "chiamato" è "mandato" a testimoniare – che l'immersione battesimale nella morte di Cristo è la stessa riemersione nella Gloria. Liberi – *escatologicamente* liberi – dalla "follia" di un "io" privato, autonomo e indipendente, che ci illudiamo di essere e che invece *non* è quel che in verità siamo. In cui pur cerchiamo incessantemente la salvezza, non trovando che ingiustizia, violenza e morte («Uomo infelice che sono! Chi mi libererà dal corpo<sup>7</sup> che porta questa morte?»): Rm 7, 23)<sup>8</sup>.

D'altra parte la "necessità" di un "cuore nuovo", in grado di vivificare la "vecchia" *Torah* è pur avvertito – e con che forza! – da Geremia ed Ezechiele (cfr., rispettivamente, capp. 31, 31-34 e 36, 26-27) Al fine di riscattarne la tendenziale deriva legalistico-formalistica (la legge "maledetta" ricusata da san Paolo), in cui il gran tema dell'Alleanza con Dio e della sua Promessa si risolve nel binomio puramente terreno e mondano di un codice (in fondo non diverso da altri) da rispettare da un lato, acquisendo in proporzione, dall'altro, dei meriti, in base ai quali avanzare pretese. Secondo una sorta di "pelagianesimo" *ante litteram*, o di umanismo ottimista, la cui cecità è il primo effetto della sotterranea, incontrollata potenza del Peccato, perciò liberamente dominante – proprio quando, orgogliosamente, lo si ritiene posto ai margini, se non sconfitto.

<sup>5</sup> H. Schlier, *op. cit.*, pp. 74-5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>7</sup> Tra i più insigni commentatori di san Paolo di questo secolo, H. Schlier, scrive: «Per Paolo l'uomo non solo ha un corpo, ma è corpo; l'uomo è corporeo e vive nel corpo e non può vivere se non nel corpo. Per questo egli, in modo non affatto greco, può parlare di *σῶμα πνευματικόν*, del "corpo spirituale", del corpo che opera sotto l'azione dello Spirito, contrariamente al *σῶμα ψυχικόν*, al "corpo terreno", considerato nella sua vitalità terrestre» (*op. cit.*, p. 83).

<sup>8</sup> Obiezione: ma non è anche la fede, in quanto *atto*, un'"opera"? E non l'intende il cristiano (anzitutto Paolo) come *opera mia*, liberamente scelta? Non è così riconfermata – in relazione alla fede: alla *legge della fede* – la possibilità dell'autocelebrazione orgogliosa? D'altra parte, se così non fosse, vorrebbe dire Cristo ha sconfitto il peccato *simpliciter*, dunque rimossa la libertà di *poter non* peccare (indebitamente trasformata in terra, in chiave paradisiaca, come libertà di *non poter* peccare). Il discorso è ripreso al § 3.

Ma – diciamo – la profonda *renovatio*, rispetto alla stessa *Torah*, evocata in Geremia ed Ezechiele, benché di alto rilievo (l'importanza del passo di *Ger* 31, 31-34, anticipato al capitolo 24, «non è esagerabile», scrive Scilironi<sup>9</sup>), è ancora “solo” una *profezia*. Come tale, un “segnavia” di Cristo. Partecipante in qualche modo del riscatto definitivo (almeno qui sulla terra) rispetto – è motivo “dialettico” – alla caduta originaria e, a seguire, alla legge del Decalogo come risposta a quella, ma poi anche alla ricaduta (o serie di ricadute e, corrispondentemente, di rinnovati risvegli), in cui consiste lo stesso lato notturno della Legge in quanto resa strumento di peccato, nella quale tuttavia – in quanto “cuore e spirito nuovi” – non ci pare lecito vedere *senz'altro*, come pretende invece Scilironi, «la stessa cosa di *ICor* 13 [=“Inno alla carità”]»<sup>10</sup>. O può esser intesa come il “medesimo”, esclusivamente a patto di *isolare* il capitolo 13 dall'intero della *Lettera* e anzi dall'intero *corpus* paolino. Perché se si può ben sostenere che l'Evangelo di Cristo – *λόγος τοῦ σταυροῦ*, sintetizza Paolo (la “parola della croce”: *ICor* 1, 18), in cui Gesù, nato da donna e dalla stirpe di Davide, è la stessa visibilità dell'Invisibile e sconosciuto *κῶπιος*, «costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la resurrezione dai morti» (*Rm* 1, 4) – esprime «la stessa *essenza* della *Torah* autenticamente intesa, cioè a dire la sua iscrizione nel cuore dell'uomo»<sup>11</sup>; se è cioè ben legittimo affermare ciò, non per questo – esprimendoci in forma “scolastica” – la Tesi è, *in quanto tale*, la stessa Sintesi, senza differenza alcuna.

Diciamo cioè – questo il “tentativo” cui si riferisce il titolo di questo paragrafo – che la Tesi di partenza (la Legge: anzitutto il comando di Dio ad Adamo) – rovesciata nell'originaria caduta in cui consiste l'Antitesi, *all'interno della concretezza della quale* vanno riconosciuti ulteriori modi di espressione della pristina Tesi (anzitutto il Decalogo: legge santa, buona e giusta), a loro volta rovesciandosi in forme di legalismo estrinseco e strumentale, dunque espressioni dell'Antitesi rispetto alla stessa Tesi riproposta bensì, ma *nel tempo del sostanziale dominio dell'Antitesi* – si ri-afferma bensì nella Sintesi, in cui consiste vera Gloria e Libertà, come *legge della fede nel Dio di Gesù Cristo che dà la vita ai morti* («Dov'è o morte la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?»: *ICor* 15, 55), ma proprio perciò è la “stessa”, ma anche, insieme, *non lo è affatto*. L'immane differenza non esclude l'identità di fondo, ma la trasfigura essenzialmente. E ciò vale *anche* nel senso della profezia di Geremia ed Ezechiele: sia pure da intendersi come la stessa Sintesi (non più come mera Tesi, tanto meno come Antitesi: accogliendo in tal guisa l'importante indicazione di Scilironi), ma non più che come suo incominciamento o *preludio*: indicatore di Cristo. Daccapo: identità, ma anche formidabile (sia pur ridotta) differenza. Sia la Tesi, sia – a maggior ragione – la stessa Sintesi *come introito* (Geremia, Ezechiele) alla concretezza/compiutezza di se stessa (=Cristo risorto, primizia per tutti noi) “dicono” bensì la Verità, ma la dicono in modo ancora monco, umbratile, astratto: puramente *presago*. L'essenza della *Torah* si esplica bensì in Cristo ma proprio in quanto *esplicantesi*, essa non è, come tale, la stessa compiutezza della Rivelazione – *neppure* nella forma del “cuore nuovo” profetizzato da Geremia ed Ezechiele (da intendersi allora come il punto più alto della *Torah*)<sup>12</sup>. Che lascia ancora

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>11</sup> C. Scilironi, *op. cit.*, p. 31.

<sup>12</sup> Si intendono allora affermazioni di Paolo, altrimenti inevitabilmente antinomiche ed escludenti quali, da un lato: «Egli [Cristo] ha annientato la legge» (*Ef* 2, 14); «L'ha tolta di mezzo inchiodandola alla croce» (*Col* 2, 14); e dall'altro: «Aboliamo dunque la legge per mezzo della fede? Non sia mai detto!» (*Rm* 3, 31); «La legge è peccato? Non sia mai detto!» (*ivi*, 7,7). Tutta la positività della legge è così riscattata e inverata nella legge *della fede* in Gesù Cristo, in cui l'uomo maieuticamente – dunque *dall'interno* – impara a *staccarsi* da sé (se il chicco di grano non muore...), entrando perciò stesso nella giustizia, che non è auto-justizia. La legge è diventata «legge di Cristo» (*Gal* 6,2). Altro la “cattiva” interiorità (psicologica, meramente individuale, separata), in cui l'uomo storico accoglie e interpreta la buona exteriorità (*lex Dei venit ab extra*), come tale ancora insufficiente, tutt'altro la “buona” interiorità («noi abbiamo la mente di Cristo»: *ICor* 2, 16; «noi siamo il tempio del Dio vivente»: *2Cor* 6, 16; *noli foras ire, in te ipsum redi*, insegna sant' Agostino – *De vera religione*, XXXIX, 72 –, riconducendo Socrate a Cristo), in cui consiste il nostro originario esser fatti a immagine

oltre di sé il decisivo: la vera inaudita novità essendo la vita eterna che Dio, attraverso Cristo, la sua morte e resurrezione, apre all'uomo (e anzi all'intero cosmo).

Nella cui luce, in linea con san Paolo, H. Schlier rileva che in ultimo lo strapotere del peccato «è un potere apparente; è un potere “autonomo”, ma questa “autonomia” è nulla; e il potere quindi è il potere del Nulla»<sup>13</sup>. Lo stesso potere della morte è un potere apparente rispetto «all'uomo ricreato da Dio nel battesimo [è la seconda nascita di cui s'è appena detto: nota 12], l'uomo vero, che ora, nella morte, entra nella sua δόξα, vale a dire nello splendore luminoso e vivificante della gloria di Dio (cf. 2Cor 4, 16 ss.)»<sup>14</sup>. Vale a dire che la potenza che opera nella morte «non è potenza nemica in sé [...] perché Dio vuole così. Anch'essa – come si può vedere da Rom 8, 38 s. – è κτίσις, “creazione”»<sup>15</sup>. («Laudato si', mi' Signore, per sora nostra morte corporale...»).

## 2. GUSTARE IL DESTINO NEL CRISTIANESIMO

Poiché il destino – la struttura originaria della verità – è il predicato di ogni essente: ciò senza di cui è impossibile essere e apparire (fuori di essa non vi è neppure il niente, se lo si intende nella sua positività significativa, che, come tale, è un essente e appare), è allora necessario dedurre che il destino trapela anche nelle sue negazioni estreme (in quanto loro fondamento inconscio e loro condizione di possibilità – esse che, *apparendo* nel loro *esser sé e non altro da sé*, sono implicite autonegazioni).

Il destino della verità è la verità dell'essente in quanto essente, cioè di ogni essente. È il “predicato” necessario di ogni essente. Pertanto nessun essente può apparire se il destino della verità non appare. In ogni cerchio del destino [=in ogni “uomo”] tale “predicato” è lo sfondo che appare eternamente e che rende possibile, nel finito, il sopraggiungere e l'apparire di quell'eterno che è la terra e il suo isolamento. (Anche la tenebra è un essente eterno)<sup>16</sup>

Dunque, *a fortiori*, in ogni forma di sapienza e cioè in ogni modo in cui la terra isolata – sul presupposto ritenuto *strutturale*, dunque indiscutibile, del diventar altro – si è rivolta esplicitamente alla “verità”, intesa determinatamente, a partire dalla Grecia filosofica, non più come fede (mito: *fides qua et quae*), ma, nelle intenzioni, come incontrovertibile contenuto di un incontrovertibile sapere (=ἐπιστήμη).

Il fallimento dell'ἐπιστήμη – il fallimento inevitabile, consistente nel pensare l'“incontrovertibile” all'interno dell'estrema contraddizione (il primo tratto di essa consistendo nell'affermazione dell'“evidenza innegabile” dell'esperienza come fenomenologia immediata del diventar l'altro – dunque dell'esser l'altro) – non impedisce alla contraddizione, che ne è il segreto nerbo, di esser ben “qualcosa”. E cioè quella formidabile “positività”, in cui consiste la storia bimillenaria dell'Errare (di cui è nullo il contenuto); quella che comunemente è intesa come storia della filosofia (=ontologia). La quale va concepita poi come la cresta splendente – l'autocoscienza – della gigantesca onda che costituisce la storia dell'intera cultura occidentale e delle stesse *res gestae* (l'Oriente mantenendosi

---

e somiglianza di Dio («*secundum mentem quae facta est ad eius imaginem*»: sant'Agostino, *De Trinitate*, XIV, XIII, 16), base autentica e fondamentale condizione – il nostro inconscio più profondo, mai del tutto rimosso – della nostra seconda nascita «dall'alto» (*Gv* 3, 3). Sant'Agostino: «*Defluxi ab te ego et erravi, deus meus, nimis devius ab stabilitate tua [...] et factus sum mihi regio egestatis [...] tu interior intimo meo et superior summo meo*» (*Confessioni*, II, 10 e III, 6): «*exterius enim conantur ire et interiora sua deserunt quibus interior est deus*» (*De Trinitate*, VIII, VII, 11).

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 94. Cfr. *NOTA* al § 3.

<sup>16</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 143.

tendenzialmente nell'incubazione mitologica dell'ontologia). (E si badi che questa riduzione all'unità della follia è ben lungi dal negare le infinite differenze – come spesso, fraintendendo, è stato sostenuto).

Il cristianesimo ne è un capitolo grandioso. Per almeno due motivi fondamentali. *Da un lato* perché, superata una prima ostilità verso la filosofia (mera *stultitia apud Deum: 1Cor 1*), rispetto alla quale la «parola della croce» vale come morte e distruzione («Distruggerò la sapienza dei sapienti»: *ivi* – e a quale “sapienza” poteva mai riferirsi san Paolo se non alla filosofia greca?), nella consapevolezza della necessità di stabilire un raccordo con la ragione naturale (dinanzi all'innegabile splendore e potenza speculativa dei risultati conseguiti dalla filosofia greca), ben presto si va in cerca, a fronte del mistero di Cristo, di un «*rationabile obsequium vestrum*» (*Rm 12, 1*). Un passo, questo di san Paolo, che già anticipa, *in nuce*, quel *intelligo ut credam* con cui sant'Agostino previene il celebre, e tuttora attuale per la Chiesa cattolica, teorema tommasiano dell'armonia di ragione e fede<sup>17</sup>. *Dall'altro* perché se alla ragione naturale viene ben presto assegnato il compito di stabilire “preamboli” incontrovertibili (che sconfiggono l'ateo, e, insieme, mostrano la *non* necessità delle tesi contrarie alla fede), è però anche vero che la fede (*fides quae*), così si ritiene, si riferisce a contenuti che infinitamente eccedono la ragione (anzitutto che Gesù Cristo è Figlio di Dio, Dio stesso, crocifisso e risorto dai morti, primizia per tutti noi), nella convinzione tuttavia che la ragione non ne sia schiacciata o annullata, ma solo perfezionata nel suo stesso esserne trascesa (*gratia non tollit naturam sed eam perficit*).

La ragione, dunque, limitata alle sole verità “naturali”; la fede aperta alle verità soprannaturali. Il che a ben vedere importa una evidente contraddizione, stante che se da una parte si intende il principio di identità/non contraddizione (il cuore della ragione) come assolutamente innegabile, dall'altra si afferma la limitatezza della ragione (naturale, umana) stessa, oltrepassata, come tale, da una dimensione (soprannaturale: *fides quae*) da quella inesplorabile (in quanto eccedente le sue capacità), che tuttavia non si concepisce affatto come “irrazionale”, dunque a sua volta inevitabilmente conforme al principio in parola, sì che non si vede come la ragione ne sia trascesa, o come possa trascendere se stessa. Il “meta-razionale” (= “soprannaturale”) non essendo infatti né razionale, né irrazionale (contraddittori, non contrari) – dunque negazione del “terzo escluso”. (Laddove in merito, ripetiamo, non va perso di vista che, nello sguardo del destino, il principio di identità/non contraddizione è assunto come nichilisticamente stravolto nella misura in cui, per esso, l'essente è dichiarato tale *sin tanto* che è; giacché *quando* esso – l'essente! – è niente, allora (l'essente) è niente: *sub eodem* essente e non essente).

In ogni modo, “sentendo”, “avvertendo”, “indovinando” – *presagendo* (cogliendo oscuramente nel segno) – la limitatezza della “ragione” così intesa, in grado di dimostrare bensì l'*esistenza* di Dio, il cui concreto Volto – la cui indicibile Essenza – rimane tuttavia infinitamente trascendente rispetto a quel che ne possiamo e potremo mai sapere (*ignoramus, ignorabimus: Deus absconditus*). (Questo, sempre avendo cura, a partire dai grandi teologi medioevali – Tommaso su tutti –, di impegnarsi a mostrare che il meta-razionale è “mistero”, non mai contraddizione: impresa disperata).

Si innesta su questa esigenza, in forma ultramplificata, la corrente mistica che, da Eckhart a Böhme sino all'ultimo Schelling, rifiuta senz'altro il dio filosofico – oggetto *finito* di un sapere altrettanto limitato – in funzione della *Divinità* (*Gottheit, Ungrund*): Abisso ineffabile, antecedente estraneo alla stessa Trinità (recuperando quanto già Plotino, in seno all' *ἐπιστήμη* greca, aveva portato alla luce).

---

<sup>17</sup> Per ricordarne un celebre riferimento, si consideri il nucleo centrale della *lectio magistralis* tenuta presso l'Università di Ratisbona da Benedetto XVI il 12 settembre 2006.

Di cui può dirsi “qualcosa” solo in forma radicalmente negativa<sup>18</sup>: spogliandosi di “ogni cosa”, nella vita e nel pensiero: Ἀφελε πάντα, suona l’imperativo plotiniano e poi cristiano. Spogliati, distaccati da tutto! Rinnega te stesso, dice Cristo a chi vuol diventare suo discepolo: “muori”! (se il chicco di grano non muore, come potrà dar frutto?). Liberati anzitutto della tua volontà. (Si badi: l’autocontraddizione – che infatti grava sul buddhismo schopenhaueriano – non si produce, solo a patto di portare in luce la distinzione fra cattiva e buona volontà, giacché – in questa forma di esortazione estrema – si tratta ben di “volere”; che non può ovviamente risolversi nel *voler non volere*, ma nel voler abbandonare la volontà “cattiva”, come tale “attaccata” al mondo e, soprattutto a se stessi<sup>19</sup>).

E certo che – nello sguardo del destino – il “mondo” e “noi stessi” sono errore da “abbandonare” (non però come imperativo da eseguire); ma se, anzitutto e preliminarmente, non si riconosce la natura fondamentale dell’errore, restandone invece inconsapevolmente intrappolati nel denunciarne la superficie (onde la cura risulta malata della stessa malattia cui intende porre rimedio), allora, solo oscuramente si indovina la “necessità” di uscire dal doloroso «luogo della dissomiglianza»<sup>20</sup> – cioè, del diventar altro –; ove la nebbia del presentimento *esortante* lo rende partecipe alla radice del negativo da cui intenderebbe liberarsi. Laddove infatti l’*imperativo*, che presuppone il “fare” (per di più “libero”, altrimenti non ci sarebbe “etica”: nota 19) come la più ovvia delle evidenze, porta inconsapevolmente in sé il nocciolo della malattia, giacché, supponendo il diventar altro, suppone il poter *far* diventar altro e dunque la sconessione radicale – la separazione – fra gli stati del mondo e l’esser ancor nulla del futuro. Ciò che, implicando necessariamente la *contingenza del Tutto*, implica la “morte di Dio” e l’assunzione del Caso a ipostasi ultima. Esattamente l’opposto rispetto alle intenzioni di partenza: “buone”, ma malate, dunque oggettivamente cattive. È così che, irresistibilmente, san Paolo, sant’Agostino e san Tommaso (per dir solo di loro) precipitano, inverandosi, fra le braccia speculative di Leopardi e Nietzsche. Tuttavia riconoscendo ad essi – che per nulla al mondo ammetterebbero tale inabissamento (e solo l’occhio del destino ne capisce la *vera* ragione) – l’intuizione *genialmente presaga*, nel fondo della caverna dell’errore, che tutto – a dispetto del mondo e della logica che vi impera – è destinato all’“eterna gioia”. Altre volte s’è detto infatti che l’Epistolario paolino (un esempio fra non pochi possibili, ma difficilmente più radicali) è un’occasione irripetibile *per gustare nel cristianesimo il destino*. (Di qui il nostro totale rovesciamento del giudizio negativo circa il fondatore – dopo lo stesso Gesù Cristo dei Vangeli – del cristianesimo: si pensi in particolare al radicalismo di Nietzsche, secondo cui Paolo avrebbe intenzionalmente stravolto il messaggio di Cristo – cap I, § 4 –; giudizio sostanzialmente condiviso da M. Vannini: cap. I, § 3).

Dopo quanto detto, si consideri ad esempio questo passo di san Giovanni della Croce e si pensi, perforandone la lettera – di suo, per noi “eternalisti”, altamente significativa bensì, ma *solo* in quanto *non lasciata a sé* (ché altrimenti forme di nichilismo più rigoroso già premono per farsi coerentemente spazio) –, al destino, cui *del tutto inconsapevolmente* esso si rivolge (e che in esso, sotto la coltre

---

<sup>18</sup> «Chi parla esattamente non dovrebbe dire di Lui né “questo” né “quello”» (Plotino, *Enneadi*, cit., VI, 9, 3): «Egli è nulla» (*ivi*, VI, 8, 21). Eckhart ribadisce alla lettera: si capisce così anche la necessità – d’acchito paradossale – di *pregare Dio che mi liberi di Dio* (cfr. *Sermoni tedeschi*, cit., p. 133: cfr. cap. IV, § 4): ove il “Dio” di cui liberarsi corrisponde all’idolo di comodo che ci facciamo dell’autentica *Divinidad* (come la chiama san Giovanni della Croce), strumentalizzandola come “tappabuchi” (Bonhoeffer) del nostro miserabile vivere auto-assolutizzantesi (Feuerbach).

<sup>19</sup> Un circolo vizioso, cui, a suo modo, Spinoza non può sfuggire nella misura in cui pretende di scrivere un’*Etica* (inevitabilmente intonata al “dover essere”), sulla base metafisica previa della perfezione dell’essere nel suo accadere così come *deve* (=non può non) accadere. Ove le due forme del “dovere” – rispettivamente, come le dicono i tedeschi, *Sollen* e *Müssen* –, contraddittorie fra loro, si escludono reciprocamente.

<sup>20</sup> Plotino, *Enneadi*, cit., I, 8, 13. Cfr. nota 26.

ontologica greca, in qualche misura affiora). Esso tratta della *notte oscura* non solo dei sensi, ma anche della stessa ragione:

La Sapienza mistica a suo modo accoglie l'anima e la nasconde. A volte l'assorbe e la sprofonda nell'intimità del suo abisso a un punto tale che questa si rende conto di essersi allontanata [distaccata] da tutte le creature e di essere precipitata in un'immensa solitudine a cui nessun altro può accedere. Si tratta di una specie di deserto illimitato, il cui isolamento [dal mondo che è di suo isolamento: dunque isolata dall'isolamento] è tanto più piacevole, amoroso e gradito quanto più esteso, intenso e arcano, e dove l'anima avanza in segreto sentendosi elevata più di ogni creatura terrestre.

Tale abisso di sapienza innalza, esalta e introduce l'anima nelle ramificazioni della *scienza d'amore* [corsivo ns.], percorrendo le quali ella si rende conto dell'estrema inferiorità della posizione umana di fronte al supremo sapere e al divino sentire. Le mostra anche quanto siano limitati e impropri, per quanto elevati e saggi, tutti i termini e le parole con cui sulla terra si fabula di cose celesti, e come sia impossibile pervenire a conoscerle con degli strumenti naturali *senza l'illuminazione della teologia mistica* [corsivo ns.]. E poiché alla luce della sapienza, [l'anima] coglie verità che non possono essere raggiunte in termini terreni e umani, chiama giustamente questa contemplazione ["nostra e non più nostra", direbbe san Paolo: cfr. *Gal 2, 20*] "segreta"<sup>21</sup>.

Ci troviamo così dinanzi a un bivio: ricusare tutto quanto come mito e reliquato del tempo che fu – e ce n'è ben donde: sull'evidenza del diventar nulla e da nulla la vera "scienza" non è affatto scienza d'"amore", che è *necessaria unità*, laddove il diventar altro necessariamente implica *separazione e dunque odio*, bensì quella dei demoni: *est in demonibus scientia sine charitate*, dice sant'Agostino (*De civitate Dei*, IX, 20): ἐπιστήμη del nichilismo più rigoroso e cioè massimamente coerente rispetto alle proprie premesse ontologiche (laddove l'ἐπιστήμη della tradizione è espressione di nichilismo *incoerente*<sup>22</sup>); *oppure* ravvisarvi in filigrana un'oscura e pressante "esigenza" che, transcendendo le pretese infide, perché nichilistiche e *tuttavia presaghe*, del "cuore" – «noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore»; «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce»; «il cuore, e non la ragione sente Dio. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione»<sup>23</sup> –, conduce inconsapevolmente dinanzi alla *gloria* di ogni cosa: *degli stessi dolori e soprattutto della morte*. Giacché, alla luce del destino, questo "sentire" – prezioso, poiché presago, benché contraddittorio –, esprimendo tutta la nostra più profonda *delusione* per le "dimostrazioni" della metafisica (astratte, sterili, se non contraddittorie) e per le varie forme di "salvezza" da esse indicate (riguardanti "essenze" e "categorie" universali: fantasmi, anni luce remoti dalla carne e dal sangue in cui consiste la concretezza del nostro vivere), che è dire tutta la nostra delusione per la filosofia! –, *indovina* che ben altro si spalanca al di là del "mondo" e delle stesse "verità" sulla sua base via via "dimostrate". Che non consiste però in quel *meta-razionale* (il troppo celebrato *totaliter Alter*) che il "cuore", preso alla lettera, indica. Ché esso, già s'è detto, come *altro del suo altro* è del tutto *razionale* – proprio in ciò potendo anzi riconoscere la vera, perché intrascendibile, "razionalità", consistente (unitamente all'autonegazione della negazione di tutto ciò che *appare*) nel destino e dunque in quel "Dio" (se ancora vogliamo usare questo termine, che non indica comunque più il *Dominus* dell'oscillazione degli enti fra l'essere e il nulla), in cui consiste l'*Apparire infinito della totalità eterna dell'essente* (al di là degli dèi della tradizione – da Platone a Hegel e Marx – e della loro stessa inevitabile morte – Leopardi e Nietzsche –, dunque al di là della totalità del nichilismo compiuto: v. nota 22).

Né, naturalmente, si tratta di compiere uno "sforzo" (magari da parte di "popoli") per liberarsi dall'errore – ché significherebbe confermarsi in ciò da cui ci si vuol distaccare. L'autentico tramonto

<sup>21</sup> *Notte oscura*, trad. it. a cura di F. Ciardi, Città Nuova, Roma 2006, pp. 117-8.

<sup>22</sup> Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto (e l'Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, op. cit.

<sup>23</sup> B. Pascal, *Pensieri*, cit. nn. 144, 146, 148.

dell'Errore (esistente come Errare) è, appunto, un destino, una necessità: appartenente eternamente come manifesta (nel suo stesso incominciare) in “Dio” (in quello vero), proprio perciò, quando sarà “tempo”, non incomincerà *ad essere*.

Si ribadisca poi che il nulla-sapere/nulla-volere del mistico – *sibi relictus*, dunque assunto separatamente dal destino – è in verità un grande bluff: nel credere di esercitarlo – nel credere di esercitare liberamente il “distacco” da ogni forma di “sapere” –, il mistico *presuppone* un sacco di cose e anzi proprio le più decisive: modestia mal spesa, la sua! Infatti egli dà mostra – e non è certo poco – di sapere di *essere al mondo*, inteso questo secondo l'interpretazione ontologica del divenire prospettata con successo progressivamente totale dalla filosofia greca; di sapere la differenza radicale – anche questa desunta dai Greci filosofi – fra eterno e non eterno, intendendo *senz'altro* il primo come “Dio” e anzi e per di più, come Dio “cristiano” (ma perché eterni non potrebbe essere il Dio aristotelico o islamico o Brahman o gli “atomi” o il *nihil absolutum* o altro ancora?); dunque di sapere cos'è bene e male; al tempo stesso dando immediatamente per scontata la libertà di scelta<sup>24</sup> (forse che essa è un dato d'esperienza? No certo – Kant lo sapeva perfettamente; gli Stoici e Spinoza addirittura la negano – salvo poi sintomaticamente reintrodurla contraddicendosi, *tanto è chiaro che il malato non può proprio far a meno della malattia*). E tuttavia – diciamo –, non rendendosi conto di ciò che, per primo, Leopardi porta alla luce e cioè che se e poiché esiste il diventar nulla e da nulla – inteso come evidenza suprema (come anche per la mistica di ogni tempo): «puro fatto reale», lo dice Leopardi<sup>25</sup> –, allora la necessità che, fuor di ogni fede e di ogni retorica, autenticamente si impone (entro l'abisso della follia condivisa) consiste nella impossibilità di ogni eterno *diverso* dal divenire stesso.

Ma, stiamo dicendo, si tratta appunto di percorrere la via opposta: “sentire” e perciò gustare il destino nel cuore del messaggio cristiano, che non va dunque separato da quello, essendone la sua stessa “vita” segreta, rimossa la quale non resta fra le mani che un grande Mito autocontraddittorio, inevitabilmente in cerca della propria coerente identità – del proprio “esser sé” –, che necessariamente trova in quello che Severino chiama il “sottosuolo filosofico del nostro tempo”, abitato dai maestri del nichilismo; Leopardi, Nietzsche, Gentile: cfr. cap. I.

Un nostro passo (un poco ritoccato) tratto da *Presagi del destino* (cit., pp. 14-5):

Noi pensiamo che il vero Uno, cui del tutto inconsciamente aspira la (teologia) mistica cristiana, sia l'”Uno” del tutto *sui generis* testimoniato dalla filosofia di E. Severino e di cui, nonostante tutto, quella ci appare la sapienza “più simile”, L'”Uno” inteso come l'infinità degli infiniti eterni che, includendo da sempre questa nostra terra isolata e dolorosa, anche già da sempre si distende all'infinito oltre di essa, nella Gloria della Gioia del Tutto. In cui, diciamo così, trova completa soddisfazione l'*errante e al tempo stesso presago intuito* circa la “sostanzialità” dell'”anima”, la “salvezza” delle molte (anzi infinite [cfr. *La Gloria*, cit., cap. V]) “anime”, l'esistenza dell'”al di là”, la “resurrezione” dei corpi e la stessa “trascendente esistenza di Dio” [che nemmeno l'infinito cammino nella Gloria può esaurire]; e, in particolare, l'*esser davvero al di là dell'operare* – e cioè della *follia del far diventar altro* (=volontà di potenza) – da parte di Dio (e dell'”uomo” *divino*: dell'autentico

---

<sup>24</sup> Esemplare in merito la prima pagina dei *Soliloqui*, in cui sant'Agostino inizia mostrandosi ardentemente proteso a cercar di conoscere se stesso e il suo bene (e a evitare male) – a quanto pare dunque in condizioni di totale apertura non pregiudiziale –, salvo, appena poche righe dopo, trovarsi a pregare il Dio cristiano, già noto come senz'altro esistente, con tutto ciò che esso comporta quanto alla mia identità di fondo e alla differenza fra bene e male. In tal guisa cimentandosi ufficialmente e scopertamente a cercare quel che in realtà si è convinti di aver già trovato (si ha *fede* di esserne stati trovati). (Giacché se tutto ciò non è considerato, almeno in qualche modo, come “saputo”, perché mai invocare proprio questo, e non altro, come condizione del sapere? Perché pregare Dio (cristiano) di aiutarlo a capire, se non in quanto (creduto) capito, almeno come condizione del capire? E anzitutto: perché “pregare”?). A ragione perciò Heidegger scriveva della “filosofia cristiana” «che è una specie di “ferro ligneo” e un malinteso» (*Introduzione alla metafisica*, trad. it., a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1966, p. 19).

<sup>25</sup> *Zibaldone di pensieri*, cit. p. 484.



*oltreuomo*, che non vuol guadagnare mercantilmente più nulla, nemmeno la “salvezza”, *perché non vuole più simpliciter*). *Gottheit* lo chiama l’indovino Eckhart; *Divinidad*, san Giovanni della Croce: Radice ultima dell’autentico distacco dalla *regio dissimilitudinis infinitae*<sup>26</sup> – la sfera della fede nel diventar nulla – intuita come “male”, ma al tempo stesso confermata, perché ritenuta “evidente”, dagli stessi che la evocano: Platone, Plotino, Agostino. (Come sarà per Leopardi, che però – è la differenza epocale – ne trae le conseguenze più rigorose e devastanti; per non dir di Nietzsche, che la transvaluta, ponendola come il “bene”, rispetto a cui “male” è il *non* diventar altro: l’eterno).

Sia il cristianesimo, sia il destino sostengono che il “mondo” ci trattiene schiavi sotto il suo dominio – a partire da una originaria “colpa”, che attraversa irresistibile la totalità dell’umano e della stessa natura. Non risolvendo la quale, è inutile cercar di porre fine al male. Il dominio del «dio di questo secolo» (2Cor 4, 4), onde «i giorni sono malvagi» (Ef 5, 16), approssimano, nell’erramento radicale, il cristianesimo al destino. Tutto quello che facciamo, tutto quello che conseguiamo – lo sapevano benissimo Leopardi e Schopenhauer – ci lascia tosto insoddisfatti. Certo, dice il cristiano (e a suo modo dice pur bene: il Romanticismo lo ripeterà in grande stile): è perché siam fatti per l’Infinito (mentre *in via* non troviamo altro che “cose”: Novalis). *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine* (sant’Agostino, *Confessioni*, I, 1). *Ma è lontano anni luce* dal rendersi conto che il nocciolo del “male”, di cui ci si vorrebbe liberare, risiede proprio nel “fare” (nel *credere* di fare, il cui presupposto è il diventar altro “naturale”), in quanto è necessariamente *far diventar altro qualcosa*, che così, diventato altro, è altro (altro ente e, insieme, nulla). (Nel risultato ci sono entrambi, non essendo altrimenti “risultato” di un divenire *da parte di qualcosa*: dunque, un esser sé essendo altro, un esser sé proprio non essendo sé. La Follia, radice di ogni violenza: se è impossibile che si realizzi, resta che l’incubo in cui essa consiste è ben reale).

E tuttavia, nonostante la cecità assoluta circa la radice dell’autentico “peccato” (l’isolamento dal destino e la fede nel diventar altro) – di cui il peccato di Adamo ed Eva non è che una pallida immagine<sup>27</sup> –, resta che solo il cristianesimo vede potentemente nel “mondo” l’esito catastrofico di una caduta fatale e originaria, che tutto inquina, ma anche, insieme, il luogo in cui Dio non è assente e dove anzi si è pur manifestato, rendendosi visibile e testimone definitivo<sup>28</sup> di una Gloria che è fatta per noi (Dio *per noi*) e che ci attende: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). Intendendo la “gloria” (= *kabôd*, *kabôd jhwh*, che nella LXX è tradotta con Δόξα) come splendore *della potenza* di Dio («Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre»: Rm 6, 4), dunque, e coerentemente, come prolungamento e celebrazione ulteriore della natura *creatrice* (e, reciprocamente, annientante) di Dio: supremo κύριος del (far) diventar altro, Dio dell’Errore e della Follia, intimamente “persuasivo” – del resto come l’“ateo” – che le cose in quanto cose, per se stesse, sian, *come* cose, non-cose: nulla. Ben

---

<sup>26</sup> La nomina per primo Platone (*Politico*, 273 d), la ripropone Plotino (v. nota 20), la ribadisce Agostino (*Confessioni*, VII, 10).

<sup>27</sup> Rovesciando ogni abitudine concettuale di natura “etica”, Severino scrive: «anche il perdono è una forma di volontà [di potenza]. Chi perdona compie, da ultimo, lo stesso peccato che egli perdona. Comunque, le colpe hanno da essere perdonate un infinito numero di volte, perché la loro dimensione è infinitamente più ampia di quella che viene supposta da coloro che domandano a Gesù quante volte devono perdonare. Da quanto però noi sappiamo, interpretando la predicazione di Gesù (che è inscritta nelle categorie del nichilismo), c’è un’infinità della colpa che *include* l’infinità a cui Gesù si rivolge; e la include in modo tale che l’infinità a cui Gesù pensa è un punto rispetto all’infinità della colpa autentica. Intendo dire che per Gesù e per tutti gli abitatori della terra isolata prendere in mano un oggetto non è una colpa; e invece anche il gesto più innocente, in quanto volontà di far diventar altro qualcosa, ad esempio l’oggetto preso in mano, è colpevole: è colpevole della colpa massima, quella che sta alla radice di ogni violenza, di ogni omicidio, di ogni enticidio. Quando Buddha condanna la volontà, la condanna come radice del dolore, non perché la veda come volontà che vuole l’impossibile e quindi è impossibile» (*Educare al pensiero*, La Scuola, Brescia 2012, pp. 104-5)

<sup>28</sup> Al punto di poter rappresentare «la fine della storia, nel senso che il mondo ora – in quanto posto di fronte a questa persona [Cristo] e alla sua storia – si trova di fronte a ciò che per lui è definitivo e che come tale si presenta a lui» (H. Schlier, *op. cit.*, p. 104).

altro la Gloria del destino, in cui consiste lo splendore della non-potenza, che non è impotenza (l'errore uguale e contrario), ma espressione dell'eternità di tutte le cose e del loro manifestarsi, dopo il tramonto della Follia (eternamente conservata, in tutta la sua dolorosa ricchezza, ai piedi del trono di quella), come l'infinito cammino di ogni Io del destino nella crescente manifestazione della concretezza dell'inesauribile Gioia<sup>29</sup>.

Anche il cristianesimo, come il destino, vede nella "verità" l'autentica "libertà": «conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8, 32) – mentre il laicismo dominante non riconosce più alcuna forma di "verità" (definitiva, eterna), donde la democrazia "procedurale", opposta alla "democrazia" greca, cioè filosofica, intesa come "procedura" per decidere tramite la volontà dei più –; salvo che l'intende nel segno preliminare del diventar altro. Dunque del *Deus creator ex nihilo (sui et subjecti)*, del Giudizio finale e della resurrezione di ciò che nella sua forma terrena, risorgendo, diventa *eo ipso*, nulla. Ove il Dio creatore, in quanto *non* necessariamente legato al mondo, che è dire al divenire (altrimenti diverrebbe), è insieme inteso come "libero" di creare. Sì che dunque Egli viene concepito come perfetto sia come creatore sia, *egualmente*, come non-creatore (se non avesse creato). In tal guisa presupponendo l'identità di creare e non-creare. Lo stesso per la sua Incarnazione, morte e resurrezione: un Dio perfetto non poteva non soffrire, tuttavia avrebbe potuto non soffrire. Daccapo presupponendo che sofferenza e non-sofferenza *idem sunt*, stante che la perfezione di chi ne partecipa o meno è la *stessa*. (Sono le grandi contraddizioni che affliggono il cristianesimo, l'altro volto dei parimenti grandi presagi: l'Anima del cristianesimo è la formidabile sintesi fra questi due lati, il primo dei quali è doppio, giacché la contraddizione è tale 1. Rispetto alle proprie stesse premesse ontologiche, dunque interna; 2. Rispetto al destino, dunque esterna. "Grandi", le contraddizioni – dunque i presagi –, in quanto riguardanti il senso più profondo dell'essere).

E se si intende alla greca che l'anima è immortale (e anzi eterna), l'essenziale non-grecità del cristianesimo consiste nell'intendere tale immortalità non già in quanto appartenente alla "natura" dell'anima – mortale come ogni cosa tranne Dio – ma per grazia. Comunque concepita come sede della "verità" (*in te ipsum redi*): ove resta aperta la questione (s'è già detto) se Dio vi "abita" come un "ospite" – così l'immagine sulla superficie di uno specchio, che è tale anche senza di essa –, oppure appartenendole intrinsecamente (come il mare nell'onda), dacché è creata – in questo secondo caso, in cui rifulge il "fatti a immagine e somiglianza" di *Genesi*, venendo in primo piano la negazione "idealistica" di ogni "dualismo", onde, creando, Dio produce sé, dentro di sé, fuori di sé (cfr. F. Farotti, *Presagi del destino*, cit., cap. VI, § 1). Laddove l'"anima", nello sguardo del destino, è invece l'eterno apparire trascendentale abitato eternamente dalla struttura della verità, costituente ogni "uomo" – in quanto Io del destino –, identico ma anche differente, in quanto individuato dalla *destinazione* (al cammino infinito) di ciascuno (cfr. E. Severino, *La Gloria*, cap. XII).

In ogni caso prefigurando l'al di là – il tramonto del mondo (l'Apocalisse, come piena "rivelazione" della Verità, *in via nota solo per speculum et in aenigmate*) – come luogo in cui «dolore e travaglio non esisteranno più per me, e la mia vita, veramente viva, sarà tutta ripiena di Te»<sup>30</sup>; e anzi la vita di ogni cosa, giacché anche la Natura risorge – dopo l'attesa spasmodica della liberazione dal giogo, dai

---

<sup>29</sup> «La Gloria non è una beatitudine futura che ancora attenda di essere: il dispiegamento infinito della terra è già, eternamente; e tuttavia è destinato a inoltrarsi nel cerchio dell'apparire del destino (e nella costellazione infinita dei cerchi) lungo un percorso che non è mai compiuto. Essere la Gloria significa, per ogni cerchio dell'apparire, essere questo disvelamento infinito del dispiegamento eterno della terra – che peraltro appare già eternamente nell'apparire infinito del Tutto, sì che in quel disvelamento non incomincia ad essere nemmeno l'apparire del dispiegamento infinito» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 155). «L'uomo non solo è eterno (come ogni essente), ma ha dinanzi a sé un cammino infinito dove la manifestazione infinita del Tutto – la Gioia – appare in modo sempre più concreto. Questa sempre maggior concretezza è la Gloria della terra e, insieme, la Gloria della Gioia – dove "Gloria" significa il manifestarsi sempre più concreto (all'infinito) della Gioia, dopo il tramonto dell'isolamento della terra» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit. p. 143).

<sup>30</sup> Sant'Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Mohrmann e C. Vitali, Rizzoli, Milano 1978, X, 28, p. 286.

gemiti e dalla sofferenza (cfr. *Rm* 8, 19-22) – in guisa che il “mal di vivere” sarà un passato anche per “il rivo strozzato che gorgoglia, l’incartocciarsi della foglia riarsa e il cavallo stramazzone”. A rimedio di cui non è posta però la “divina indifferenza” (del Brahman, ad esempio: l’assolutamente indeterminato) – ché Dio non è indifferenza, bensì infinito amore –, ma la Gioia eterna in cui consisterà la trasfigurazione loro. Ancora sant’Agostino: «Quanto sarà profonda quella felicità, in cui non sarà alcun male, non mancherà alcun bene e si potrà attendere liberamente a lodare Dio, che sarà tutto in tutti»<sup>31</sup>.

Ciò cui da lungi sospiriamo nell’attesa – “o quando o quando...”, dice l’esergo –, “doppi” come siamo (lo vede benissimo Paolo, scoprendo un *potere estraneo* dentro di sé che fa – esso – quel che lui non vorrebbe: cfr. *Rm* 7, 13-24), «presso gli dèi e nell’Ade»<sup>32</sup>. Giacché, come dice Faust, due anime abitano nel nostro petto: per il cristianesimo e, *mutatis mutandis*, per il destino (e certo anche per l’induismo oltre che, sempre nella differenza, per la filosofia idealistica e altro ancora).

Si considerino i seguenti passi di Agostino, tratti dalle *Confessioni* (cit., VIII, 10-11, pp. 223-7 e X, 40, p. 303) e si veda come in essi trapeli e affiori, secondo il destino, l’essenza del mortale in quanto *contesa* tra l’apparire del destino della verità e l’isolamento della terra:

Si disperdano dal tuo cospetto, o Signore [...] tutti coloro [i manichei] che, dalla constatazione di due volontà nelle nostre divagazioni, concludono l’esistenza in noi di due anime, di principio diverse, l’una buona e l’altra cattiva [la cui “dualità” non è contestata *simpliciter* da Agostino, ma – ben giustamente – in quanto intese *alla pari*, come se ci fossero *due* verità; e invece “due”, sì, ma in gerarchia, ove l’una, la cattiva è inscritta e, benché “potente”, subordinata alla circoscrivente buona] [...]

Quando io volevo prendere la decisione di darmi finalmente al servizio del mio Signore, come mi ero proposto da tanto tempo, ero ben io che volevo, ero ben io che non volevo: io, io, sempre io. Ma il volere e non volere non erano assoluti [due sostanze opposte e autonome: dualismo manicheo], e quindi ero in lotta con me stesso, mi scindevo da me; scissione che avveniva, sì, contro la mia volontà, ma che non rivelava un’altra anima di natura diversa, bensì il castigo della mia. Non ero, dunque, io che creavo in me quella scissione, ma “il peccato che ha sede in me” [*Gv* 1, 9], in espiazione di un peccato commesso da una volontà più libera; ero infatti un figlio di Adamo [...]

Era una lotta che si combatteva nel segreto del mio cuore; io ero il mio avversario [...]

Qualche volta Tu mi incammini verso una vita interiore così intensa, verso una così ignota dolcezza che, se avesse il suo compiacimento, non so che avverrebbe, perché non sarebbe più questa vita. Ma alla realtà sono richiamato dal peso della mia miseria, sono come riassorbito dall’abitudine e legato: molte le mie lagrime, ma molti sono i ceppi. Sì grave peso è quello della consuetudine! Qui potrei stare e non voglio: là vorrei e non posso; di qui e di là infelice.

---

<sup>31</sup> *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2015, XXII, 30, 1, p. 1189. Così però intendendo la Gloria *al futuro* (cfr. invece nota 29!). Ma ha senso supporre che la vita eterna abbia a *incominciare*? Che cioè venga *dopo* il tempo (secondo una successione assunta senza batter ciglio)? Non è questa un’aberrazione (mitologica, immaginosa), che il puro concetto del destino purifica a fondo? Ma ancora prima e cioè *di suo*, il cristianesimo non dovrebbe ammettere che in Dio – eterno, perfetto, non mancante di nulla – tutto è *già da sempre* compiuto (cfr. cap. I, § 6, *NOTA*), onde l’Apocalisse è *già da sempre* avvenuta e, più in generale, il “tempo” – che non coabita nel Tutto, come ritmo del diventar nulla, con l’eterno, né questo, nella sua ultima pienezza, viene *dopo* di quello (dunque *in un tempo più ampio* rispetto al tempo concluso) – è il ritmo del progressivo sopraggiungere e apparire di tale eternità? Così però la differenza fra cristianesimo e destino tenderebbe a *sparire*. Sì che tenderebbe a sparire – così sì! (cfr. cap. IV, nota 34) – la dichiarata *incompatibilità* (consensualmente espressa da Severino e dalla Chiesa Cattolica negli anni ‘60) fra cristianesimo e destino. Cfr. cap. V, § 4: “Sull’antinomia di tempo ed eternità”.

<sup>32</sup> Plotino, *Enneadi*, cit., I, 1, 12. Si pensi anche alla coppia di cavalli – bianco e nero – che nel mito platonico del *Fedro* costituiscono, unitamente all’auriga, la struttura immaginosa e profonda dell’anima umana. Un altro mito intramontabile! (Bisognerebbe un giorno mostrare *che cosa* unisce nel profondo i quattro più grandi miti di sempre: oltre a questo testé nominato, il mito di Ulisse, “bello di fama e di sventura”, l’altro mito platonico, quello della caverna e, naturalmente, il più alto, quello della Croce e dell’uomo-Dio. O meglio: il “che cosa” è di certo l’oscura intuizione del destino; dunque si tratterebbe in concreto di mostrare *come*. Un compito non poi così difficile...).

Li si confronti con questo luminoso passo di Eckhart (in cui si allude alle parole appena citate di sant'Agostino):

A questo proposito [il riferimento è il rapimento al terzo cielo di Paolo: *2Cor* 12, 2-5] un sapiente pagano disse una bella frase ad un altro sapiente: Io mi accorgo di un qualcosa in me, che splende davanti al mio intelletto. Di questo sento bene che è qualcosa. Ma cosa sia, non posso intenderlo. Solo questo mi pare: che se potessi comprenderlo, conoscerei tutta la verità. Allora l'altro sapiente disse: Eh, seguilo! Perché se tu potessi comprendere questo, avresti un insieme di ogni bontà e avresti la vita eterna. Di ciò parlò anche sant'Agostino: Io mi accorgo di una cosa in me, che gioca e riluce davanti alla mia anima. Se in me questo venisse realizzato e confermato, dovrebbe essere la vita eterna. Si nasconde, e tuttavia si mostra<sup>33</sup>

Ebbene e per così dire, si tolga ora il bastone dall'acqua in cui sembra spezzato, mentre in verità non lo è affatto, ancorché si pensa e si vive nell'angoscia estrema che lo sia – ove il “bastone spezzato” non rappresenta solo il contenuto esistenziale di questi due passi, ma anche la totalità delle convinzioni da esso implicate –; ecco che il destino appare come trasfigurazione disalienata e libera di Ciò che qui pur si *presagisce*, tentando di pensarlo entro una cornice che lo rende *a priori* impossibile.

Il destino conduce al rigore della luce dell'incontrovertibile il gran tema della *contesa*<sup>34</sup>. E cioè estrae, per così dire, il bastone dall'acqua: il formidabile Mito cristiano, pensato rigorosamente e perciò inverato nell'atto stesso in cui ne sono sconfessate, ma non annientate, le radici folli e in cui uno dei due contendenti è l'unità di entrambi: di sé in quanto Io del destino e dell'io empirico della volontà. In questo contrasto consiste l'essenza del mortale: nel destino della verità cioè, in quanto intramontabile apparire, e nella sopraggiunta non-verità, che su quello si impone, *come se fosse nulla* (*etsi Deus non daretur*). Appare la persuasione isolante e appare la persuasione trascendentale e onnipresente in cui consiste il destino in quanto struttura originaria della verità, ma questa fuori di quella, sì che all'interno della coscienza del mortale, il destino non si mostra: rispetto alla non-verità assunta tuttavia come la terra (divini inclusi) sicura in cui l'uomo abita, esso è l'autentico *totaliter alter, das ganz Anderes*. In quanto *contesa* dal destino della verità e dall'isolamento, cioè dalla non-verità, ogni cosa della terra si sdoppia e mostra due volti. (Il cristiano direbbe: il suo esser anzitutto intesa in relazione a Dio e il suo esserne luciferinamente slegata, separata, autonoma). «Qui dinanzi stanno due terre: il “qui dinanzi” è l'apparire della loro lotta»<sup>35</sup>. «Nel tempo della terra isolata, si può dire, l'uomo è *simul iustus et peccator*»<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Le 64 prediche...*, cit. pp. 149-51.

<sup>34</sup> Meditando su san Paolo e sulla non unidimensionalità della sua antropologia, onde l'uomo non è solo buono o cattivo, ma entrambe le cose: buono come cognizione di «creaturalità», che è dire «l'essere dell'uomo da Dio»; cattivo, in quanto opposto a ciò e cioè ubriaco di autonomia, Schlier scrive: «Questa lotta dell'uomo contro se stesso, questo modo di esistere dell'uomo, ha come scenario d'azione l'uomo stesso [...] E il risultato di questa contesa dell'uomo contro se stesso, che dura finché dura la vita, è sempre la sconfitta di sé come creatura [=essere *da Dio*], la cui volontà è costantemente sconfessata e impedita da un comportamento all'insegna del peccato. L'uomo concreto, nella sua esistenza concreta, trionfa sempre su se stesso come creatura, che pure in tale vittoria della miseria e dell'alienazione non viene mai definitivamente sconfitta» (*op. cit.*, pp. 99-100). Cfr. cap. VI, § 2, *NOTA* 2.

<sup>35</sup> E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 503. Straordinariamente profondo come sempre (ma dietro c'è la grande lezione platonica), scrive Plotino (le *Enneadi* sono per noi un'autentica miniera di presagi del destino): «E noi? Chi siamo noi? [...] Ancor prima che nascessimo, noi eravamo lassù [...] anime pure e intelligenze unite all'Essenza intera, parti del mondo intelligibile, né separate, né divise, ma appartenenti al Tutto: infatti anche oggi non ne siamo separati. Oggi, purtroppo, a quell'uomo spirituale si è aggiunto un altro uomo che vuole esistere; egli ci ha trovati poiché non eravamo fuori dell'universo e si è accostato a noi e si è rivestito di quell'Uomo che ciascuno di noi era allora [...] Noi siamo diventati così una coppia di due uomini e non siamo più quello che eravamo prima; anzi, qualche volta, siamo soltanto quel secondo uomo che si aggiunge quando quel primo uomo non opera più ed è, in un certo senso, lontano» (*Enneadi*, cit. VI, 4, 14).

<sup>36</sup> E. Severino, *Educare al pensiero*, cit., p. 104.

Si tratta di una coesistenza – quella, all’interno dell’Io del destino, fra non-verità e destino della verità – di cui l’”occhio” del destino mostra l’essenziale “stratificazione”<sup>37</sup>. Giacché se 1) il contenuto della *coscienza* del mortale si presenta, immediatamente, come la terra “sicura” in cui “tutti noi” viviamo e cioè come “evidente” processo del diventar altro, che è anche messo in relazione (tendenzialmente sempre meno) con il Sacro (gli dèi e le verità eterne della tradizione), tale coscienza implica, come suo necessario *pre-conscio*, 2) la riconduzione della totalità delle cose (divini inclusi) al diventar nulla e da nulla, inteso come il “fondamento” inevitabile di quella “coscienza”: ciò che Severino chiama “sottosuolo filosofico del nostro tempo”, abitato da pochissimi pensatori, i maestri del nichilismo (Leopardi, Nietzsche e Gentile), in cui questo si fa cosciente di sé, anche se non *come* nichilismo: nel senso cioè che il “divenire” implica questa conclusione radicale – tutto è divenire –, che può uscire dalla condizione di pre-conscio. Laddove 3) l’*inconscio* di tale pre-conscio fattosi cosciente di sé nel sottosuolo della filosofia del nostro tempo, consiste nel ricondurre la persuasione per cui l’ente in quanto ente è divenire (dalla forma incoerente della tradizione, a quella sempre più coerente della modernità) alla persuasione, necessariamente implicata da quella, per cui l’ente *in quanto ente è niente*: la Follia, destinata a rimanere inconscia, sin tanto che, almeno, il nichilismo, vedendola (vedendosi), tramonti. Poiché però è necessità che la contraddizione possa apparire solo come negata (cioè come errore), è parimenti necessario che l’inconscio del nichilismo trovi fondamento in un più profondo inconscio, 4) l’*inconscio dell’inconscio*: la “persuasione” autenticamente trascendentale – circoscrivente il “trascendentale” del perfetto nichilismo –, in cui consiste il destino della verità, in quanto negazione della sua negazione: ciò che in forma scaravoltata, Eckhart poderosamente presagisce come *Grund der Seele*, “fondo dell’anima”, in cui siamo *identici* a Dio (*Gottheit*). (Ma si rilevi che dalla maieutica di Socrate in avanti – e anzi da Eraclito –, risalendo al neoplatonismo, ad sant’Agostino e, soprattutto, alla corrente mistica del cristianesimo – lasciando in sospenso la grave questione accennata sopra circa l’anima come *ospitante* il divino, dunque, per sé *altra* da Dio, oppure, “ereticamente”, ma conforme al “fatti a immagine” di *Genesi* e in ogni caso in forma ben più rigorosa perché anti-dualistica, come essa stessa divina, secondo un’anticipazione monistica che ci fa intendere l’ammirazione di Hegel per Eckhart – tutti vedono nel cuore dell’anima la sede del Dio *per noi*)<sup>38</sup>.

(In qualche misura, in virtù della “similarità” loro, si potrebbe tentare di riproporre la “stessa” stratificazione in sede cristiana, quanto meno per spirito euristico e di simmetria. All’interno della persuasione evangelico-paolina secondo la quale il diavolo è «il principe del mondo» (*Gv* 14, 30; *Ef* 2, 1; *2Cor* 4, 4), l’esistenza, ricondotta per intero sotto il dominio del peccato, potrebbe corrispondere al *preconscio*, così come al suo inconscio (la sua coerenza) la persuasione (fede) dello stolto *qui dicit in corde suo Deus non est* (corrispondente, nello sguardo del destino, alla persuasione che l’ente è niente), al di sotto della quale, inconscio dell’inconscio, sta la fede (che per l’”eretico” Eckhart è un *sapere*) che abita il più profondo del cuore di ogni uomo, in cui è tolto l’errore del mondo-senza-Dio. Anche qui si tratterebbe, *sia pur stando nell’acqua*, di estrarre il bastone dall’acqua!)

<sup>37</sup> La si veda in *Essenza del nichilismo*, cit., ΑΛΗΘΕΙΑ, pp.415-34; poi ripresa (anche) in *La morte e la terra*, cit., pp. 387-90.

<sup>38</sup> Potremmo così sintetizzare la “stratificazione” in cui, per la testimonianza del destino, consiste il nostro “Io”: 1) Coscienza immediata (nichilistica): c’è il diventar altro (e forse anche Dio, di cui in passato si è cercato, grandiosamente, ma con scarso successo, di dimostrare l’esistenza); 2) Preconscio: la totalità dell’ente è ricondotta al divenire (“morte di Dio”): è all’interno di esso che si costituisce il “sottosuolo” della filosofia del nostro tempo (Leopardi, Nietzsche, Gentile); 3) Inconscio: la persuasione che l’ente esce e torna nel nulla implica con necessità la persuasione che l’ente è nulla: la Follia; 4) Inconscio dell’inconscio (del preconscio): la persuasione autenticamente trascendentale in cui consiste il destino o struttura originaria della verità: fondamento dell’essere e dell’apparire di ogni essente, follia inclusa: la contraddizione potendo apparire solo come negata e *da ultimo* (visto che anche il nichilismo intende negarla: si pensi ad Aristotele su tutti – salvo che la contraddizione si trova negata da un’altra contraddizione) negata dal destino.

La “testimonianza del destino” – l’essenza *linguistica* della struttura originaria della verità – conduce a tali considerazioni. E poiché, in generale, il linguaggio appartiene alla *volontà* – dunque alla fede nel (far) diventar altro –, è inevitabile che esso *dica e ridica* anzitutto questa fede in cui consiste, cioè *esprima* questa fondamentale persuasione isolante, che appartiene alla sua stessa essenza che è volontà di dire, volontà che qualcosa, che di suo non appare come “segno” sia reso “segno” (=sia fatto diventar altro) e altrettanto il designato<sup>39</sup>. Così per suoni, segni, gesti – e ogni evento della terra in quanto inteso come “segno” di qualcos’altro appartiene alla volontà che in tal modo si costituiscono. Il linguaggio (comune, religioso, scientifico e persino filosofico: comunque rivolto alla terra isolata:) dà dunque spicco alla non-verità, lasciando in ombra il destino – come se non ci fosse. Salvo che ogni “parola” è un *esser sé che appare* –, dovendo dunque *a ciò di cui tace* la condizione di possibilità del proprio stesso costituirsi. Il che significa che il tramonto dell’isolamento (*necessario* – perché, come ogni sopraggiungente, non può stringere un nesso necessario con lo sfondo: il che richiede appunto quel cammino infinito che è detto “Gloria”: cfr. *La Gloria*, cap. III) implica necessariamente, con il tramonto del dolore e della morte, anche il tramonto della volontà, che è sempre volontà di potenza – dunque del linguaggio. “Tramonto”, che significa necessario oltrepassamento *e conservazione* in “carne ed ossa” dell’oltrepassato.

Nel tempo del contrasto tra pura terra e terra isolata, l’“affermazione” dei tratti del destino [...] è incontrovertibile solo in quanto essa è l’apparire di quei tratti nel loro esser espressi dal linguaggio. Nel tempo di quel contrasto, si è detto, perché col tramonto a cui la terra isolata è destinata, dunque col tramonto della volontà-fede e quindi della volontà che guida il linguaggio, tramonta anche l’“affermazione” del destino, che pertanto continua ad apparire, non più contrastato, come puro significato [oltre il linguaggio]<sup>40</sup>

Non è un caso che Plotino – in ciò in linea con il cristianesimo – sostenga che «lassù tutto è trasparente, nulla è tenebroso e impenetrabile, ognuno è manifesto a ogni altro nel suo intimo e in ogni dove, poiché la luce è manifesta alla luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e in ogni altro vede tutto; perciò ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto e ciascuno è tutto e lo splendore è infinito»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. E. Severino, ad esempio, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 249 sgg; *La Gloria*, pp. 469-84; *Oltrepassare*, cit., pp. 131 sgg... Un problema in cui, come linguaggio, inevitabilmente si trova coinvolta la stessa “testimonianza del destino”: aporia affrontata da Severino in vari luoghi della sua Opera. Oltre ai luoghi dei passi tra poco citati, si vedano ad esempio *Oltre il linguaggio*, cit., Parte terza, pp. 137-246; *Volontà, destino, linguaggio*, cit. cap. VI; *Educare al pensiero*, cit., Parte terza. Qui ne diamo breve cenno: anche il linguaggio che testimonia il destino, come ogni modo del linguaggio, è volontà, dunque volontà di potenza, il che significa che «nemmeno questo linguaggio è il destino. Il destino è altro da esso, perché nel linguaggio da cui è testimoniato il destino appare come un designato e quindi come altro da ciò esso è in verità. La testimonianza del destino non ne è l’apparire, ma mette in questione i linguaggi che testimoniano soltanto la terra isolata. Tuttavia il linguaggio che testimonia il destino dice l’incontrovertibile, ossia è il segno e l’aspetto del destino, perché pur rendendolo un designato, e cioè alterandone il volto, non lo altera fino al punto di non lasciar apparire che la negazione del destino è autonegazione» (*Oltrepassare*, pp. 132-3). Il linguaggio che testimonia il destino «non è un semplice insieme di segni e suoni, ma è il destino stesso in quanto indicato dai segni e dai suoni» (*Testimoniando il destino*, cit., p. 339). «Il destino è l’incontrovertibile in quanto è l’indicibile: nel senso che non si esaurisce nel linguaggio che lo testimonia, non coincide col proprio esser designato, ma trascende il linguaggio, trascende il proprio esser designato, ed è l’apparire dell’immenso spettacolo della verità degli essenti» (*La morte e la terra*, cit., p. 126). «Oltre il linguaggio, l’infinità dei cammini infiniti della Gloria e l’infinità dell’apparire infinito della Gioia» (*La Gloria*, cit., p. 481).

<sup>40</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 70.

<sup>41</sup> *Enneadi*, cit., V, 8, 4.

### 3. MI SALVO IO, MI SALVA DIO, SONO GIÀ DA SEMPRE SALVO

S'è detto (§ 2) della “dialettica” legge/peccato/fede, (=legge della fede in Cristo) in cui l'*alter ego* folle della testimonianza del destino – del primo apparire cioè del destino in quanto testimoniato dal linguaggio (non più esclusivamente rivolto alla terra isolata) – è il Verbo incarnato e dunque l'Evangelo (λόγος τοῦ σταυροῦ). Che non è l'*ultimativa* negazione della negazione, se non *in saeculo* (come formalmente e, *mutatis mutandis*, lo è la testimonianza del destino), dunque come preparazione a questa e suo primo annuncio: l'Alba della libertà (dall'errore/dolore). L'inizio, potremmo dire, dell'attesa della piena παρουσία (ἀποκάλυψις): και ἰδὺ ἔρχομαι ταχὺ (“ecco, io vengo presto”): Ap 22, 20; «Perché, ancora un poco, appena un poco, colui che viene giungerà e non tarderà»: Eb 10, 37<sup>42</sup>. E dunque – al di fuori del (sia pur formidabile) presentimento nichilistico cristiano – dell'attesa del tramonto della terra isolata, dell'avvento del “venerdì santo” e della “pasqua”: le due straordinarie metafore (di matrice non per caso cristiana) con cui, a partire da *La Gloria* (part. cap. XII), sono “apocalitticamente” indicati, rispettivamente, l'apparire della totalità del dolore umano (e del piacere, che, nell'isolamento, è una forma del dolore) e, *in uno con esso*, il suo definitivo, “pasquale”, oltrepassamento (perciò esso è “santo”), con il primo apparire concreto della Gioia – primo di una serie infinita (cfr. *Oltrepassare*, capp. IX-X).

Anche il destino presenta una sua “dialettica” (in cui, appunto, la testimonianza di esso, come suo primo apparire, si costituisce come *vox clamantis in deserto*: Mt 3, 1-12), a partire dalla totalità infinita dei cerchi dell'apparire – *rispetto all'inconscio del loro esser già da sempre pieni* – ancora “vuoti”: il «”paradiso terrestre”», in cui cioè «la terra isolata non è ancora sopraggiunta nello sfondo di ogni cerchio»<sup>43</sup>, ancorché uniti – per la differenza che necessariamente si richiede fra di essi (cfr. *Oltrepassare*, cit., VI) – alla destinazione di ciascuno (in quanto determinazione iposintattica *sui generis*). Rispetto a ciò, la necessità del sopraggiungere dell'isolamento, in quanto negazione del destino della verità, solo impropriamente potrebbe esser inteso come la destinazione della verità, *in quanto tale*, alla propria negazione. Quasi cioè che, tale destinazione sia «la necessità che la verità in quanto tale implichi a non verità»<sup>44</sup>.

Infatti, la verità che costituisce lo sfondo originario dei cerchi dell'apparire non è la verità infinita dell'apparire infinito, ma è la verità finita che, non essendo l'apparire della totalità dell'essente, è contraddizione, ossia quella forma della non verità in cui consiste la contraddizione C<sup>45</sup>. Pertanto, se la verità dello sfondo che

---

<sup>42</sup> «Tutti questi luoghi, e noi che li abbiamo abitati, sono lì, dietro l'angolo. Ancora un poco, e si faranno vedere»: si conclude così (ancora una volta vivificando un passo biblico) l'autobiografia filosofica, dedicata alla moglie morta – *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011 –, con cui E. Severino rievoca i momenti salienti della propria esistenza, spesso facendo uso, per non caricarla di troppo ardua difficoltà concettuale, di splendide, poetiche metafore

<sup>43</sup> *La morte e la terra*, cit., p. 343. «... sino a che la terra non incomincia ad apparire in essi, la loro eternità è un istante senza durata» (E. Severino, *Dike*, cit., p. 250). «...è necessario che esista un istante in cui la terra non vi sia [nei cerchi del destino] ancora inoltrata [...] [in questo senso], la struttura originaria del destino è l'astratto originario» (*Testimoniando il destino*, cit., p. 88). (Si aggiunga che «è necessario che il sopraggiungere incominci ad apparire, altrimenti esso apparirebbe già da sempre, cioè avrebbe un passato infinito che il presente non avrebbe mai potuto percorrere»: *Storia, Gioia*, cit., p. 45).

<sup>44</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 506.

<sup>45</sup> Essenzialmente differente, in quanto contraddizione della verità, dalla contraddizione “normale” o della non-verità, la quale, non essendo un nulla (=errare), ha per contenuto il nulla (=errore); mentre la contraddizione C è determinata dall'apparire *astratto* del Tutto, dunque è determinata non, come invece la “normale”, da *quel che* dice, ma per ciò che in esso *non* dice (oppure, oltre il linguaggio, nella Gloria, non per ciò che appare, ma per ciò che in esso non appare). Si rilevi che il nesso fra le due consiste in ciò, che la contraddizione C è la condizione della forma “normale” della contraddizione (ogni contraddizione “normale” è contraddizione C. mentre non ogni contraddizione C è contraddizione “normale”), che può costituirsi infatti solo in quanto non appare il Tutto concreto. (La figura della contraddizione C compare per la prima volta, e definitivamente, nell'Opera severiniana nella *Struttura originaria*, cit., cap. VIII, § 9). Si

precede la terra implica necessariamente la non verità che compete all'isolamento della terra, 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* della propria finitezza, contraddizione, non verità. Implica, da un lato, l'oltrepassamento eternamente compiuto della totalità della contraddizione, del finito, della non verità; dall'altro lato l'oltrepassamento infinito della contraddizione C, nel quale consiste la Gloria della terra<sup>46</sup>

In tal modo l'autentica "dialettica della verità" mostra, non più spezzato, il "bastone" del destino, che la fede cristiana, in quanto tale, immerge, essa stessa anzitutto immersa, nell'acqua della follia.

Che è dialettica della *salvezza* (e della *libertà*): il "mio" astratto e vuoto esser eterno Io del destino, invaso successivamente dalla perdizione della follia, che è errore, dolore e morte (volontà di potenza), è destinato all'apparire della negazione della negazione, in cui consiste il concreto tramonto del nichilismo universale e dunque all'avvento "pasquale" della terra che salva e libera dal (necessario *riapparire* – in "carne ed ossa" – del) "venerdì santo" del dolore/errore/orrore della totalità dell'umano<sup>47</sup>. Destino, si ribadisca, che *già da sempre* appartiene all'apparire infinito del Tutto, e che perciò non incomincia *a essere*, ma ad apparire: «Io, come apparire del destino, ero già da sempre dispiegato quando io, come esser "uomo", sono sopraggiunto»<sup>48</sup> (Con la precisazione che a tale dispiego nell'apparire infinito del Tutto – come tale non mancante di nulla –, appartiene questo *stesso* mio "umano" *sopraggiungere*, unitamente al suo apparire: ciò che qui e ora, in forma finita, via via appare).

Venendo invece alla salvezza in orizzonte giudaico-cristiano, C. Scilironi mette opportunamente in luce che

la letteratura veterotestamentaria consente di distinguere abbastanza agevolmente due prospettive soteriologiche, l'una di tradizione sacerdotale, l'altra di tradizione sapienziale. Per la prima si ha sostanzialmente un *moralismo*, che pone al centro l'idea di retribuzione: l'uomo, posto dinanzi alle due vie del bene e del male, a seconda di quella lungo la quale si sarà incamminato, si vedrà garantita o meno la vita e il benessere. *Deuteronomio* 30, 15-20 è la *magna charta* di questa prospettiva, e il libro del *Siracide* ne è la più diffusa concretizzazione. Ma di contro a siffatta soteriologia, che ripone nell'uomo la causa ultima del destino

---

potrebbe forse tentare di sostenere, richiamando san Paolo, che la contraddizione della verità ("C") sta alla contraddizione della non verità ("normale") *come la tristezza di Dio sta alla tristezza del mondo* (cfr. *2Cor* 7, 10). Sulla contraddizione C, cfr. cap. V, nota 183.

<sup>46</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 506-7.

<sup>47</sup> Ed è chiaro che, *ri-apparendo* in uno, nel seno della terra che salva e libera, l'isolamento disperato e doloroso non è lo "stesso" rispetto al suo isolato e precedente apparire via via. Il che resta ben fermo, chiarendo tuttavia che la differenza non riguarda il contenuto, che, in quanto tale è l'identico che riappare come tale (dunque come un "divenire"), ma solo il contesto in cui appare (il primo modo non è cioè diventato identico al secondo). Ciò che in sede di salvezza appare è dunque un *duplice* apparire: «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. Il dolore e la morte, l'orrore e l'errore (e l'errare) dell'isolamento, nel riapparire, appaiono sia nel loro volto trasfigurato, sia nel loro volto originario. Il volto originario appare nel volto trasfigurato dalla Gioia della terra che salva: l'infinità [stante che il sopraggiungere via via dell'isolamento si diffonde *sincronicamente*, come *traccia* di tale successione *diacronica*, negli *infiniti* cerchi del destino: cfr. *Testimoniando il destino*, "Seconda postilla al cap. XV", distinti come "cerchi del dolore" e "cerchi della gioia": cfr. *Storia, Gioia*, Parte seconda, cap. III] del volto originario della terra isolata e della morte appare nel volto infinitamente più infinito della Gioia che appare nella terra che salva» (*Testimoniando il destino*, cit., p. 182).

<sup>48</sup> E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 159. «L'uomo non è il viandante che va dall'oscurità alla luce: egli è il sole che già da sempre, senza che i prigionieri se ne avvedano, illumina la caverna della terra isolata con una luce diversa da quella da cui essi si credono illuminati – e quindi diversa anche dal "sole" della verità dell'Occidente: la luce diversa del destino che appare nei cerchi finiti del destino. (L'apparire infinito del destino è il Sole di tutti i soli di quei cerchi)» (*La morte e la terra*, cit., p. 138).



che lo riguarda, la tradizione sapienziale, mercé soprattutto i libri di *Giobbe* e di *Qohelet*, avanza una prospettiva affatto diversa, per la quale il riconoscimento dell'assoluta sovranità di Dio va in uno con l'impossibilità per l'uomo di ergersi a signore del proprio destino. Non è fuori luogo vedere nelle due prospettive il confliggere di moralismo ottimistico e pessimismo tragico, certo è che l'una istanza prelude alla declinazione legalistica della *Torah*, mentre l'altra appare orientata ad una prospettiva predestinazionistica. Quanto a Paolo, egli non fa che radicalizzare l'orientamento predestinazionistico, e lo fa saldando *in toto* la salvezza a Dio, togliendo cioè ogni possibile traccia di autoreddenzione. Nella letteratura paolina la legge [...] non è negata *in quanto tale*, ma in quanto *intesa* come fonte di salvezza. Il problema rispetto all'ebraismo, non è la superiorità *simpliciter* della legge, ma l'interpretazione della sua essenzialità in termini non soteriologici. Che è quanto dire che il mistero della giustizia e della misericordia di Dio non può essere ridotto alla strettoia della volontà dell'uomo<sup>49</sup>

Ebbene, vorremo rilevare in merito che le due prospettive soteriologiche si contrappongono *relativamente*: il predestinazionismo, infatti – non diversamente, *mutatis mutandis*, dal determinismo spinoziano – non è mai tale (in Paolo e altrove), da non lasciare spazio – piccolo che sia per quantità, ma per qualità decisivo – alla “libertà” (=contingenza del decidere), dunque alla logica retributiva dell'altra prospettiva. Si aggiunga infatti (il tema è anticipato in nota 8) che la tradizionale contrapposizione tra fede e opere (*pístis-érga*) non vede che “opera” è il genere, di cui la “fede” è individuazione, giacché in quanto “atto” – atto di fede –, è un'opera specifica intesa come “liberamente” prestata. La contrapposizione non esiste dunque fra *érga* e *pístis*, ma fra *érga* e quello speciale *érgon* in cui consiste la *pístis* in Cristo: «In Cristo, infatti, né la circoncisione né l'incirconcisione hanno alcun effetto, ma la fede *operante* [corsivo ns.] nella carità» (*Gal 5, 6*). Salvo che si voglia dire (ciò che non è di san Paolo) che nulla appartiene autonomamente all'uomo – senza residui negato dunque come *imperium in impero* (ma sarebbe ancora cristianesimo?) –, e cioè che l'uomo non sia *in alcun modo* autonomo, dunque dotato di libera scelta decisionale, volontaria<sup>50</sup>.

Gli è però che il cristianesimo (e lo stesso giudaismo veterotestamentario) sta con Cartesio, per il quale, se Dio è sostanza, in qualche modo (ridotto) può dirsi tale anche l'uomo (*nihil certius* del libero arbitrio, dice Cartesio<sup>51</sup>). Al contrario, almeno in via ufficiale, secondo Spinoza, il quale, per altro – dicevamo in nota 19 –, nega bensì esplicitamente che l'uomo sia sostanza, ma poi scrive un'*Etica* proprio presupponendo il contrario (ripetendo la lezione degli Stoici, i quali apertamente sostengono che *tutto* accade necessariamente, *salvo* che l'uomo può liberamente aderire o meno a tale verità). (Diciamo di passata: potenza del nichilismo e della contingenza, sua coerenza ultima: la morte di ogni verità eterna includendo infatti necessariamente anche ogni forma di determinismo o fatalismo. E forse che il mistico che dice *fiat voluntas Tua* – oppure: è fatta la Tua volontà, in cielo e in terra *cioè ovunque* –, pensa che questo stesso dire *non* sia “suo” ma di Dio?).

Intendiamo cioè sostenere in ultimo – in tal modo integrando quanto detto circa il rapporto (dialettico) fra legge e fede (§ prec.) – che, rimossa la logica dell'interpretazione legalistica della legge, cioè a dire della prestazione conforma alla legge come autogiustificazione, dunque ingiustizia,

---

<sup>49</sup> *San Paolo filosofo*, cit., pp. 28-9. Di seguito aggiunge: «Ma lo stesso va detto anche per quanto riguarda i Greci: pure in questo caso non si tratta di negare *simpliciter* la sapienza di questo mondo, ma di negarne la pretesa soteriologica. Né la ragione né la volontà: né il *lógos* né la legge, né Atene né Gerusalemme, hanno potere salvifico: la salvezza viene solo dall'alto per imperscrutabile giudizio di Dio e secondo la modalità che egli decreta» (*ibid.* p. 29).

<sup>50</sup> «L'io empirico – scrive Severino in merito – può certamente *credere* di essere il padrone delle proprie azioni e quindi anche del proprio linguaggio, ma crede l'impossibile (e ogni creduto, in quanto tale, è un impossibile, sì che il contenuto positivo in cui si crede è il positivo significare del nulla). Come l'io empirico è un eterno che sopraggiunge nella terra isolata, così anche le azioni e il dire dell'io empirico [...] sono degli eterni che sopraggiungono in essa. Sono azioni *dell'io* empirico, nel senso che il loro apparire implica l'apparire della fede, in cui l'io empirico consiste, di essere una forza capace di trasformare la terra [...] Che si capisca veramente ciò che si fa (*verum ipsum factum*) non è verità (è negazione del destino della verità)» (*La morte e la terra*, p. 138).

<sup>51</sup> Sant'Agostino: «Dio [...], per le cui leggi l'arbitrio dell'anima è libero, e, con criteri necessari e definitivi in ogni cosa, si distribuiscono premi ai buoni e castighi ai cattivi» (*Soliloqui*, trad. it. a cura di O. Grassi, Bompiani, Milano 2017, p. 11).

non è con ciò senz'altro rimossa la logica della retribuzione – che ha il suo cuore in *Deuteronomio* 30, 15-20 – e cioè, dopo il sacrificio di Cristo, della prestazione conforme alla legge *della fede* (e delle opere che ne conseguono), per essere giustificati da Dio e dunque salvati. E forse che le Lettere di Paolo non abbondano – accanto alla fortissima linea *predestinazionistica* – di un altrettanto intensa attività parenetica, fatta di continui incitamenti? Implicanti come tali l'”opera” consistente in un libero atto di fede e conseguenti libere opere. Al punto (*2Tes* 1, 8-9) da sconfessare totalmente ogni predestinazionismo nel sostenere in pieno la logica retributiva, esasperata in termini di esplicita «vendetta» da parte di Gesù Cristo «su quanti non vogliono riconoscere Iddio né ubbidire al vangelo del Signore nostro Gesù. Costoro saranno puniti con una pena eterna, lontani dalla faccia del Signore e dallo splendore della sua potenza». (La seconda parte di *Efesini*, per fare un esempio, non consiste infatti d'altro. In radicale contrasto con la prima in cui si esprime l'esatto opposto). In evidente opposizione a *2Tessalonesi* appena citata, ecco che nel finale dell'*Apocalisse*, l'idea della predestinazione appare totale: «Entrerà soltanto chi sta scritto nel libro della vita dell'Agnello»: 21, 27).

Si ha un bel dire cioè che «dalla croce pende la Torà, che il peccato ha interpretato come via autonoma alla vita e di cui ha abusato», che «la prestazione autonoma non raggiunge mai il proprio obiettivo [di giustizia e di vita]»<sup>52</sup> e che, di contro a ciò, Cristo ha insegnato il rinnegamento di sé; inteso tuttavia – diciamo noi – come *auto-rinnegamento*, nel senso che non dipende a sua volta da Dio (predestinazione a 360°), ma *esclusivamente da me*, configurandosi perciò, daccapo, come prestazione autonoma. Bisognerà allora correggere la tesi di Schlier appena citata: la prestazione autonoma – certo: *relativamente* autonoma e, soprattutto, *sulla base del sacrificio di Cristo* – raggiunge sì l'autentico obiettivo di salvezza attraverso la legge (della fede in Cristo). Restando aperta la possibilità – sulla stessa base di relativa autonomia, mai eliminata – di intendere il *mio* atto con la falsa umiltà di chi, convinto di aver fatto il bene, più o meno consapevolmente si sente in credito con Dio, in tal guisa trovandosi sulla via opposta rispetto a quella su cui crede di essere (volontà di potenza ipocritamente mascherata: Nietzsche). E come la vecchia legge non preordina necessariamente al peccato e alla perdizione, nella misura in cui sia assunta non come strumento di orgogliosa autogiustificazione, ma di dipendenza e riconoscenza verso Dio (così si chiude, ad esempio, il dramma di Giobbe), analogamente la nuova (la legge *della fede*) non necessariamente salva e libera, nella misura in cui sia assunta in chiave di presuntuosa autocelebrazione e autonomia. La differenza, in questo senso, non sta fra i due *contenuti* (legge e fede), ma nelle *intenzioni* di chi si rivolge loro. (Una convergenza, questa tra legge e fede, che il profondo insegnamento di Gesù all'autorinnegamento – unitamente, anzitutto, al suo sacrificio, *senza il quale le porte della salvezza resterebbero chiuse* – non può cancellare del tutto, eliminando quel pilastro della morale che è il *liberum arbitrium*, non mai negato completamente neppure nelle forme più radicali del protestantesimo: Wycliff, Huss, ad esempio, prima di Lutero).

In forza della Croce, la salvezza di ogni uomo è *possibile*, dipendendo essa, almeno per i cattolici, anche – e siamo appunto daccapo – dal libero arbitrio. La via della legge dunque non è via di perdizione più di quanto lo sia (lo possa essere) la via della fede o questa (in quanto tale, a prescindere dal sacrificio di Cristo onde le porte del Paradiso sono oggettivamente riaperte) non è più via di libertà e salvezza rispetto a quella. *Unilaterale* ci appare dunque la tesi di Schlier, secondo cui «ora [con il sacrificio di Cristo] la via della legge, che è in verità la via verso la perdizione di sé e la prigionia di sé, verso il peccato e la morte, perché è la via dell'autoaffermazione mediante l'ingiustizia e l'autogiustizia, questa apparente via alla salvezza è smascherata in quanto tale, e ad essa viene posto un termine»<sup>53</sup>. O la tesi ci appare valida, solo in quanto riferita alla *nuova condizione oggettiva* della salvezza, data dal sacrificio di Cristo; ma non quanto alla complementare condizione *soggettiva*,

<sup>52</sup> H. Schlier, *op. cit.*, p. 143.

<sup>53</sup> *Ivi*. Anche se poi ammette che un grave impedimento alla diffusione della parola di Dio potrebbe stare nel fatto che chi predica l'evangelo faccia «valere le proprie capacità retoriche o filosofiche, o persino la propria superiorità spirituale», ponendosi nella condizione di chi «si gloria delle proprie sofferenze e imprese», (*op. cit.*, pp. 179-80), in tal guisa strumentalizzando la fede (come poteva essere per la legge), in chiave di autocelebrazione e ingiustizia.

esposta, sostanzialmente come prima, all'illusione (tentazione, autoinganno) che, sulla base della *mia* prestazione, io possa in qualche modo, più o meno consapevolmente, pretendere la salvezza. (Senza arrivare a tanto, non è forse il rischio di una qualche forma di troppo zelante protagonismo "cristiano", che Paolo addita, nella prima parte di *ICor*, come ciò che va assolutamente evitato – «affinché [...] non continuiate a gonfiarvi in favore dell'uno contro l'altro»: 4, 6 –, giacché l'ὄπιό τοῦ θεοῦ (=“da Dio!”) è l'autentico imperativo categorico evangelico? «Chi si gloria, si glori nel Signore!»: 1, 31)<sup>54</sup>.

È vero infatti che Gesù afferma che «nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (*Gv* 6, 44) – che non cercheremmo la verità, se questa non ci avesse già trovati, dirà Agostino –; ma poi, non diversamente dagli stoici (e da Spinoza che li ripete), resta un “porto franco” di “libertà” per cui si dà per scontato che siamo pur noi – esclusivamente, autonomamente noi – a dare o non dare liberamente l'assenso alla chiamata: ciò che viene inteso come *decisivo* per la nostra salvezza: solo chi non avrà esitato nel proprio cuore sarà salvato (cfr. *Mc* 16, 16-17: *Qui crediderit salvus erit: qui vero non crediderit condemnabitur*): l'opera (l'atto) di fede, autonomamente prestata, salva. E Paolo: «se tu professerai con la tua bocca Gesù come Signore [un atto libero che è *in toto* rimesso a ciascuno di noi, non ci si sogna nemmeno di supporre che sia Dio stesso a proferirlo mediante la mia bocca], e crederai nel tuo cuore che Dio lo ha resuscitato da morte, sarai salvo» (*Rm* 10, 9). Sia pure cioè, e daccapo, che «non sei tu a sostenere la radice, ma è la radice che sostiene te» (*Rm* 11, 20), tuttavia non sino al punto dal non esser l'“uomo” altro che un “modo” della radice stessa, in guisa che tutto ciò che accade sia l'accadere della (volontà esclusiva) della Radice (ciò che pur si dice recitando il *Padre nostro*, senza rendersene davvero conto: “come in cielo così in terra”: cioè, *dovunque*). Ancora: sia pure che «vivo, però non più io, ma vive in me Cristo» (*Gal* 2, 20), ma appunto: “in me”, onde anche me ne distinguo e non già come una qualsiasi cosa del mondo, che ha pur in sé traccia di Dio senza esser a sua volta Dio, ma come centro di coscienza e di volontà – che dunque non è *simpliciter* di Dio (in tal modo trovandosi involontariamente a sostenere un *dualismo* che ha per conseguenza la finitezza di Dio, dunque la sua inesistenza)<sup>55</sup>.

“Tutto” sarà pur fatto da Dio, ma non le *mie* opere di fede (al plurale, ché la fede devesi rinnovare costantemente). (Oltre, naturalmente, alle mie azioni empiriche quotidiane, di cui sono io – lo si crede evidentissimo – che ne sono l'autore). Sono chiamato? Sia: ma il sì o il no è cosa *mia*, mia “opera” – di cui allora, non diversamente da prima, potrò eventualmente vantarmi dinanzi a Dio, avanzando (coscientemente o inconscientemente) le “vecchie”, ma poi anche sempre nuove, pretese di giustificazione. Rinunciare a questo “minimo” (per quantità) – che per la sua decisività (=per qualità) è un *massimo* – significa rinunciare all'“uomo”, che è dire a una consolidata antropologia (errata). Ed è altamente sintomatico che tutti i sostenitori del carattere “necessario” del diventar altro – gli stoici, Spinoza, a suo modo Hegel; come i cristiani nella misura del loro predestinazionismo («Dio ha preordinato prima dei tempi per la vostra gloria»: *ICor* 2, 7) – non vi rinuncino affatto! (Kant ha ragione: il libero arbitrio non è un “constatabile”; tuttavia – nel suo antimetafisicismo *metafisico*! – non vede che è

---

<sup>54</sup> Fermo restando che, ancorché *nel Signore*, si dà per scontato che sia pur sempre *io* che, per libera scelta, mi glorio (non lo stesso Signore) – e così il problema del rischio di eccesso di zelo *umanistico* è solo spostato (inevitabilmente spostato, stante il riconoscimento all'uomo del *liberum voluntatis arbitrium*, con tutte le aporie che questo implica). (Formidabile comunque il presagio di destino – si ponga al posto di “Cristo” l'*apparire finito del destino* e di “Dio” l'*apparire infinito del Tutto concreto* – nel passo che chiude gli amorevoli rimproveri ai fratelli di Corinto, ai quali, dopo aver posto condizioni e limiti al loro fervore, è reso noto in che consiste l'apertura illimitata all'autentico Incondizionato: «... perché tutto è vostro [...] e il mondo, e la vita, e la morte, e il presente, e il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio»: *ICor* 3, 21-23).

<sup>55</sup> Nella prospettiva di san Paolo, «il Vangelo [...] si propone con tutta verità alla coscienza dell'uomo di ogni tempo, perché si ponga in ascolto. Il dinamismo dell'ascolto può trasformarsi in decisione di fede o in rifiuto. In tal senso il Vangelo annunciato diventa una frontiera, un passaggio cruciale dell'uomo nell'esercizio della sua libertà. È questo il “banco di prova” della missione paolina: l'invito a maturare una decisione per il “sì” o per il “no”. L'uomo che dice “sì” si apre al Vangelo e tale apertura inaugura il processo personale e comunitario della fede» (G. De Virgilio, *Paolo di Tarso e il suo epistolario*, cit., p. 172). (D'altra parte, stiamo per dire poco dopo, si tratta di un “sì” che lascia del tutto intatta la forza del complementare e insuperabile “no”, dunque di uno *strappo* alla verità – comunque fallimentare).

deducibile sulla base della morte dell'*epistème* e di Dio, dedotta a sua volta sulla base della fede nel diventar nulla e da nulla).

S'è detto della fede cristiana – interna all'isolamento in quanto fede originaria nel diventar altro ontologicamente inteso: diventar nulla e da nulla – come ciò senza di cui non ci può esser salvezza.

Senza dilungarci sul tema cardine costituito dalla *fede* (cristiana anzitutto, ma non esclusivamente, dunque *qualsiasi* fede) su cui Severino è intervenuto in modo ultimamente chiarificatore parecchie volte<sup>56</sup>, accenniamo quanto meno alla questione basilare. E cioè: *se e poiché*, per Gesù come per Paolo, «la salvezza richiede che la fede riesca ad aprirsi e a liberarsi dal dubbio, sia pure per un istante; un lampo nella notte: ma in quel lampo la notte deve svanire e il dubbio dissolversi»<sup>57</sup>, allora si sta richiedendo l'*impossibile* e nessuno sarà salvato. Stante infatti la profonda e rigorosa definizione da parte dell'estensore della *Lettera agli Ebrei*, la fede è «l'argomento delle realtà che non si vedono» (11, 2): *argumentum non apparentium*, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Che dunque *non* appaiono né ai sensi né all'intelletto (si tratta anzitutto dell'esser Dio da parte di Gesù Cristo). Ove in tale “non” abita necessariamente il dubbio (riguardo al *non* apparire), in quanto appartenente costitutivamente alla fede. Sì che non ci può essere quel momento eccezionale in cui la fede, libera dal dubbio non sia più... fede. No, perché sarebbe appunto “visione” – ciò che sarà in cielo, non qui sulla terra. Segue che la “fermezza” dell'assenso per fede – ciò che vale per ogni fede, naturalmente – è essenzialmente *inferma*. Donde l'espedito, tendenzialmente inconscio, con cui si separa (si *tenta* di separare) la fede dal dubbio, avendo parole solo per la prima e tacendo il secondo che, rimosso, non perciò è annullato (=come se non ci sia significa infatti che c'è!). In tal guisa attribuendo alla fede (*fides qua*) e al suo contenuto (*fides quae*) i tratti, ereditati dalla filosofia greca, della verità *incontrovertibile*. Dunque assumendo e trattando il controvertibile come incontrovertibile, il buio, come luce<sup>58</sup>. Una *contraddizione*, dunque, la fede, *che riesce a vivere* solo in forza della separazione citata, onde non apparire a se stessa come essenzialmente claudicante e dubbia, in modo che l'*agnosticismo* – per fermarci a questo livello – si riveli, fatalmente, la sua coerenza e onestà intellettuale (=equipotenza del sì e del no – cfr. nota 55 –, di cui il dubbio è appunto l'apparire). «Chi crede, “vuole” che ciò in cui egli crede sia “verità”. Ma proprio perché “si vuole” che ciò che sta dinanzi sia verità, la verità non sta dinanzi. E il dubitare è appunto l'incapacità, di ciò che sta dinanzi, a mostrarsi come verità. In questo senso, la fede non può dar gioia; appunto perché il credente non ha dinanzi la verità, ma ciò che egli crede sia tale»<sup>59</sup>.

Movenza equivoca, dunque, quella di Schlier, quando scrive, secondo l'espedito solito, che «lo Spirito ci concede la γνῶσις, la “conoscenza”»<sup>60</sup>: giuste le virgolette, visto che tale “conoscenza” non è che fede, come è fede che ci venga donata dallo Spirito – infatti, senza le virgolette significherebbe che il cristianesimo è ridotto a “gnosi”, con buona pace della dimensione soprannaturale. Ma allora,

---

<sup>56</sup> Citiamo almeno tre luoghi della sua Opera: in *Essenza del nichilismo*, cit., si veda il capitolo “Risposta alla chiesa, II-III, pp. 326-39; *Gli abitatori del tempo*, cit., cap. IV e *Pensieri sul cristianesimo*, cit., capp. VII-XVI.

<sup>57</sup> E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 148. In generale: «l'oscillazione tra la fede (ogni fede) e il dubbio è un'apparenza, o è l'aspetto più esterno del loro rapporto, perché nemmeno per un istante la fede riesce ad esistere come pura fede liberata dal dubbio» (E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 172).

<sup>58</sup> La stessa tommasiana “armonia di ragione e fede” è un atto di fede (dunque alcunché di dubbio), ma la Chiesa evita di considerarlo, al tempo stesso non riconoscendolo come atto di ragione. Sì che «l'atteggiamento della Chiesa risulta da una doppia incoerenza: 1) si lascia che di fatto funzioni come “verità naturale” ciò che in realtà è soltanto un atto di fede; 2) si evita di qualificare come “verità naturale” ciò che di fatto si lascia funzionare come “verità naturale”. In questo modo, la dottrina della Chiesa è, insieme, “fideismo” e “gnosi”» (*Essenza del nichilismo*, cit., p. 336).

<sup>59</sup> E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 172. Con san Paolo, Schlier afferma che «la fede ha come fondamento il *kérygma* dello Spirito» (*op. cit.*, p. 162), non avvedendosi che l'affermazione secondo cui la fede ha a proprio fondamento ciò (lo Spirito di Dio) è a sua volta... una fede. Sì che ci si trova a dire che la fede ha per fondamento se stessa – essendo dunque alcunché di dubitabile. In tal modo ribadendo (se si ha a cuore anzitutto la verità e l'onesta intellettuale) che a fondamento della fede sta – per fermarci qui – l'*agnosticismo*. Ogni “credente” che dica sì o no, anche sta dicendo, con la stessa forza, no e sì. Dunque *in verità* (e sempre per fermarci qui) dice sempre *non so*. (Giacché dinanzi al “diventar nulla”, la risposta coerente, intellettualmente onesta e – all'interno della convinzione nichilistica del divenire – a sua volta *non* di fede, è No!).

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 162.

se e poiché non è che fede (non: conoscenza), la presunta *gioia* nella sofferenza – cfr. *ITs* 1, 6 – è falsa<sup>61</sup>.

*NOTA: Sulla morte in quanto cosa creata*

Fra le tante cose create, san Paolo (*Rm* 8, 37-39) mette anche la “morte”, cioè l’“evidente” diventar nulla: il divenire (di cui morte e vita – non essere ed essere – sono le due facce).

Impossibile in merito non rilevare che la “morte”, in quanto *diventar nulla* (ché di questo si tratta ovviamente), intesa come oggetto di “creazione”, è un concetto immediatamente autocontraddittorio, perciò impossibile, stante che la “creazione” *la presuppone* (lo stesso che vale per “vita” o per “mondo”, intesi come diventar altro: il divenire non può infatti incominciare stante che *l’incominciare*, che è un divenire, lo presuppone – esistendo allora già prima di esistere). Essendo infatti la morte, cioè il diventar nulla, un *costitutivo* della “creazione” (che facendo esser qualcosa, annienta – fa non essere, fa morire – qualcos’altro), segue che la creazione non può creare *ciò senza di cui* non sarebbe. *In quanto creatore* (che sia per libertà o necessità qui non importa), Dio ha già in sé la “morte” (un creatore è annientatore): *gli appartiene* (per libertà o necessità qui, daccapo, non conta), come essenziale costituente; perciò non può crearla più di quanto possa crear se stesso creatore. Creare la morte (la vita, il mondo, il divenire) significa *creare il creare*. Ma allora il creare c’è già prima di esser creato, preesiste, nel generare, al suo generarsi e, non essendo generabile, è *eterno*. Eternità del divenire! Che se da un lato non può essere un atto trascendente, già da sempre realizzato (esisterebbe il Divenire senza nulla che effettivamente diviene: una “legge” che smentisce se stessa), dall’altro non può essere il creare *di un Dio* eterno, cioè di un Ente *toto genere* altro dal creare/divenire, esterno ed estraneo perciò rispetto all’altro suo lato: si tratterebbe infatti, nel suo complesso, di una (impossibile) sintesi fra *contraddittori* – come tali escludentisi a vicenda. E dunque: se è Dio non crea, se crea non è Dio: *è il Divenire* – eterno e permanente creatore trascendentale di sé, attraverso gli infiniti contenuti empirici suoi (oscillanti, come tali, fra l’essere e il non essere). Ove appunto Vita e Morte, eterne nella loro originaria unità *in quanto Divenire* – sintesi *trascendentale* di essere e non-essere: l’unico modo coerente in cui il divenire può preesistere senza contraddizione al suo stesso generarsi –, si producono come vita e morte *empirico-temporali* delle cose del mondo. (Gentile l’aveva ben visto: «Il trascendentale è *lo stesso* [corsivo ns.] mondo empirico assolutamente pensato»<sup>62</sup>; «L’esperienza storica è sempre *la stessa* [corsivo ns.] esperienza pura»<sup>63</sup>).

Quanto all’*annientamento* degli essenti, se si ritiene in sede cristiana che in fondo *niente si annienta*, sarà dunque necessario chiarire che se Dio non lo consente, significa allora che *tutto è eterno* e Dio non esiste (come Signore del diventar altro); se invece lo consente, allora – posto che qualcosa esce e torna nel nulla – segue necessariamente *che tutto esce e torna nel nulla* e, anche in questo caso, Dio non esiste, e tutto è caso<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Quanto più candidamente e tragicamente onesta santa Teresa di Lisieux, quando nel suo straordinario e unico libro, scrive questo passo davvero stupefacente: «Quando canto la felicità del cielo, l’eterno possesso di Dio, non provo alcuna gioia, perché canto semplicemente ciò che VOGLIO CREDERE» (*Storia di un’anima*, a cura di S. Torelli e A. Palazzini, Ancora, Milano 1993, p. 282). Un vertice ineguagliato e senza paragoni – in seno alla cristianità – di auto-chiarificazione teoretica circa il senso proprio della fede (che del resto non fa che rendere esplicito il passo di *Eb* 11, 2, già di suo perfetto). (Un ultimo rilievo, col quale rinviamo al prossimo capitolo: se la sofferenza fosse evidentemente *vera* – se cioè *vedessimo con verità* il diventar nulla di ciò che ci sta a cuore – nessuna gioia sarebbe possibile, giacché se invece questa fosse, come si vuole, *vera e reale*, allora quella, anziché “evidente”, sarebbe necessariamente *apparente*)

<sup>62</sup> *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., II, p. 138.

<sup>63</sup> *Genesi e struttura della società*, cit., p. 185.

<sup>64</sup> Ecco un perspicuo esempio di contraddizione/presagio (del destino) in cui consiste il cristianesimo: «Dio, che non lasci perire neppure ciò che di per sé si corrompe» (sant’Agostino, *Soliloqui*, cit., p. 3; «nemmeno un capello del vostro capo

Si rilevi ulteriormente in sede cristiana che la potenza del peccato – non diversamente da quanto si dice nello scritto filosofico più antico, il frammento di Anassimandro – «è apparente non come accadimento ma in relazione all’esito dei suoi propositi»<sup>65</sup>, nel senso cioè che è l’immancabilità della punizione che rende temporanea, e *in questo senso* “apparente” la violazione dell’Ordinamento divino – per altro, in questo frattempo, *effettiva e riuscita*.

Un’altra contraddizione che ci conduce a un confronto serrato fra cristianesimo e destino, per mostrare che la incomparabile grandezza di quello (rispetto alle altre sapienze della terra isolata dal destino) non può tuttavia aspirare ad essere più di un, sia pur formidabile (ancorché in sé autocontraddittorio), *presagio* di verità (=eternità di tutte le cose). Ci limitiamo qui al seguente rilievo: è forse cristianamente apparente il diventar nulla di qualcosa? No, certo: sant’Agostino e san Tommaso (per dir solo di loro) fondano proprio su questa “evidenza indiscutibile” la dimostrazione dell’esistenza di Dio (e l’“argomento” *a priori* di sant’Anselmo, proprio il diventar nulla presuppone come indubitabile, laddove ravvisa come perfetto, cui appartiene necessariamente l’esistenza, *solo* Dio). La stessa resurrezione dei morti presuppone che il corpo terreno si annienti definitivamente, proprio nella misura in cui risorge come “spirituale”. Ma allora il potere del diventar nulla (della morte – e correlativamente della creazione, che è, insieme, annientamento) non è affatto apparente, ma *reale*; e, contrariamente alle intenzioni *pur presaghe* di sant’Agostino, il “male” – il (far) diventar nulla – è ben “qualcosa”: *è essere*, non mero non-essere! Con tutte le conseguenze che necessariamente ne seguono. Giacché anzitutto l’uscire e il tornare nel nulla – in quanto (creduto) vero e reale – implica necessariamente che nessun Dio esista, rendendo altrimenti quello pura apparenza e irrealtà (giacché, posto Dio, tutto, già da sempre, gli è presente: nulla gli sfugge in quanto ormai nulla, nulla lo sorprende in quanto ancor nulla). Così però, *cancellato* il nulla del passato e del futuro, è cancellato proprio quel divenire che per il cristiano – al seguito dell’ontologia greca, a partire dallo stesso Parmenide (che lo nega convinto tuttavia di *vederlo*) – è l’evidenza stessa: l’evidenza suprema: *praeterit figura huius mundi*, dice san Paolo, intendendo che il mondo di suo “passa”, cioè diventa nulla. Come sarà infatti mai possibile che la (creduta) evidenza innegabile del diventar nulla – l’evidenza del divenire così inteso («la morte, cioè l’annullamento della vita», dice come cosa ovvia sant’Agostino: *La città di Dio*, XIII, 10)<sup>66</sup> – trovi sbocco in un eterno *diverso* dal divenire stesso? (Restando all’interno del nichilismo, conseguendo un alto livello di coerenza, è necessario inferire che solo il Divenire – eterno – può creare, senza contraddizione, creando se stesso: *se crea non è Dio e se lo è non crea*). E, correlativamente – stante l’intimo parallelismo fra (evidenza del) divenire e (evidenza del) dolore –, come sarà mai possibile che la realtà del dolore, nella misura in cui, appunto, lo strazio del diventar nulla è vero e innegabile, sia la *via crucis* che sbocca nella beatitudine, cioè nel suo opposto contraddittorio? E infine: «se la morte è intesa come annientamento [...], come è

---

perirà»: *Lc* 21, 18). La stessa cosa dunque, che per se stessa diventa nulla, in Dio (non semplicemente come *idea*!) è invece eterna e dunque è e non è nulla, è e non è eterna. Giacché per sant’Agostino è tanto vero che diventa nulla (“evidenza” fenomenologica suprema del diventar altro), quanto che sia eterna (“evidenza” logico-metafisica dell’esistenza di Dio, *perfezionata* dirà san Tommaso – dalla fede in Gesù Cristo). E però, se *totalmente* eterna in Dio – e non cioè “idealmente” o comunque eterna “in qualche modo”, non *tout court* –, allora Dio non può averla creata (da suo nulla). La contraddizione è dunque doppia (ciò che intensifica il presagio): non solo la stessa cosa è e non è eterna, ma anche: se è intesa come eterna *simpliciter* in Dio, allora Dio, assunto come creatore («Dio, creatore dell’universo [...] Dio, che hai creato dal nulla questo mondo...»: *ivi*), anche non è creatore.

<sup>65</sup> E. Severino, *Dike*, cit., p. 58.

<sup>66</sup> «La verità rimane anche quando le cose vere scompaiono. Dunque la verità non è nelle cose che muoiono [...] Vi sono, dunque, realtà immortali [...] Ne consegue pertanto che sono vere solo le cose che sono immortali» (Agostino, *Soliloqui*, cit., p. 61). Ove è chiaro che “scomparire” e “morire” significano *diventar niente* e che perciò, dice Agostino – con Platone e anticipando Hegel –, devono dirsi “reali” solo le cose che non muoiono. Non fosse per il binomio – di matrice socratico-agostiniana – “*Grund der Seele-Gottheit*” (anima-Dio), Eckhart anticiperebbe invece Leopardi: «Un segno manifesto che l’uomo ha “lo spirito della sapienza” è che egli considera tutte le cose come un puro nulla. Chi può considerare qualche cosa come qualcosa [qui la follia, come per Leopardi, giunge *quasi* a smascherarsi da sola], in lui non c’è “lo spirito della sapienza [...] perché tutte le cose sono un puro nulla»; «tutte le creature sono un puro nulla»; le cose «sono fatte di nulla, sono e furono nulla» (*Le 64 prediche...*, cit., rispettivamente, pp. 469, 597, 697).

possibile che l'*annientamento* della morte [cfr. *2Cor* 15, 26] riesca ad essere la “vittoria” su di essa [e non piuttosto il suo paradossale trionfo]?»<sup>67</sup>. Cfr. cap. V.

---

<sup>67</sup> E. Severino, *Tramonto della politica*, cit., p. 137.





## IV

### BEATI PAUPERES SPIRITU QUIA IPSORUM EST REGNUM COELORUM

#### 1. LA FILOSOFIA COME IL VERO “DISTACCO”

Quando si parla di “distacco”, il pensiero corre in genere a Meister Eckhart (*Abgeschiedenheit, Gelassenheit*) oppure, *mutatis mutandis*, a Heidegger (che, del resto, a lungo ha meditato su Eckhart). In genere, concependolo in chiave più o meno “religiosa”, non si pensa affatto a collegare questo concetto alla nascita stessa della filosofia. A Eraclito anzitutto, che lo esprime per primo nel modo più potentemente esplicito nel fr. 50: οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας («non dando ascolto a me, ma al *lógos*...»). Come a dire che ciò che è ridicibile all’individuo (dando dunque ascolto proprio *a me*) non è che fede, opinione, congettura – come tale priva di quella cogente universalità che, sola, consente la differenza netta fra il testimone e il testimoniato e dunque di comprendere che, se è il caso d’esser grati al primo, la venerazione va senz’altro riferita al secondo (non più mio che tuo e proprio perciò mio e tuo, perché di tutti).

“Cogente universalità” è ancora troppo generico rispetto all’*intenzione* che accompagna la nascita della filosofia, quella cioè di rivolgersi all’Incontrovertibile verità. Ciò che non può essere negato nemmeno da un Dio – che per negarla dovrebbe negare la condizione stessa del proprio essere, stante che la filosofia nasce con l’ambizione di portare alla luce la verità della *totalità* senza residui dell’ente. *Epistème tés alētheias*: conoscenza incontrovertibile (forma) dell’incontrovertibile (contenuto). Sta qui il radicale iato rispetto al Mito. Che non è “favola”, ma il modo fondamentale con cui, dalle origini, il mortale cerca di rispondere alla pressione del “dolore” e della “morte”. E cioè all’angoscia per il *trasformarsi* delle cose del mondo, del loro “diventar altro”, in cui è ancora in incubazione il diventar nulla e da nulla (che ogni diventar altro o trasformazione necessariamente implica) e che la filosofia porta invece alla luce, in quanto evidenza fenomenologico-immediata, come primo tratto della verità innegabile. Ma la testimonianza offerta dai vari miti non si presenta in alcun modo come “innegabile”; ogni contenuto affermato, per suggestivo e profondo che sia, non riesce a (né tenta di) essere qualcosa di più che volontà o fede che le cose (sempre un campo parziale di cose) stiano in un certo modo. Il grande salto vero l’idea di un sapere innegabile, capace di mostrare un contenuto la cui negazione si ritorce contro la sua negazione (autonegazione della negazione dell’innegabile), riguarda appunto la filosofia. D’altra parte dolore e morte intesi come annientamento (rispettivamente: parziale e totale), per il loro volto atroce, richiedono un Riparo *vero*, che il Mito, per la sua essenziale dubitabilità, non è in grado di offrire.

Si capisce allora la ragione del “distacco” personale: nessuna interferenza individuale – psicologica, particolare, empirica – deve inquinare la pura forma di un sapere che si apre al puro contenuto universale e necessario della verità. Come tale *stante* al di sopra di ogni variazione di tempo, luogo, stili di vita, vicende storiche, anche le più rivoluzionarie... («A ciò che non tramonta, chi potrebbe mai restare nascosto?»): Eraclito, fr. 16).

Attribuendo questi tratti, ereditati dalla filosofia, al contenuto del Messaggio cristiano (attribuzione errata, che tratta la fede – *qua et quae* – come se fosse ragione, senza per altro qualificarla in tal modo, dovendo allora rinunciare alla grazia del sovrannaturale, che una volta invece ammesso richiede d’esser riconosciuto come fede: *qua et quae*: cfr. cap. III, note 58 e 59), Agostino chiude

coerentemente (in conseguenza dell'incoerenza appena detta) il suo capolavoro *La Trinità* in questo modo: «Signore Dio unico, Dio Trinità, qualunque cosa io abbia detto in questi libri [=capitoli] traendola da ciò che è tuo, la riconoscano anche i tuoi; se ne ho detta qualcuna traendola *da ciò che è mio* [corsivo ns.], perdonala tu e anche i tuoi. Amen».

Parecchi secoli dopo, un altro gigante del pensiero – questa volta senza incappare nel circolo vizioso dell'”armonia di ragione e fede”; e in ogni caso riferendoci alle *intenzioni* piuttosto che al risultato effettivo –, G. F. W. Hegel, avverte la necessità, filosofando, di «rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti, non intervenire con arbitrio o con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto»<sup>1</sup>.

Commentando questo passo, Franco Chiereghin (che si riferisce all'edizione Bompiani della *Fenomenologia*) scrive:

Se il soggetto deve sforzarsi di prendere una qualche iniziativa di fronte al contenuto del sapere, questa non consiste nell'operare attivamente su di esso e nel manipolarlo, ma, al contrario, l'unico sforzo che gli è richiesto è quello “di lasciar muovere il contenuto secondo la sua propria natura, cioè secondo il suo proprio sé, e di contemplare questo movimento” (...) Occorre quindi “lasciar essere” la “cosa stessa”, restituire il pensiero a un movimento non indotto dall'esterno, ma autogenerato e immanente: così facendo, non avremo bisogno “di applicare alla ricerca *nostre* idee e i *nostri* pensieri personali; al contrario, proprio lasciando tutto ciò da parte, otterremo di considerare la cosa come essa è *in sé e per sé*”. In definitiva, una volta che abbiamo tenuto a freno la naturale inclinazione a intrometterci coercitivamente dall'esterno sul movimento del pensiero, “non ci resta dunque altro atteggiamento che il puro stare a guardare”<sup>2</sup>

Quello che così sembra perfetto, mostra invece, a ben vedere – diremmo –, un grave inconveniente: negata ufficialmente ogni intromissione, resta tuttavia che il contenuto necessario ed eterno dell'*epistème tes alethèias* richiede, per manifestarsi, uno *sforzo* (“farsi da parte”, “lasciar essere”), come tale contingente, non necessario, meramente psicologico. Siamo condotti dunque al di fuori del filosofico, in un ambito che lo contraddice, non avendo nulla a che fare con esso, e di cui pure quello mostra di aver bisogno. *La necessità della verità dipende da un fatto contingente, da una libera decisione individuale!* Se cioè da un lato l'apparire della verità chiama necessariamente a sé – «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»<sup>3</sup> –; dall'altro, a quanto pare, questa stessa necessità, necessariamente mediata da una decisione libera, decade a contingenza. La quale, *se non ci fosse* (il che sarebbe ben possibile stante il suo carattere contingente, “libero”), la verità resterebbe implicita a se stessa, eternamente esterna ed estranea al pensiero, *onde l'idealismo ritratta se stesso*.

(Si aggiunga, secondo la lezione della testimonianza del destino – e così uscendo, in questa breve parentesi, dall'hegelismo e dalla persuasione che esista l'ente contingente –, che così isolata dal pensiero – dall'esser autocosciente –, essa sarebbe isolata dal proprio stesso esser identica a sé; l'esser sé richiedendo il pensiero, altrimenti non ci sarebbe che un essere, identico a sé solo *in sé*. In tal modo comunque apparendo, nel discorso *realistico* che stiamo ipotizzando, senza potersi costituire come negazione del non esser sé. Dunque *essendo e non essendo* verità).

---

<sup>1</sup> *Fenomenologia dello spirito*, I, cit. p. 60.

<sup>2</sup> F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carrocci, Roma 2012, p. 21. (Le citazioni dalla *Fenomenologia*, nell'edizione della Nuova Italia, si trovano, rispettivamente, alle pp. 49 e 75).

<sup>3</sup> *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 60.

Tornando a Hegel, se ne deduce la necessità della contingenza. Che così dedotta è necessaria, oppure, la necessità, implicandola, è essa contingente: la contingenza è necessità, la necessità è contingenza<sup>4</sup>.

Nel *Müssen* (metafisico) fondato sul *Sollen* (morale) – nella necessità fondata sulla contingenza (e viceversa) – si presenta, come diverse altre volte abbiamo rilevato, il Dialello hegeliano o circolo vizioso, da ravvisarsi per altro a carico di *ogni* forma di immanentismo (in cui eterno e tempo – contraddittori – si implicano necessariamente). (Il che non deve far pensare, lo diciamo in breve, all'esigenza di ritornare al trascendentismo, giacché è proprio per sfuggire alle aspre contraddizioni che lo caratterizzano che lo sostituisce l'immanentismo. Ciò non toglie che si passi da una contraddizione a un'altra, benché tuttavia quest'ultima più coerente, rispetto alle proprie premesse ontologiche di base: qui, la “necessità” – *inautentica*, dice il destino: non è cioè la necessità *del* destino, ma dell'errare – del passaggio<sup>5</sup>).

Si tratta, a questo punto, in perfetta analogia con il tema del parricidio platonico, rispetto al quale il “ritorno a Parmenide”<sup>6</sup> oltre a non essere un (contraddittorio) imperativo, non consiste nel ripristino dell'essere indeterminato parmenideo, rinunciando al passo innanzi platonico, ma anzi di riconoscere che le determinazioni dell'essere sono esse, tutte, nel differire fra loro, “essere” (quanto a questo identiche), onde di ciascuna va detto che non è non essere – dunque non lo può diventare. Ebbene, in analogia con tale radicale rovesciamento del “principio di non contraddizione” in funzione dell'autentico esser sé/non esser l'altro da sé, in cui consiste il destino (unitamente all'*apparire* di ogni esser sé), anche in questo caso, risolto con il parricidio autentico il divario fra enti eterni privilegiati (“signori”) e non eterni effimeri (“servi”), andrà detto che, sia pur riconosciuto eterno, l'esser mortale che appare nel cerchio del destino, in quanto individuo, non è la verità, sì anzi l'errare (l'eternità dell'errare non lo rende verità), dunque *non dando ascolto a lui* in quanto individuo con nome e cognome e cioè ai suoi erramenti privati, inevitabilmente coinvolti nella follia della terra isolata, ma a ciò che il destino (l'autentico *lógos*) in lui (nonostante lui) dice, testimoniando la verità dell'essere.

«Non è che, poiché è testimoniato da un io empirico, il destino non sia l'incontrovertibile, ma, poiché il destino è l'incontrovertibile – giacché la sua negazione è autonegazione –, il suo esser testimoniato da un io empirico non ne pregiudica l'incontrovertibilità»<sup>7</sup>. Anche perché non è l'io empirico *come tale*, che ne dà testimonianza, ma il destino stesso che lo avvolge e che si mostra sì stravolto nel linguaggio di cui l'io empirico è espressione e dal quale linguaggio è detto, *ma non sino al punto da non apparire come la negazione dell'autonegazione della sua negazione*. Così, *nella terra isolata*, l'idealista – Gentile, ad esempio –, *presagendo* la gran questione, rileva che non è mai l'io empirico l'attore, il soggetto – ché anzi è sempre oggetto –, bensì l'Io trascendentale: sia decadendo da sé negli errori dell'io empirico in cui si aliena e si contraddice, identificandosi; sia, all'opposto, filosoficamente, risalendo a sé e facendosi cosciente di sé, ma pur sempre in sintesi con la veste empirica che non l'abbandona, senza tuttavia esser intesa, come nel primo caso, come il vero sé dell'uomo; onde non l'Io diventa servo dell'io, ma l'io dell'Io.

---

<sup>4</sup> Si badi: *non* la contingenza è *necessaria* (abbiamo infatti detto “è necessità”, dunque la contingenza non è contingenza: è l'opposto di sé), giacché la tesi “la contingenza è necessaria” non è immediatamente contraddittoria, potendo dedursi che un certo contesto metafisico richieda *necessariamente* la contingenza (che sarebbe contingenza, non necessità, ancorché necessariamente esigita), mentre nel caso esaminato sopra, la contingenza *come tale* dovrebbe avere i tratti della necessità (i tratti di ciò che non è). (Laddove la reciproca non vale, la necessità non potendo esser richiesta *contingentemente* in nessun caso. Ulteriore prova, a ben vedere, *dell'impossibilità dell'inesistenza* della “verità” – come tale “necessaria” – anche in sede di nichilismo più radicale).

<sup>5</sup> Cfr. E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., Parte Prima.

<sup>6</sup> Cfr. E. Severino, “Ritornare a Parmenide”, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 19-61.

<sup>7</sup> E. Severino, *Educare al pensiero*, cit., p. 117.

In ogni caso, quel che volevamo dire è che il teorema di Eraclito (“non dando ascolto a me...”) non può valere se non dinanzi all’“incontrovertibile” – non già dunque in quanto affermato per fede (*qua et quae*), ma filosoficamente –, ancorché venga in chiaro in seguito, che le intenzioni *filosofiche*, pur tali e non di fede, hanno mancato il segno e che dunque la “filosofia”, senza saperlo, era a sua volta e nonostante tutto un mito, una fede (anzitutto fede nel diventar altro).

Questo significa che il “distacco”, espresso e vissuto nella fede, presuppone del tutto infondatamente – dunque dogmaticamente – che il *distaccante* sia un Io superiore; si tratti senz’altro di una sorta di *favilla Dei minor* in senso panenteistico<sup>8</sup>, oppure, del nostro illuminato esser «uomo interiore», di contro alla cecità del nostro esser “uomo esteriore”: cfr. *Rm* 4, 16: in ogni caso due forme di *fede*. Rivelandosi perciò un atto di cui è proprio l’“io” empirico – l’uomo naturale, “esteriore”: l’io psicologico – l’autentico protagonista. Ha scritto Vannini (che vede in Eckhart il vertice della filosofia): «Il sacrificio [il distacco] è sacrificio del piccolo, egoico sé: il sacrificatore sacrifica se stesso»<sup>9</sup>. Così espresso, e cioè senza precisare il diverso riferimento su cui ci si basa, l’asserto appare contraddittorio: il “distaccante” non può essere lo stesso “distaccato”. Tuttavia, diciamo, nella contraddizione si cela un prezioso lapsus, che viene incontro a ciò che stiamo sostenendo. Come espressione di fede e non di *epistème* e incontrovertibilità (l’essenza stessa della filosofia), dunque semplicemente e solamente di *volontà* (che le cose stiano nel modo *preferito*) – che è dire infondatezza, arbitrio, dogmatismo –, è proprio il deprecato piccolo “io” ad essere l’attore del distacco (*ma ridotto a un contenuto di fede, il lógos è tale solo a parole*). L’“altro” – il cosiddetto vero sé, l’Io grande – è un suo creduto/voluto in funzione del quale il piccolo “io” spera, suicidandosi nel distacco, di conseguire salvezza/potenza. Così proprio Tizio, in qualità di credente (il presunto “uomo nuovo” di Paolo), opera “virtuosamente” alla distruzione della propria evidenza dolorosa (l’immediatezza naturale dell’“uomo vecchio”), per qualcosa di meramente desiderato: *accetta di mettere a morte la propria evidente esistenza precaria per una non evidente esistenza non precaria*. Sintetizza E. Severino: «Anche quando l’uomo mistico [nell’abbandono più radicale] apre le braccia per lasciare che il divino entri in lui, egli ritiene che questa sua assoluta passività rispetto alla potenza divina sia il mezzo più efficace per diventare partecipe di questa potenza, rispetto alla quale impallidiscono tutte quelle mondane»<sup>10</sup>.

Se da una parte filosofi e mistici sono tutti d’accordo, come sembra, nell’affermare che *solo la verità può conoscere e amare la verità* (solo Dio può conoscere e amare Dio: «Ora è vero che Dio non viene conosciuto che da Dio»<sup>11</sup>) – «Soggetto della conoscenza di Dio può essere solo Dio stesso»,

<sup>8</sup> Nei suoi pensieri più radicali, per il cui “estremismo” Eckhart godrà dell’ammirazione degli idealisti e di Hegel in particolare, il grande domenicano, accusato di eresia, giunge addirittura ad oltrepassare il panentesimo (=Dio è immanente al mondo e all’uomo in particolare, che dunque, in quanto tale, è “divino”; tuttavia, insieme, trascendendolo infinitamente), nella misura in cui pone *non identità* (finita) e *differenza* (infinita), ma identità *simpliciter* fra l’essenza dell’uomo – l’“uomo nobile”, l’“uomo divino” – e Dio. Per fare un solo esempio fra i molti possibili: «Ma [l’espressione] “simile a lui [Dio]” indica qualcosa di estraneo e lontano, mentre tra Dio e l’uomo non v’è estraneità o lontananza. Perciò l’uomo non è simile a Dio, ma assolutamente identico e lo stesso che egli è, assolutamente» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 235). In tal guisa, come ben si può capire, «aprendo a una nuova concezione del Divino stesso, tale da mettere in crisi Chiesa e “cristianesimo”» (M. Vannini, *Introduzione a Eckhart*, cit., p. 25).

<sup>9</sup> *Mistica, psicologia, teologia*, cit. p. 72.

<sup>10</sup> *Il tramonto della politica*, cit., p. 227.

<sup>11</sup> Anonimo francofortese, *Teologia tedesca*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2008, p. 191. Il tema è più volte ribadito: pp. 71-3, 87, 191, 195, a confermare che qualcosa di differente dal vero o dal bene non può conoscere/amare il vero e il bene: sarebbe come dire che il non vero conosce il vero e che il non bene ama il bene: l’assurdo. (Diciamo d’acchito: ma l’assurdo non è tale rispetto al principio di non contraddizione? Che non va “rispettato” come tale *se non in quanto chi lo nega, nega quello stesso che afferma*. E non stabilisce esso, innanzitutto, l’*impossibilità* d’esser altro, dunque di diventar *identico* all’altro? Dunque l’innegabile eternità di ogni esser sé, di ogni significato, di ogni essente? Ma allora la formula “diventar Dio”, così cara ai mistici, non implica forse l’assurdo e cioè il diventar identico a nulla da parte dell’uomo? Il quale del resto è pur diventato Dio e dunque, essendolo diventato, l’uomo è Dio; per non dire che il nulla di Dio, in quel certo uomo – il suo esserlo in potenza è comunque il suo non esserlo in atto –, essendo diventato

scrive K. Barth, a commento di *1Cor 2, 10-11*<sup>12</sup>, giacché l'errore non può riconoscere il Vero (*pulsate et NON aperietur vobis*; ma poi: l'errore, come tale, nemmeno "bussa", nella misura in cui è persuaso di essere, lui, la verità)<sup>13</sup> –, dall'altra bisognerà pur "pesare" adeguatamente il concetto di "verità" – che oggi, senza renderci conto della formidabile ragione che preme alle nostre spalle, consideriamo con indifferenza, se non con fastidio.

Dai Greci in avanti (sino a Hegel, Marx e oltre) essa è intesa come l'immutabile Senso della totalità delle cose: definitivo, eterno, inviolabile. (Ma anche la "morte di Dio" è intesa da Nietzsche, unitamente a "superuomo", "volontà di potenza" ed "eterno ritorno dell'uguale", come verità definitiva – così come, per Leopardi, lo è l'insensato "circolo di produzione e distruzione di tutte le cose" e, per Gentile, l'Io trascendentale, che in tanto pensa in quanto produce quel che pensa, nulla avendo oltre di sé, in quanto eterna forma del Divenire).

Si può mettere in discussione l'esistenza della "verità" così intesa (come innegabile e immutabile)? Se non esistesse, sarebbe pur vero – eternamente vero – che non esiste, dunque esisterebbe. Un tema già chiarissimo al tempo di Socrate e dei Sofisti. Anche Agostino si rende esplicitamente conto che se si chiede: «E se la verità stessa venisse a mancare?», non si dovrebbe forse necessariamente rispondere che, nel caso, «non sarebbe forse vero che la verità è venuta a mancare? [...] Dunque la verità non viene a mancare in nessun modo»<sup>14</sup>. (Patetico il conferenziere relativista di turno che, già dicevamo, impegnato a celebrare il "movimento" e dunque a ridicolizzare il concetto di verità intesa come "stanno le cose", si impegna lui a chiarire come... *stanno*)

Quest'idea formidabile – la verità innegabile: in ogni tempo e luogo; anche da parte di Dio –, con cui l'uomo esce dal Mito millenario, ha compiuto un lungo viaggio, corrispondente al "mobile sostrato" (identico e differente) fondamentale della storia occidentale (e ormai del Pianeta). Altro che "sovrastruttura" rispetto a "fondi" più originari e immediati (Marx, Freud, sociologia, linguistica,

---

Dio, è Dio: triplice identità degli opposti: Tizio è (diventato) nulla), Tizio è (diventato) Dio; il nulla (di Dio in atto in Tizio) è (diventato) Dio in atto. In tal guisa, "diventar Dio", l'espressione più santa e nobile, si rivela un autentico nido di veleno e violenza).

<sup>12</sup> K. Barth, *La resurrezione dei morti*, trad. it. a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 17. Gli fa eco C. Scilironi: «il riconoscimento del *Kýrios*, cioè, propriamente, la conoscenza di Dio, può avere come soggetto solo Dio stesso. L'apriori teologico, l'*apò tū theū*, il "da Dio" (*1Cor 4, 5*) che regge tutte le cose, è ad un tempo principio ontologico e principio noetico. Solo il *nūs Christū* (*1Cor 2, 16*) è in grado di intenzionare il Signore, il *nūs Kyriū*» (*San Paolo filosofo*, cit. p. 47). Una delle tesi più radicali di san Paolo infatti, che, a suo modo, Eckhart (e non solo lui) non poteva non sposare, suona: «ἡμεῖς δὲ τοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (Or noi abbiamo la mente di Cristo)»: *1Cor 2, 16*. Tutto bene, diciamo, *salvo che siamo noi che, nell'atto stesso in cui, per fede, asseriamo ciò, ci perdiamo di vista come i registi che mettono in scena questo spettacolo*, per di più concependolo come verità innegabile. *Fingimus simulque credimus*, nell'atto stesso, per di più, in cui assumiamo tale credenza/creduto (*fides qua et quae*) come verità intangibile. (Solo Dio può parlare di Dio? Ma intanto *siamo noi* – per fede, dunque necessariamente *dubitando*: fr. Cap. III, nota 57 – a parlare di Dio e a farlo parlare: apparentemente "distaccati" e così "nullificati", non ne abbiamo già preso il posto? Non semplicemente Feuerbach, che non fonda quel che sostiene, esclusivamente "asserendo" a sua volta, ma Leopardi, Nietzsche e Gentile sono in grado di mostrare – non dando ascolto a loro, ma al *lógos-del-nichilismo* – il carattere "necessario" dell'inferenza decisiva, teologicamente negativa).

<sup>13</sup> «Il destino non è linguaggio e non è nemmeno il linguaggio che dice il destino: è l'apparire di se stesso. Questo apparire è il suo capirsi. Solo il destino può capire il destino. Nella sua essenza più profonda l'uomo è questo capirsi del destino» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 140. «Ascoltando il linguaggio che testimonia il destino, l'io della volontà che appartiene alla terra del cerchio originario – ossia il "mio esser io", che per altro è il portatore di quel linguaggio; e si sente vicino alla morte – *prova gioia* a sapere che l'istante della morte è l'imminenza della Gloria della Gioia. Lo viene a sapere non da sé, ma da ciò che il suo dire indica, cioè il destino – e il suo stesso voler dire non può essere un suo "prodotto", ma è destinato ad accadere. E anche questo il mio io "sa". Ma questa gioia provata è un equivoco. (E tuttavia è provata). Un equivoco in molti sensi [...] innanzitutto perché il "sapere" posseduto da un io è una fede [...] Tutto ciò che l'io della volontà ascolta e sa è il contenuto di una fede, ossia non è verità» (*ibid.*, p. 440). La felicità nella fede è impossibile, perché la fede implica necessariamente il dubbio, dunque il dubbio di esser felici, dunque non si è felici.

<sup>14</sup> *Soliloqui*, cit., p. 69. «La verità dura sempre [...] anche se la verità stessa finisse, sarebbe vero che il mondo e la verità sono finiti. Ma nulla è senza verità: dunque la verità non può assolutamente finire» (*ibid.*, p. 113).

neurofisiologia ecc.) – che, in quanto *veri*, ne sarebbero in ogni caso espressione (e la filosofia l'autocoscienza)!

Sulla stessa base della sua nascita, il “sottosuolo filosofico del nostro tempo” (Leopardi, Nietzsche e Gentile – ciascuno a suo modo) l'ha coerentemente ricondotta ormai al puro divenire: la “natura matrigna”, l’“eterno ritorno dell’uguale”, l’atto puro. In ogni caso, la cura di essa ha implicato e necessariamente implica “distacco” (morte dell’io empirico). Essa dice ancora e sempre: se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso... Ed è chiaro che “chi” la vuol seguire ne è già stato in qualche misura “toccato” – incomincia così, nel parallelismo fra logica ed etica (*duas eiusdem facies*), il distacco che il prigioniero cavernicolo esprime anzitutto ergendosi in piedi e *vedendo*, per la prima volta, i ceppi che lo incatenano (senza scambiarli più, se non per ghirlande di fiori, comunque, come si dice, con la “vita” – che, si sa, è così, che altro mai?). Un “chi”, sì è visto sopra, che non può essere “altro” dalla verità stessa<sup>15</sup>.

Ma appunto: *quid est veritas?*

Gli è però che le domande – *ogni* domanda, senza eccezione – non sono mai innocenti. Tanto meno le più radicali. Questa domanda, ad esempio, presuppone, se non che, in generale, la verità esista (dato che s’è appena sopra dimostrato la necessità del suo esistere), quanto meno, di essere... una domanda! Cioè di essere indubitabilmente quello che è e non un'altra cosa. Non solo: presuppone il proprio stesso apparire a sé (la propria autocoscienza), a sua volta immediatamente assunta come indubitabile. La domanda “che cos’è la verità?” presuppone dunque, alla radice, il destino della verità. Come a dire che il punto di partenza non consiste nel domandare (come la vuota retorica del nostro tempo ci vuole insegnare), ma nella verità stessa<sup>16</sup> nel suo nocciolo fondamentale: l’apparire dell’esser sé/non essere l’altro da sé: il destino della verità. Che il “principio di non contraddizione” in quanto inteso nella luce buia del diventar altro, sfigura essenzialmente, introducendo a un’incontrovertibilità malata, implicante “necessariamente” l’estendersi totale della malattia stessa: tutto è nulla, perché tutto è divenire: tutto è nulla tranne il diventar nulla. (Stiamo dicendo che anche all’interno del nichilismo ci si può render conto che il *primo* è la – l’idea della – “verità”: la risposta, non la domanda).

La “fatica” bimillenaria compiuta dal concetto per giungere a sé (Hegel), è in verità – stante che l’eterno, in quanto tale, è senza sforzo – la “fatica” e il dolore che l’Io trascendentale avverte nella propria appendice empirica, dovendo questa – che punta i gomiti e vuol esser protagonista sulla scena della vita – farsi da parte, restringersi, “morire”. Ecco, daccapo, il “distacco”. Al cospetto di quel “Dio” che è l’Idea – o il Comunismo per Marx, Arimane (o la Natura matrigna o la morte) per Leopardi; Dioniso per Nietzsche, oppure l’Io trascendentale-pura-forma per Gentile: «Negare se stessi. Morire. Immortalarsi, non restar attaccati a se stessi come l’ostrica allo scoglio»<sup>17</sup>. E in ultimo,

---

<sup>15</sup> Nella sua sconcertante, inattuale radicalità – nel cuore del suo sermone più abissale e certamente ultra-eretico: *Beati pauperes spiritu* – Eckhart lo perde di vista, quando scrive della necessità di *rendersi* uguali alla verità (cfr. *Sermoni tedeschi*, cit., p. 130). In tal guisa presupponendo un punto di partenza (del *movimento* che conduce al Vero), che sia esterno alla verità. Dunque non-verità. Donde l’impossibilità di conseguire mai la verità, giacché nell’errore non si potrà che errare; oppure, per assurdo, imbattendosi nel Vero, non si potrà che rifiutarlo – al modo che avendo la bocca amara si troverà amaro anche il nettare degli dèi.

<sup>16</sup> E ciò che in genere non si vede, quando si insegna che per Socrate è il *dubbio* il *primum movens*. Un’idea campata in aria: non si capisce infatti come mai se non si chiarisce che Socrate dubita – e insegna a dubitare – delle convinzioni etiche, religiose, politiche di cui pur si sente portatore (unitamente ai suoi concittadini) *sulla base* della nuova idea di verità *incontrovertibile* (per quanto alienata dalla convinzione previa del diventar altro). Solo alla luce di tale idea – vuota e formale che sia, ma rivoluzionaria nella sua radicalità inaudita e ignota al mito – che si può – che si deve! – dubitare di tutto, tutto mettere in questione per verificarne l’eventuale natura non pregiudiziale. (Cartesio avverte l’esigenza di “ricomincerà da capo”, sulla stessa base formale, reimpostando il gran tema in cornice di “fenomenismo” o di realismo fattosi immediatamente problematico).

<sup>17</sup> G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 157.

per tutti: il diventar nulla e da nulla assunto, sulla base della sua stessa evidenza fenomenologica, come l'unica ipostasi pensabile, l'unico assoluto legittimo. Quel che resta di "Dio".

E "distacco" estremo è infatti lo "studio matto e disperatissimo" di Leopardi (e, in conseguenza, le malattie che ne minano irreversibilmente il fisico ancor giovane); la tenebra, che travolge gli ultimi anni di Nietzsche («noi siamo soltanto [...] medium di poteri che ci sovrastano»; «la verità parla in me»<sup>18</sup>); il rischio consapevolmente addossatosi, nell'assumere una posizione di coerenza estrema aderendo alla RSI, che conduce a morte Gentile.

Il "martirio" (μάρτυς, testimone) di questi tre Maestri della follia raccoglie, in forma rigorizzata all'estremo, al termine della parabola nichilistica, l'evangelico *quaerite primum regnum Dei* (Mt 6, 33) o, se si vuole, ma è lo stesso, *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam, qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (*ibid.*, 16, 24-25).

Rigore della filosofia dell'isolamento dal destino: coerenza inevitabilmente errata alla radice, in cui la contraddizione di partenza (dai Greci, a salire sino a Hegel), proprio perché non tolta bensì anzi assolutizzata, mostra così di aver conseguito quella "perfetta" compattezza che conviene *all'esser sé del diventar altro* – e poiché il diventar altro implica necessariamente la persuasione dell'esser l'altro, al perfetto *esser sé dello stesso esser altro*.

## 2. "PAOLINISMO", DISTACCO E DESTINO

Nel suo celebre commento alla *I lettera ai Corinzi* di san Paolo – centrato sul capitolo 15, il cuore dell'intero Epistolario paolino: "La resurrezione dei morti" – K. Barth mette in luce la sostanza dell'ammonimento paterno di Paolo alla comunità cristiana di Corinto. Esso coinvolge i primi 14 capitoli della lettera, unificati proprio in questo e cioè nella critica (che in certo senso è anche autocritica) che Paolo muove a questa comunità cristiana, il cui «πρῶτον ψεῦδος, l'errore fondamentale [...] consiste, secondo Paolo, già nell'audacia, nella sicurezza e nell'entusiasmo della fede che anziché in Dio, essi hanno nella loro propria fede verso Dio e verso determinati capi ed eroi; nello scambio della fede con determinate esperienze, convinzioni, tendenze e tesi umane, il cui particolare contenuto umano rende logicamente inevitabile il richiamo a determinati nomi di uomini»<sup>19</sup>. Si tratta di situazioni – anzitutto la divisione in "partiti", in gara di perfezione "cristiana" fra loro, che fanno capo a questo o quel leader: Apollo, Cefa, san Paolo stesso –, in cui, secondo Paolo, emerge «la volontà dell'uomo di ergersi su se stesso – dell'uomo cristiano, ma dell'uomo contro Dio. E in questo fatto egli individua non tanto un pericolo, ma semplicemente il pericolo. Lo stesso cristianesimo è minacciato. Infatti nel cristianesimo si tratta della signoria di Dio, e di nient'altro. Ecco l'aut-aut che Paolo pone su tutta la linea alla comunità di Corinto» (*RM*, 65). Se esiste dunque il "paolinismo" esso consiste in questo:

nell'annullamento e nella soppressione di se stesso. "Io vi esorto, diventate miei seguaci" (4, 16). Il contesto chiarisce in modo inequivocabile il significato di questa frase: lasciate la sapienza, la sazietà, la ricchezza, la coscienza che ora, come cristiani, vi anima, lasciate lo splendore del vostro modo troppo ellenistico di essere cristiani, nel quale vi siete impaniati, anche se esso portasse a mettersi sotto le bandiere paoline; e abbassatevi

---

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1969, pp. 105 e 136.

<sup>19</sup> K. Barth, *La resurrezione dei morti*, cit., p. 12. D'ora in poi citato nel testo con la sigla *RM* e il numero di pagina a seguire.

alla stoltezza e all'ignominia di Cristo, dove si trova la verità, dove non è l'uomo che grandeggia, neppure l'uomo cristiano, ma Dio; è lì che potete trovare me, Paolo, vostro Padre in Cristo (RM, 13)

Ecco, di nuovo, il gran tema cristiano: l'auto-rinnegamento. Che non è e non può essere la negazione *simpliciter* del volere, se non altro proprio perché è – dovrebbe essere – il supremamente *voluto*. Onde non la volontà in quanto tale va combattuta (così per lo stesso buddhismo), ma la volontà cattiva, male indirizzata, rivolta al mondo e alle sue seduzioni; anzitutto, la più pericolosa: l'*amor sui*. Giacché cos'è mai, con "evidenza", l'"uomo" – in ogni epoca e luogo – se non, in prima istanza (le differenze, anche clamorose, *seguono*), *volontà di vita*: centro cosciente di volontà, capace di organizzare mezzi per realizzare scopi? Sì che togliendo senz'altro la volontà, sarebbe tolto l'"uomo" – che invece, in questo senso, è ritenuto supremamente evidente (unitamente alla persuasione che la sua, fra i condizionamenti più imponenti, sia comunque una volontà *libera*).

Noi sappiamo che nello sguardo del destino (sì che il "noi" non può essere che il destino stesso che avvolge e circonda questo "noi": questa eterna persuasione errata dell'esser un'"intersoggettività") la "volontà" appartiene *in ogni caso* alla sfera dell'errore: volere significa voler far diventar altro (anche il volere più umile e mansueto esprime la volontà di potenza che sottende la persuasione "satanica" che l'ente è niente). È questa la ragione per cui la volontà non ci soddisfa mai: perché vuole l'impossibile, vuole il nulla.

Nella Notte dell'errare, Simon Weil è capace di sfolgoranti intuizioni: «È il distacco a rendere eterne tutte le cose», scrive<sup>20</sup>. «Si potrebbe intendere – commenta E. Severino – che quando rinunciamo a volere le cose (e a reggerle, fondarle, assicurarle) e ci distacciamo da questa volontà [non attraverso un ulteriore atto di volontà, ma perché la volontà si compie, tramonta e appare un'altra dimensione: l'autentico *totaliter Alter* rispetto al (far) diventar altro], esse mostrano, tutte, il loro volto eterno. Ma in questo modo il vecchio Dio che sta al di sopra delle cose diventa superfluo; e la Weil non è più disposta a seguirci»<sup>21</sup>.

Ecco perché la mistica di ogni tempo – a partire dalla stessa evangelica "parola della croce" e, come stiamo vedendo, dal "paolinismo" – vede nel *volere* il nemico: è povero *nello* spirito (e non certo "di" spirito) «quello che niente vuole», scrive Eckhart<sup>22</sup>.

Ora, il combattimento cristiano (e non solo cristiano) – «ho combattuto una buona battaglia» (2Tim 4, 7) – contro la volontà *oscuramente presagita* come nemica di Dio (come del resto il sapere e l'aver – e *insomma l'"uomo"!*), ma al tempo stesso presupposta come assolutamente insuperabile perché "evidente" (ed "evidente" come libera), conduce a ridurre la volontà "buona" a *prope nihil*: a comportamento assolutamente passivo (ma ovviamente non così passivo da non essere *attivo* nello scegliere di comportarsi passivamente: non così "nulla", da esserlo, appunto, *quasi*) – "ci sono ma è *come se* non ci fossi", dice l'uomo al Dio-Tutto (ma il *cogito ergo sum* alza la posta<sup>23</sup>) –, avvertendo

---

<sup>20</sup> *Quaderni*, IV, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 322. E "distacco" – anche per lei – è anzitutto distacco dalla propria egoità psichica, dal proprio io immediato e individuale, appropriativo ed egoista: «Il peccato dice in me "io" [...] Io sono assente da tutto ciò che è vero, o bello, o bene. *Io* pecco». Immediatamente a seguire, altro formidabile lampo, profondamente presago di destino: «Tutto ciò che io faccio è cattivo, senza eccezione, compreso il bene, perché io è cattivo» (S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 324). Si rilevi che, nello sguardo del destino, la differenza fra "volontà buona" e "volontà cattiva" *cade all'interno dell'errare* che è dire volontà di potenza, violenza, follia (il cui contenuto è nulla). Cfr. nota 25.

<sup>21</sup> *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 187.

<sup>22</sup> *Beati pauperes spiritu*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 131

<sup>23</sup> Rivendicando l'esigenza di superare la contraddizione cristiano-cartesiana attraverso il monismo, Spinoza risponde *tendendo* all'acosmismo, totalizzando cioè Dio; ma l'uomo-*conatus*, padrone di sé (*compos sui*), resta la spina – in sede etico-politico-pedagogica – che contraddice l'*Imperium unum* dell'*Ordo geometricus*. Anche l'idealismo hegeliano totalizza "Dio", di cui l'"uomo" è l'autocoscienza, concependo la "storia del mondo" (nessun acosmismo in Hegel) come la sede indispensabile del diventar sé da parte di "Dio", lasciando tuttavia esplicitamente campo al libero arbitrio in sede di società civile (comunque, in questo caso come Spinoza, nel campo dell'accidentale). Questa *tendenza* al "monismo" –



nella nebbia che, fuori da ogni mitologia dualistica, Dio esistendo (credendo che esista), dovrebbe esistere *solo* Lui. Giacché se esistesse *altro*, ne sarebbe fatalmente designata la finitezza, che significa l'inevitabile inesistenza. Di qui il tentativo – fallimentare a priori –, in cui consiste l'azzeramento asintotico della volontà, nell'atto stesso in cui proprio così si *vuole*.

Un circolo vizioso che, dicevamo, del tutto al di là delle intenzioni, quindi oggettivamente, uccide Dio («Noi lo abbiamo ucciso!»: Nietzsche, *Gaia scienza*, af. 125).

Se dunque da un lato *la fede* non consente, come s'è visto sopra, di distinguere il testimoniato e la stessa testimonianza dal testimone empirico e individuale che ne è il portatore, dall'altro il *liberum voluntatis arbitrium*, sia pur ridotto ai minimi termini del *mio libero decidere* di lasciar fare a Dio, contraddice l'esistenza supposta *infinita* di Dio.

*Ciò che rende impossibile il “distacco” fra i due piani consiste nella (creduta) verità/realtà di quello – il mondo, l'io empirico, la volontà ad essi conforme e tutto quanto vi è connesso – da cui ci si dovrebbe distaccare. Anche: non può avere verità (=non si può credere che abbia verità) il distacco da ciò che è (=si crede che sia) vero. Impossibile lasciarsi alle spalle – separarsi, distaccarsi da – ciò che, al tempo stesso, si è persuasi che sia innegabilmente vero – una persuasione, questa, che non può non prolungarsi nella sfera “superiore”, quella che, a parole, dovrebbe esser la vera, ma che, volens/nolens, non può esserlo se è vera la prima: un'oscura consapevolezza non ci consente di dire davvero addio – come crediamo (perciò dubitando) di volere – a quello che non possiamo non portare con noi, convinti, come nel profondo siamo, che ci costituisca come tali. Come, testimoniando nella fede, quello che si testimonia (e la stessa testimonianza) non può staccarsi dal testimone – più di quanto la fede possa staccarsi da sé – quasi fosse un che di universale e necessario: ci appartiene, identico alla nostra fede; così e analogamente, dicendo che tutto è da Dio (ἐκ θεοῦ), siamo pur sempre noi, qui e ora, a dirlo (=persuasi cioè di affermarlo in libertà, autonomia, indipendenza), rendendo perciò falsa quella “totalità” – che non è distaccata da noi, in quanto ne siamo protagonisti nell'atto stesso di affermarla –, dunque rendendo falso Dio. Si smonta in tal guisa, ci pare, tutta la presunta e celebrata “radicalità” del distacco, smascherato “geneologicamente” (Nietzsche) come un espediente con cui la fede, nell'atto stesso in cui si attribuisce un valore che non le appartiene, considera come un Tutto quello che è affermabile solo essendo parte (e anzi nulla, giacché esistendo con “evidenza” il divenire della fede – in cui cioè la fede consiste –, non può esistere alcun immutabile che lo renda apparente). Che è in fondo sostenere che il “distacco” è impossibile come fede e dunque sia come fides qua (soggetto) sia come fides quae (oggetto).*

Proviamo a riprendere il filo del discorso

San Paolo rimprovera ai Corinzi (nella I lettera ad essi dedicata) un eccesso di esuberanza “cristiana”, di essersi divisi in partiti, avendo più riguardo *nel proprio modo* di aver fede in Dio (e nei propri capi) che in Dio (è l'errore fondamentale, per lui). Non bisogna venerare i *testimoni* della parola di Dio (Paolo stesso, Apollo, Cefa), questo il suo richiamo, ma la parola di Dio.

Ben detto: con Severino (e in qualche modo Eraclito ed Hegel). Salvo che la differenza fra testimone e testimonianza/testimoniato è rilevabile e legittima solo in quanto questi si mostrino come l'Incontrovertibile (=ciò la cui negazione è autonegazione) – come tale *non riconducibile a qualcuno*: la filosofia di Severino, i libri di Severino ad es. –, cui appartiene *il modo stesso* con cui la

---

almeno come togliimento del dualismo fra uomo (*nella sua essenza!*) e Assoluto, *giacché quella fra eterno-essenziale sempre salvo dal nulla e non eterno-accidentale*, inclusivo dell'io empirico e dei suoi atti contingenti, *che esce dal nulla e torna nel nulla, resta insuperata e ognora confermata*, in tal guisa venendo alla luce l'autentico carattere dualistico di ogni presunto “monismo”, anche a carico del “nichilismo perfetto” (cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto*, op. cit.) –, sia pur con inconsistente consapevolezza speculativa, resta perseguita *in rebus* sino ai giorni nostri. In cui, ci pare, dovrebbe ripensarsi l'*occasionalismo* – a fondamento di un'epistemologia filosoficamente all'altezza – in termini di *pura casualità del tutto*, onde ogni cosa è causa indiretta o seconda dell'Unica (monismo) Causa trascendental-metafisica: il Caso, l'Uno-Tutto, cui l'Occidente e il Pianeta sono per intrinseca coerenza destinati, a partire dall'ontologia greca.

testimonianza lo testimonia (=testimonianza incontrovertibile dell'incontrovertibile: *il modo di apparire* dell'Incontrovertibile, appartenendo intrinsecamente a quest'ultimo, è cioè a sua volta incontrovertibile: "due" dimensioni? Non più di quanto facciano "due" l'*apparire* dell'*essere*). Giacché se invece il testimoniato e la testimonianza non sono che fede (*fides quae et qua*), allora essi appartengono, o sono senz'altro riconducibili, a chi li afferma. Onde Paolo, rispetto ad Apollo e Cefa, dice sì più correttamente la Verità, ma *solo formalmente* (nella misura in cui, sopprimendo se stesso testimone, dà risalto con forza all' "universale": *non dando ascolto a me*, ma a Cristo), poiché quanto al contenuto, tanto è un'interpretazione/fede la loro, quanto la sua. Rispetto alla quale non ha senso "non dare ascolto a me": sarebbe non dare ascolto al contenuto stesso!

Se *da un lato* dunque ci può essere separazione – "distacco" (v. nota 31) – solo se testimonianza e testimoniato (forma e contenuto) sono incontrovertibili (=filosofia), come tali non riducibili al testimone empirico (cui *non* appartengono: non sono *suoi*); *dall'altro* san Paolo ha un bel dire, come apriori etico-metafisico, che tutto è "da Dio" (ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἐκ Θεοῦ, εἰς δόξαν Θεοῦ), intendendo evitare, in tal modo, interferenze umane, in ogni caso intese come *hybris*: «chi si gloria si glori in Dio», «soggetto della conoscenza di Dio può essere solo Dio stesso»; «un cristiano pneumatico ha il *nous* di Cristo», ove il genitivo è oggettivo e soggettivo (*RM*, 17-8); resta tuttavia che il richiesto «comportamento passivo»<sup>24</sup>, nel senso del lasciar agire Dio<sup>25</sup>, è tuttavia senz'altro presupposto come *attivo* nella libera scelta stessa di esser passivo. «In questo senso – scrive Barth – ai Corinzi viene proposto il traguardo di diventare ἀπόσκητοι, inoffensivi (10, 32); cioè non veicoli di *scandalo* a causa di una sicurezza religiosa troppo umana, ma veicoli della *testimonianza* della e per la gloria di Dio. Ma va notato come Paolo esprima solo il primo lato, quello negativo: ciò che possiamo fare a gloria di Dio è non intralciarne la strada col nostro rigonfiamento» (*RM*, 37). Il fare sia anzitutto un *non fare* (che è pur sempre un fare: lo stesso circolo vizioso del taoismo). E perciò: o questa dimensione (il *nostro* fare) è negata, e allora c'è solo Dio (e l'uomo, secondo l'antropologia da tutti ammessa, non c'è più), oppure l'uomo, per piccola che sia la sua sfera di autonomia, c'è, e allora Dio si trova ad essere un ente finito, limitato, cioè non esiste: *aut-aut*. Come dunque *la fede* impedisce, contraddicendolo, l'eracliteo e – nello sguardo del destino – il severiniano "non dando ascolto a me ma al *lógos*"; *così* l'esistenza *dell'uomo* (per altro implicita nel reiterato "da Dio!") impedisce, contraddicendola, la totalizzazione di Dio.

Insomma: 1. La fede non consente a Paolo l'eracliteo e severiniano "non dando ascolto a me ma al Contenuto", giacché, in quanto fede – *qua et quae* –, essa appartiene *in toto* proprio a quel "me" empirico da cui si vorrebbe prescindere. Questo, anche se *formalmente* (ma non nel contenuto) Paolo individua la via dell'autentica testimonianza della verità (consistente, per la sua universalità, nel non glorificare il testimone); 2. La libera scelta attribuita all'uomo, come cosa che per la sua "evidenza" va da sé (*liberum voluntatis arbitrium*; per il cristiano Cartesio, *nihil certius*), non consente a Paolo il *tutto* è "da Dio" (χάρισμα ἐκ Θεοῦ, dono di grazia: *1Cor* 7, 7). Secondo Paolo infatti, *tutto* quel che sono lo sono per la grazia di Dio in me. E tuttavia, "in me" indica l'insuperata differenza rispetto a

<sup>24</sup> M. Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017, p.523.

<sup>25</sup> A più riprese Eckhart sostiene che l'uomo (della cui esistenza come centro spontaneo e libero di coscienza non dubita affatto) deve seguire Dio senza contrastarlo, deve lasciarlo agire in sé. Sottrarsi a se stessi (è il "distacco") questo significa: lasciar che Dio operi in noi. Al modo degli stoici (come poi per Spinoza): *ducunt volentes fata, nolentes trahunt*, «l'uomo deve soltanto seguire e non fare resistenza; sopporti, e lasci agire Dio» (*Dilectus Deo et hominibus*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 222). Chiediamo: come si concilia questa insistenza sull'*agire* di Dio (e non v'è dubbio che Eckhart, così dicendo, si stia riferendo al fondo ultimo divino: non "Dio", *Gott*, che è pur sempre rappresentazione umana, ma la "divinità": *Gottheit*), quando è lui stesso a sostenere che «Dio e la divinità sono separati dall'*agire* e dal non *agire*»? (*Nolite timere eos...*, in *ibid.*, p. 80). E poi: se la "divinità" (*Gottheit*) non agisce in alcun modo, in che modo "Dio" (*Gott*, la stessa Trinità) ne sarà scaturito? Formidabili contraddizioni di un pensare estremo (e radicalmente anticipatore), carico di presagi del destino (si consideri, ad esempio, proprio *l'esser al di là dell'agire* da parte del fondo più autentico di "Dio"!).

Dio: c'è Dio e *anche* io (l'uomo): si tratta di ciò che giustamente Hegel definisce «un cattivo congiungimento sintetico»<sup>26</sup>.

Avvertendo l'insostenibilità del "dualismo" (di qui l'apprezzamento di Hegel), Eckhart, ancora più radicale di san Paolo, intende superare anche questa differenza. Nel più radicale ed "eretico" dei suoi Sermoni, *Beati paupers spiritu* (cfr. § 4), egli ravvisa in Paolo una posizione non sufficientemente estrema: se Paolo vede infatti nell'uomo ancora un "luogo" in cui Dio possa agire, dunque una differenza fra uomo e Dio, «noi diciamo [invece] che l'uomo deve essere così povero da non avere, e non essere, alcun luogo in cui Dio possa operare. Quando l'uomo mantiene un luogo, mantiene anche una differenza. Perciò prego Dio che mi liberi da Dio, perché il mio essere essenziale è al di sopra di Dio [=Gott], in quanto noi concepiamo Dio come inizio delle creature»<sup>27</sup>. Come san Paolo oltrepassa i Corinzi, ma *solo formalmente*, non nel contenuto, che è di fede, con la conseguenza detta sopra, *così* Eckhart oltrepassa Paolo, a sua volta *solo formalmente*, semplicemente *asserendo* che l'io superiore/fondo dell'anima è *lo stesso* Dio (tolta la differenza). Gran presagio del destino, s'intende (e per lo stesso idealismo, nella terra isolata), ma se lo si dice, e così Eckhart lo dice, per sola fede (*qua et quae*) – se cioè semplicemente lo si "asserisce" –, allora l'enfasi è mal riposta: se infatti tutto è veramente *da* Dio e non esiste *in sostanza* (non tuttavia, come si dovrebbe, *simpliciter*) che Dio, allora: 1. Da un lato, questa conclusione è solo oggetto di fede (dogma, arbitrio, iperbole), dunque già per se stessa lascia nel dubbio la soluzione dell'aporia paolina; 2. Dall'altro, per lo stesso Eckhart – ben lungi dal sostenere formule "acosmistiche" –, l'esistenza del mondo e dell'uomo naturale – come per Parmenide gli "uomini dalla doppia testa" – sono trattati come il presupposto innegabile, immediatamente noto, di tutto il suo discorso critico: ciò che allora *si aggiunge* a Dio (Dio e *anche* il mondo), rendendolo inevitabilmente un che di finito. Si consideri anche che il distacco eckhartiano – «la più alta e migliore virtù per cui l'uomo possa meglio e più strettamente unirsi a Dio»; il «puro distacco che è al di sopra di tutte le cose»<sup>28</sup> – presuppone appunto, come evidenza delle evidenze, che "tutte le cose" siano un diventar nulla, da cui perciò è "virtù" distaccarsi; *virtus* che è *vis*, potenza/salvezza, giacché restar attaccati ad esse è annullarsi con esse. Come a dire che la condizione del distacco è l'*ontologia greca*, totalmente condivisa.

E se si dice, con Barth, che dà voce a Paolo nel porre Dio al primo posto: «*cogitor ergo sum*» (RM, 31), è perché non si vede che tale affermazione "antiumanistica" è solo una parte della propria stessa (nascosta) interezza e che il famigerato (perché puramente "umano") *cogito* è pur sempre ancora lì, a fondamento e condizione del pio, ma non certo autonomo né immacolato, *cogitor: COGITO cogitor ergo sum*: infatti, *sono io*, qui e ora, che penso di esser pensato (da Dio) – dove, se il primo *cogito* è un'evidenza, il secondo, nella sua immediatezza, è una *boutade!*<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1949, p. 134. Anticipando Hegel, Eckhart scrive: «molta gente semplice immagina Dio lassù e noi quaggiù. Ma non è così: Dio e io siamo una cosa sola» (*I sermoni*, trad. it. a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 125). Gli va incontro S. Weil: «Essere orgogliosi è dimenticare di essere Dio» (*Quaderni*, I, cit., p. 374), il che significa *sognare* di essere veri e reali come io psicologico individuale, anziché come Dio stesso. Diciamo: grande presagio! Cfr. nota 20.

<sup>27</sup> *Sermoni tedeschi*, cit. p. 136. «Qui deve essere del tutto espulso quel che è somiglianza, perché io possa essere trasportato in Dio [Gothheit] e diventare una cosa sola con lui» (*Videte, qualem caritatem...*, *ibid.*, p. 227)

<sup>28</sup> M. Eckhart, *Del distacco*, in M. Vannini, *Introduzione a Eckhart*, cit. pp. 27-8.

<sup>29</sup> Come si sa, Cartesio ritiene di aver partita vinta sul genio ingannatore anzitutto sulla base della certezza inconcussa di esistere. Non già *dedotta* – e quindi mediata – dal dubbio di esistere (dunque dal pensare, giacché dubitare è pensare), ma immediatamente identica al pensare stesso: *cogito ergo sum*, ove l'"*ergo*" vale un *cioè*: l'altra faccia del *cogitare* essendo, necessariamente, l'essere. Si tratta dell'immediatezza dell'*apparire dell'essere*: il dubbio più radicale presuppone infatti che qualcosa appaia – e questo è appunto l'"*io*": *ea omnia quatenus in nobis sunt*. Guastando la festa, Severino scrive: «la certezza è la forma di ogni sapere, ma nella non-verità [della terra isolata dal destino] il contenuto della certezza è il dubbio» (E. Severino, *La buona fede*, Rizzoli, Milano 1999, p. 132). Come a dire che il genio maligno *non* è davvero sconfitto, perché non si è portato allo scoperto *la radice* del problema: se è cioè vero che per dubitare di x (Cartesio si riferisce all'"essere formale") è necessario che x appaia (si tratta per lui dell'"essere oggettivo") – ma il problema che

Per dirlo ancora una volta.

San Paolo: «non io, ma la grazia di Dio in me» (*1Cor 15, 10*); «vivo, però non più io, ma vive in me Cristo» (*Gal 2, 20*). E tuttavia, l'eventuale (perché libero) *si* al dono che è (creduto) “da Dio” non è a sua volta (creduto) “da Dio”, essendo senz'altro *saputo* (creduto *saputo*) come *mio*. In entrambi i casi (gnoseologico ed etico: cfr. *RM, 19*) – fallendo – è l'uomo (l'individuo empirico) che Paolo intende eliminare rispetto all'universale purezza, altrimenti inquinata, del *Κηρύγμα* («Che cosa possono mai essere gli uomini coi loro nomi, i loro punti di vista, le loro tendenze particolari?» chiosa Barth: *RM, 11*). Nel primo (“gnoseologico”), perché la fede (*qua et quae*) appartiene necessariamente all'individuo empirico (l'uomo “naturale”) che ne è il portatore; nel secondo (“etico”), perché, proprio il culmine del distacco è pur sempre inteso come atto dell'uomo (“naturale” – stante che l'atto del distaccarsi è di fede: psicologia non filosofia), non di Dio. Se dunque nel primo, Paolo vuole che il “suo” messaggio sia *oggettivo* (riuscendoci solo per la vuota forma, nell'attribuire cioè – per altro scorrettamente – alla fede i tratti dell'ἐπιστήμη), libero da interferenze soggettive, che invece permangono come fede (*qua et quae*); nel secondo – complementare al primo –, richiede (ai Corinzi e, anzitutto, a sé) che l'oggettività dell'ἐκ θεοῦ (“da Dio!”) si imponga su ogni soggettività, laddove la fede in cui consiste il *riconoscimento* di tale supremazia è un atto inevitabilmente soggettivo (il cui soggetto non si pensa che sia Dio, altrimenti l'”uomo – che, come centro di libera scelta, si crede che con “evidenza” esista – non esisterebbe).

E insomma: solo se si rimuove il dualismo – al tempo stesso però oltrepassando tutte le formule immanentistiche dominate dall'isolamento, in tal guisa affermando allora il destino<sup>30</sup> –, solo così il testimoniato e la testimonianza possono distinguersi; può esserci cioè *distacco*, dunque “separazione”, nell'eternità di entrambi, fra errore e verità<sup>31</sup>: rispetto al testimone, come verità

---

stiamo ponendo vale anche al di fuori della sua cornice gnoseo-metafisica e dunque, ad es., su un piano puramente fenomenologico-husserliano –, resta ancora da vedere *se x appare davvero*. Indubitabile cioè che il dubbio presupponga l'apparire del dubitato, *ma questo apparire perché non può essere negato?* Se penso, non posso dubitare di esistere, *ma di pensare sì!* Che verità possiede il “penso”? E cioè che verità possiede l'apparire dei *cogitata*, che è dire del mondo – visto che “io” = apparire di qualcosa? *Se qualcosa appare (=se penso=cogito), certamente (=ergo) esiste (=esisto=sum), ma su che base dico che appare (=con che certezza dico che “penso”)?* Su che base assumere quel “se” come un *poiché?* E dunque: *perché non può essere dubitato ciò che appare?* Si risponderà (Cartesio, Husserl. Heidegger): perché il suo apparire appare! Si potrà allora insistere: perché non si può dubitare anche di questo *secondo* apparire? E così *ad indefinitum*, restando per conseguenza senza fondamento l'apparire di ciò che appare. Diamo allora in sintesi la risposta di Severino (considerando cioè l'apparire di ciò che appare nello sguardo del destino, dunque mostrando la necessità dell'*élenchos* dell'apparire, inseparabile dall'*élenchos* della negazione della differenza dei differenti, o dell'esser sé/non esser l'altro da sé, senza il quale “apparire” e “esser sé” sono dogmi e *non negazione dell'autonegazione in cui consiste la negazione dell'apparire dell'esser sé*): se cioè da un lato non si vede che l'apparire di qualcosa è sempre, al tempo stesso, anche apparire dell'apparire di tale qualcosa e, dall'altro, che *la negazione di ciò che appare presuppone proprio quello che nega* (non potendolo altrimenti negare), allora non si vede che questi due lati costituiscono la mediazione interna dell'immediatezza fenomenologica (immediatezza mediata: l'autentica “fenomenologia”). Che in tal forma non è più “fede” e cioè infondatezza, ma incontrovertibilità: ciò la cui negazione è autonegazione. Sulla questione lasciata aperta da Cartesio, cfr. *Destino della necessità*, pp. 481-3. Sono poi molteplici i luoghi in cui Severino ha chiarito la necessità dell'*élenchos* dell'apparire (integrando essenzialmente la fenomenologia husserliana, al tempo stesso liberandola dall'isolamento nichilistico). Ne citiamo qualcuno: *Oltrepassare*, cit., cap. IV, § 2; *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano 2009, 309-13; *Dike*, cit., Parte seconda, I, § 5; *Volontà, destino, linguaggio*, cit. pp. 83-91.

<sup>30</sup> Si tratta ovviamente di un rilievo, per quanto decisivo, esclusivamente formale e non certo di un'allusione a un magico colpo d'ala di volontà (“magia”: *Macht, Wille zur Macht*, volontà. che è sempre volontà di potenza), che conduca al tramonto il nichilismo quando che sia. Il destino del suo tramonto è la necessità di tale tramonto, allorché apparirà la sua, *per altro già da sempre compiuta e concreta* – “perfetta” –, maturazione. Si allude qui al naufragio inevitabile dell'inevitabile esito dell'ontologia greca: il paradiso della tecnica – l'ultimo dei paradisi della follia – conseguito dalla simbiosi, già ora in cammino nelle cose, tra la tecno-scienza e il sottosuolo filosofico del nostro tempo. Questione gigantesca, qui appena accennata. Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., cap. VII.

<sup>31</sup> È chiaro che il destino è innegabile, solo in quanto originariamente *unito* all'apparire dell'autonegazione della sua negazione. Si che dunque è innegabile proprio nel suo esser *unito* all'errore (=errare, positivo significato dell'errore), «l'in-negabile potendo esistere [come tale] solo se esiste la sua negazione» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p.

incontrovertibile da un lato e dall'altro nessuna interferenza sopraggiunge a uccidere il vero "Dio", l'Apparire infinito della totalità concreta dell'essere.

Il vero, autentico, compiuto "distacco", nello sguardo del destino, consistendo nel distaccarsi (che non è però un dover essere morale: un *Sollen*, un atto volontario) anche dal cristianesimo *nichilistico*. Ammesso e non concesso che da qualche parte esista un cristianesimo non nichilistico che oltrepassi quello che per noi è il suo *culmine*, in quanto *presagio* del destino. Giacché, in quanto non nichilistico, sarebbe un cristianesimo che si libera definitivamente dalla fede in un Dio creatore *dal nulla*, dalla convinzione del diventar altro e da altro, dalla libera volontà (di Dio stesso e dell'uomo) e dal senso di responsabilità con cui ognuno si presenterà a Giudizio alla fine dei tempi, dalla fede che la Gioia eterna sia *gratia qui venit ab extra* e che morire significhi *annientarsi* per poter risorgere, che l'armonia eterna si produca *dopo* il tempo: ciò da cui l'eternità del Tutto – avvistata nello specchio della Follia – è radicalmente stravolta e negata. E perciò un "cristianesimo" che si riconosce senza residui nella testimonianza stessa del destino: *in eo vivimus, movemur et sumus* (At 17, 28).

In relazione a ciò esistono pensatori di notevole calibro (pensiamo anzitutto a Leonardo Messinese, Giuseppe Barzagli e a Raimon Panikkar<sup>32</sup>) impegnati nel tentativo (disperato, per noi) di condurre il cristianesimo alla categoria dell'eternità del tutto. Scrive Severino: «se [per assurdo] il cristianesimo affermasse l'eternità nel senso indicato nei miei scritti, allora essi sarebbero gli scritti più cristiani che esistono»<sup>33</sup>.

D'altra parte, restando fermo per noi che nulla sia "più simile" al destino del cristianesimo. "Simile", diciamo, nell'abissale differenza: del resto esplicitamente affermata da entrambe le parti –

---

269). Separato dall'errore, il destino non è il destino: è il proprio cadavere, un dogma. Come intendere allora l'autentico "distacco", all'interno del destino, fra l'io empirico della volontà (l'errare) e la testimonianza del destino? Come possono esser separati, fra l'altro, essendo entrambi eterni? Proviamo a rispondere: quanto all'eternità dell'essente, nessun essente, dunque nemmeno l'errare (che è un essente: contraddizione in quanto contraddirsi), è separato da tutti gli altri; lo stesso Apparire infinito e concreto avvolge da sempre la totalità (non solo formale) della sua negazione, che necessariamente implica, eternamente negandola. E tuttavia l'errore è tale in quanto isolato – separato – dal destino: *separato e isolato*, nella misura in cui esso appare a se stesso *come se* il destino fosse nulla: all'interno dell'errare, il destino, che pur appare, non appare; il reciproco non è però *speculare*, giacché è bensì vero che l'errore – la persuasione isolante – non coinvolge in alcun modo il destino, stravolgendolo, essendone infatti assolutamente negato. Ma, proprio perciò, non essendone separato. Così, se dal lato dell'errare vi è *isolamento e separazione* (nel senso detto), da quello del destino vale invece la *distinzione* (destino ed errore sono distinti, non separati). Nel senso che se nell'errare, in quanto errare, non troviamo affatto il destino (se non come suo inconscio irraggiungibile), sì che, isolato da questo, può dirsi separato; a sua volta, nel destino, in quanto tale (formalmente inteso e anche concretamente come Apparire infinito), troviamo l'errare come assolutamente negato e cioè, come *negazione dell'autonegazione in cui consiste la negazione del destino*, da cui questo è nettamente *distinto*, ancorché non separato o isolato. *Distinto*, non separato – in questo senso "distaccato" – in quanto includente l'errore; il quale è "distaccato" dal destino essendone *separato* (isolato) in quanto non lo include. Se ne conclude che il "distacco" da parte del destino rispetto all'errore: 1. Non è in alcun modo un atto volontario (non libero, ma nemmeno necessario); 2. Se l'errore, come tale, è isolato/separato dal destino (=come se questo non ci fosse, in quanto non lo include), il destino ne è già da sempre *distaccato*, non in quanto isolato o separato da quello (giacché lo include), ma in quanto *distinto*, nel suo esser eternamente unito alla sua autonegantesi negazione.

<sup>32</sup> Cfr. Leonardo Messinese, *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino*, Città Nuova, Roma 1986; Id. *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013; Giuseppe Barzagli, *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna 1997; Id., *Il cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 1999; Raimon Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Jaca Book Milano 2014. All'opposto, Giulio Goggi, forse il massimo conoscitore del pensiero di E. Severino, si colloca – e noi con lui – sul versante del Maestro stesso, giudicando la "coincidenza" fra cristianesimo e destino come una forzatura senza alcun fondamento, incapace di render ragione, confondendoli tra loro, né dell'uno né dell'altro. Ricordiamo di G. Goggi: *Ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia 2008; Id., *Al centro del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine 2014; Id., *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma 2015. Si veda anche, negli Atti del convegno online già citato, sul rapporto fra cristianesimo e Severino, il suo intervento dal titolo "Il senso dell'eterno e la Gloria dell'essente. Nello sguardo del 'destino' e nel pensiero cristiano", op. cit., pp. 142-53.

<sup>33</sup> E. Severino, in R. Panikkar, E. Severino, op.cit., p. 41.

E. Severino e la Chiesa cattolica (mediante l'ex Sant'Uffizio) – nel loro comune riconoscere, su versanti opposti, che destino e cristianesimo, intesi alla pari, sono *assolutamente inconciliabili*<sup>34</sup>.

«Nemmeno un capello del vostro capo perirà» (Lc 21, 18): benché senz'altro *spuria*, si tratta di una tesi “eternalista”, coinvolgente anche l'”accidentale”. Anche un capello è eterno, nel destino; neppure un capello del vostro capo morirà davvero, dice Gesù. Sant'Agostino, che a ragione ne è molto colpito, interpreta il passo di Luca nel senso che la fede in Cristo ci induce a ritenere non solo che “in Cielo” «non mancherà ciò che ci fu», ma anche che «ci sarà ciò che mancò». E spiega: «ad un neonato morto è mancata la perfezione del corpo come quantità; anche un neonato perfetto infatti non è perfetto nella grandezza fisica, che avrà raggiunto quando la sua statura non potrà aumentare ulteriormente [...] Resta certo quindi che ciascuno riavrà il corpo nelle dimensioni che ebbe da giovane se è morto da vecchio, o che avrebbe raggiunto se è morto prima»<sup>35</sup>.

Chiaro l'*annientamento* del vecchio corpo e di tutti gli stadi successivi ai trent'anni (la misura della piena maturità di Cristo) per chi è morto oltre quell'età, come la creazione *ex novo* (=dal proprio nulla: la presenza di “ragioni seminali”, cui sant'Agostino fa implicito riferimento non dice se non che in potenza, l'atto corrispondente è ancora nulla) delle fasi successive, mai realizzatesi sulla terra per chi è morto prima; ma chiarissima l'intenzione di salvare anche la “carne” (sottomessa come tale allo spirito), *oscuramente intuendo, nell'orizzonte del diventar nulla e da nulla, che nulla può diventar nulla*. Che tutto è *già da sempre* in Dio (anche se poi, sintomaticamente, si usa il futuro: “*ci sarà* ciò che mancò”, contraddicendo il “*già da sempre*”; giacché l'”evidenza” del mondo, del tempo divoratore e dell'”uomo” – la medesima “evidenza” – premono in senso opposto, determinando quel compromesso destinato a scivolare nei secoli verso la propria “perfezione” nichilistica. Giacché se, immediatamente, l'esistenza di Dio è una non-evidenza, l'esistenza del mondo – del diventar altro e da altro – è ritenuto quanto di più certo e “visibile”).

«Chi di voi, per quanto si affanni, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?» (Lc 12, 25). Che dunque, a rigore, appartiene eternamente alla totalità degli essenti che *appare da sempre* in Dio – a cui dunque nessuna “tecnica” (del resto a sua volta eterna in Dio – come però è eterno l'errare) può aggiungere nulla: troppo più debole – infinitamente più debole – della Necessità inviolabile divina.

---

<sup>34</sup> Su questa formidabile tematica – per quanto ci riguarda, la più decisiva, fondamentale, senza pari – vorremmo qui richiamare il merito e l'impegno davvero fuori del comune di Ines Testoni (docente di Psicologia Sociale presso l'Università di Padova e Direttrice del Master Death Studies & The End of Life), nell'organizzazione del “seminario permanente” dedicato al rapporto fra E. Severino e il Cristianesimo. Ella, che intende tale rapporto «come un problema “storicamente sospeso”» (Atti del Convegno online *Emanuele Severino e il cristianesimo...*, cit., p. 7: cfr. cap. II, nota 11), dunque “aperto” alla possibile (come crede) rimozione dell'incompatibilità citata (cfr. cap. III, nota 31). Laddove invece per noi, il problema non che “sospeso” è (stato) anzi risolto e nel più chiaro e consensuale dei modi da ambo le parti. Il cristianesimo potendosi dunque per noi “salvare” non già ammettendone l'identità col destino e/o viceversa (e così, facendo *come se* l'abisso che li separa non esistesse), ma – è la nostra profonda convinzione – riconsiderando l'immensa ricchezza della sapienza cristiana (dunque radicalmente rinnovata e attualizzata), vedendovi il più alto presagio del destino nel tempo dell'isolamento. Dunque subordinando senz'altro il cristianesimo al destino, come il modo più alto in cui questo può presentarsi nell'epoca millenaria della dominazione della follia. Il che significa, per noi, che *lasciato a sé* (=privo della luce riflessa con cui il destino, da quello oggettivamente negato, pur lo sostiene), per la malattia ontologica che si porta in seno, il cristianesimo è destinato a trovare la propria verità/coerenza nel pensiero di Leopardi e di Nietzsche. (Si aggiunga al merito citato, che, avendo fatta sua, come psicoterapeuta, la lezione di Severino, I. Testoni mostra da tempo di rendersi ben conto che la sofferenza può davvero esser compresa, solo se la scienza non si isola dalla filosofia e, in particolare, dalla testimonianza del destino, in cui si coglie il senso profondo del nichilismo come annientamento dell'essere. Infatti il “rimedio” è richiesto solo se si è persuasi, vivendo, di dirsi incessantemente addio. Di essere cioè attuali spettatori del proprio diventar nulla. Di qui, ad esempio, del tutto libera dalla consueta e inutile retorica in merito, la sua idea della tossicodipendenza – rispondente, in forma sia pur aberrante, alla logica del riparo – nel saggio *Psicologia del nichilismo. La tossicodipendenza come rimedio*, Franco Angeli, Milano 2002. (Tra gli altri suoi lavori: *L'ultima nascita. Psicologia del morire e “Death Education”*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; *Psicologia palliativa. Intorno all'ultimo compito evolutivo*, Bollati Boringhieri, Torino 2020).

<sup>35</sup> *La città di Dio*, cit. XXII, 14-15, pp. 1155-6.

Chi può capire ciò? «Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso» (Mt 19, 11; «chi può capire capisca»: 19, 12), cioè, “coloro” cui il Padre l’ha concesso, oppure, *fuor di metafora*, coloro in cui il destino è sufficientemente “aperto” (esplicito, cosciente: non del tutto oscurato dalle parole dell’isolamento) da poter un poco capire sé: i “gravidi” – per richiamare, tornando alle metafore, l’antica, a sua volta altamente presaga, maieutica socratica. Per la quale il fondo dell’anima – l’”inconcio” – non è, freudianamente, alcunché di torbido, oscuro, assolutamente individuale, puramente istintuale e irrazionale, perciò del tutto contingente e accidentale, ma – come mostra Platone con la teoria della reminiscenza, onde il *fundus animae* è abitato dalla verità – limpido, chiaro, universale, puro e razionale, necessario ed eterno, in quanto è il *lógos* stesso (*Deus in nobis*).

*NOTA 1: Sulla critica di Marco Vannini alla psicoanalisi*

Da tempo, nelle sue numerose opere dedicate alla mistica *speculativa* (Eckhart, soprattutto, ma non esclusivamente), M. Vannini è impegnato a smascherare la psicologia come una falsa scienza, perché, senza rendersene conto, riduce l’essenza (universale) dell’uomo – lo *spirituale* – alla particolarità individuale dello *psichico*. In ciò ricordando che S. Weil considerava Freud un sovvertitore della verità: colui che, rovesciando Platone, tagliava definitivamente i ponti con l’idea che *in interiore homine habitat veritas*. Dunque la gioia stessa che noi saremmo, eterni e salvi dal flusso straziante delle cose del mondo e delle passioni tristi che le inseguono. Invece per la psicoanalisi freudiana (Jung se ne differenzia, ad esempio<sup>36</sup>), il fondo dell’anima, il cosiddetto *Es*, non è che un oscuro labirinto di pulsioni egoistiche e irrazionali, assolutamente personali (lo psicoanalista è interessato a Tizio e ai suoi irriducibili travagli e disavventure individuali – come se l’essenza universale dell’uomo nemmeno ci fosse), dunque all’inevitabile infelicità che le accompagna. Pur “guarito” dalla nevrosi, l’”uomo” (il cui “universale” non è, per Freud, che la stessa molteplicità insuperabile dell’individuale), solo nel mondo, nella sua magra esistenza senza alcuna meta ultima o senso escatologico che l’accompagni, è per sua natura *infelice*. Lapidario, egli scrive: «Fine ultimo della psicoanalisi è quello di trasformare la miseria dell’isteria nella normale infelicità»<sup>37</sup>.

In tal modo, questa falsa scienza delle false profondità umane, dice Vannini, «dà a intendere di conoscere l’uomo, ma non è così, perché non ne conosce l’essenza, lo spirito. Si aggira senza posa in quello spazio mentale in cui si può parlare di tutto e del contrario di tutto, dal momento che i contenuti psichici si rimandano incessantemente l’un l’altro»<sup>38</sup>.

Richiamandosi anche a Hegel, del quale, ad esempio, cita una parte del § 377 dell’*Enciclopedia*<sup>39</sup> – in cui il grande idealista distingue nettamente, per la sua essenzialità e universalità, la *filosofia dello*

<sup>36</sup> Tuttavia, con il grave limite, secondo Vannini, di voler «tradurre la metafisica indiana o cinese in una psicologia», così che «non fa che travisare il significato dei testi» (*Metafisica, psicologia, teologia*, cit., p. 79).

<sup>37</sup> Cit. da M. Vannini, *ibid.*, p. 118, nota 71. «Si paragoni – scrive Vannini – la beatitudine con cui Spinoza conclude la sua *Etica* alla “normale infelicità” che è per Freud il fine del trattamento psicoanalitico» (*ibid.*, p. 84, nota 28). E aggiunge (*ivi*): «D’altra parte, ricordiamo come Freud, affetto da quella malattia mortale che è l’ateismo (cfr. Platone, *Leggi*, X, 908), si sia espresso *contro* il precetto cristiano dell’amore verso il prossimo, o addirittura verso i propri nemici, considerandolo un’assurdità e difendendo, al contrario, l’*odio* verso i nemici». Per mostrarne il coerente comportamento egoistico e meschino, Vannini cita una lettera di Freud a Ferenczi, in cui il fondatore della psicoanalisi si rammarica «perché era finita la guerra mondiale, che aveva incrementato i suoi clienti con le cosiddette “nevrosi di guerra”» (*ibid.*, p. 40, nota 31).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 8. «La psicoanalisi è una psicologia senza spirito, e perciò una patologia. Pone il “profondo” nell’istintuale, nel torbido, egoistico, oscuro, al contrario della concezione classica e cristiana – da Eraclito a Eckhart a Hegel – del profondo come *lógos*, spirito – razionale, universale, chiaro [...] Come Simone Weil capì subito, Freud è l’anti-Platone della “nostra epoca miserabile”» (M. Vannini, *Beati pauperes spiritu, Attualità di Meister Eckhart*, Lindau, Torino 2022, p. 98).

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, p. 53.

*spirito* dalla conoscenza delle particolarità, passioni e debolezze degli uomini, le cosiddette pieghe del cuore umano –, Vannini ribadisce che, mutilata dello *spirito*, l'anima, ridotta a mero psichismo, non è che sentimento, «l'elemento appunto *animale*, non propriamente umano»<sup>40</sup>. Unica vera guarigione e anzi salvezza dell'anima (dalla stessa psicoanalisi) sta dunque – con i classici del passato, da Eraclito a Platone a Marco Aurelio, per salire a Eckhart, Spinoza e Hegel (per fare solo qualche nome) – nel conoscere se stessa nella verità che le compete in quanto *lógos*. Dunque nella sua stessa morte mistica – morte dell'ego privato e delle sue passioni –, in cui consiste il passaggio (si tratta dell'autentica “resurrezione” per Vannini<sup>41</sup>) allo spirito.

Che dire?

Che, innanzitutto, Vannini, privo di consapevolezza *filosofica* circa il senso – necessità e destino – del nichilismo (la convinzione, in cui si trova completamente e acriticamente immerso, del diventar nulla e da nulla, a partire dall'ontologia greca), non coglie il piano inclinato su cui, da oltre due millenni, la “coscienza” occidentale (ormai planetaria) sta irresistibilmente scivolando “verso la x”, diceva Nietzsche – che è dire verso la compiuta coerenza di sé (il “perfetto” esser sé del diventar altro).

Del tutto *astoricamente* egli sovrappone Eraclito, Eckhart e Hegel, quasi che Hegel fosse immediatamente equiparabile al passato greco. E certo che Hegel è “greco”! Ma lo è come il frutto rispetto al seme. Come non vedere che Hegel – rispetto a Platone, Aristotele, Tommaso ed Eckhart –, oltrepassando lo stesso Spinoza, osa portare il divenire (sia pur eterno) in Dio? E non certo per capriccio, ma sulla base del diventar altro e da altro assunto – come per tutti, Eckhart incluso – come la suprema delle evidenze, che dunque richiede coerenza e rigore, dunque *non* un Esser sé *immediatamente* identico a sé, magari nominalmente immanente, ma, in quanto bell'è fatto, trascendente (così il Dio di Spinoza). Dunque *anche* Dio è soggetto a divenire: dialettica dell'Idea come struttura categoriale, che non è ferma come l'iperuranio platonico. Una differenza decisiva, che Vannini nemmeno nomina, perché, parlando spesso di Hegel, mai considera tale eterna struttura. In tal guisa che l'acuto Croce vide in lui non già un immaginario anti-nietzscheano, ma – giustamente – la più adeguata introduzione speculativa a Nietzsche: se e poiché c'è diventar nulla e da nulla, allora nessun altro eterno può esistere che non sia il divenire stesso (Leopardi e Gentile, in modi molto diversi, confermano).

Ecco, detto in super sintesi, la “misericordia” (la “morte di Dio”), e *da dove* essa, nella sua misconosciuta (da Vannini) *grandezza*, necessariamente viene (sia pur nel senso della “necessità” interna alla contraddizione del nichilismo). Poteva l'“uomo” restare identico a come Marco Aurelio lo pensava? Certo che no! La grande deriva filosofica, certo superficialmente intesa – altro la comprensione e la valorizzazione superficiale della superficie, altro, tutt'altro, la comprensione e dunque la celebrazione *profonda* di essa –, può così restringersi, ritenuta morta *simpliciter* la verità (che però non può morire che in una certa guisa, non *tout court*: ecco la superficialità “filosofica”), all'io psicofisico, più animale che uomo!

Dunque a torto Vannini accusa la psicoanalisi? Sì e no. *Sì*, perché non ne vede la genealogia, cui solo la filosofia è in grado di “dar ragione”, mostrando la necessità (interna al nichilismo) della *Götterdämmerung*. Unitamente a Simone Weil cioè, Vannini non solo si trova così a criticare una *necessità*, ma anche e addirittura, poiché ne condivide (con la Weil) la radice, la *propria stessa coerenza* –; donde la deriva dell'“anima”: da sede della verità universale a groviglio di istinti “animali”, riconducibili alla neurofisiologia<sup>42</sup>. (Questo, se attribuiamo, o la stessa psicoanalisi si

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>41</sup> Consistente nel risorgere *senza morire*: cfr. *ibid.*, cap. VIII.

<sup>42</sup> Laddove Vannini – dopo aver professato nell'Introduzione a *Beati pauperes spiritu* (cit.) il “nulla-sapere” dei mistici, i quali tuttavia da sempre parlano tantissimo, supponendo senz'altro di sapere il decisivo (analogamente non si capisce su



attribuisce, più o meno esplicitamente, la capacità di raggiungere il fondo dell'animo umano: cfr. ultimi due capoversi). *No*, perché la “morte di Dio” non è affatto la morte dell’”Assoluto” (che comunque non può morire), ma la sua “vita” coerente in quanto Divenire – *est Dionysus in nobis*. Che è comunque la “verità” – l’universale e l’eterno in noi. Non avendo cura del quale significa non conoscere per nulla quello che siamo. In ogni caso poi, la “verità” – Dioniso – non è riducibile a un “punto” adimensionale, ma è struttura complessa: il nostro inconscio – nichilistico<sup>43</sup>. Non l’Iperuranio (errore *per eccesso*, se e poiché si è convinti che la base sia il diventar altro), ma nemmeno un mero coacervo di istinti individuali (errore *per difetto*, sulla stessa base). In guisa che, nonostante tutto (=proprio perché la “morte di Dio” è *verità*), l’”anima” è sede del vero – *perciò* la psicoanalisi è una falsa scienza e non conosce affatto l’”uomo”. Il quale, resta fermo, è essenzialmente “doppio”: *duo sunt in homine*, dice Taulero, come ricorda Vannini<sup>44</sup>. Qui, tutta l’autentica ragione, nel suo aver torto, da parte di Vannini.

(Il quale, accusando la psicoanalisi di non esser altro che «volontà di potenza»<sup>45</sup>, perde totalmente di vista che la “filosofia” da lui professata, *risolta totalmente nella fede* – far filosofia e teologia oggi, senza aver idea dell’Opera sessantennale di Severino ci appare del tutto incomprensibile e inaccettabile<sup>46</sup> –, non fa che esprimere ed incarnare ciò di cui accusa l’avversario: la fede non essendo che volontà, e la volontà, tautologicamente, volontà di potenza).

Se poi si vuol sostenere che la fede non è una credenza, ma «un prodotto della ragione»<sup>47</sup>, allora è come dire che *il controvertibile è prodotto dall’incontrovertibile* – oppure non si ha idea della

---

che base scrivere un sacco di libri se non si sa nulla) –, con stupefacente candore, sostiene che «la prima, fondamentale cosa è re-introdurre il concetto e la realtà dello spirito, grande assente dalla nostra cultura, tanto laica quanto religiosa» (*ibid.*, p. 17). Vale a dire: un po’ per caso, un po’ per disattenzione o superficialità, tale concetto se n’è uscito dal nostro orizzonte; ora ci penso io a riportarlo dentro. Come si fa con il gatto di casa. E cita Hegel a iosa, ma poi concepisce la storia come mera contingenza, per conseguenza *rammaricandosi* che le cose siano andate, rispetto ai suoi *desideri* (di unità fra religione e società), nella direzione opposta (cfr. *Beati pauperes spiritu*, pp. 68-9, nota 2). La storia, cioè, *disabitata* da Dio (ove “essere” e “dover essere” fanno “due”): niente di meno hegeliano!

<sup>43</sup> Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., capp. V-VII,

<sup>44</sup> Cfr. *Beati pauperes spiritu*, cit., p. 59. Opportunamente, Vannini richiama in merito la dottrina dell’”uomo interiore”, opposto all’”uomo esteriore” come notoriamente appartenente a Paolo (2Cor 4, 16 ed Ef 3, 16), ma già presente in Platone (*Alcibiade Primo*, 130 a-c, *Repubblica*, 589 a-b). La presenza in noi di “due” anime – *ach! Zwei Seelen wohnen in meiner Brust*, dice Faust – è richiamata varie volte anche da Eckhart, in genere riferendosi al maestro Agostino (cfr., ad esempio, *Le 64 prediche*, cit., pp. 117, 353, 395 e 397). La filosofia idealista (a partire dallo stesso Kant) la ripropone secondo il binomio “io trascendentale e “io empirico”. In ultimo, la testimonianza del destino, in cui, per il radicale rovescio ontologico, resta confermata ed essenzialmente trasfigurata, come “Io infinito del destino (della Gloria e della Gioia)” e “io dell’isolamento nichilistico”. Ma vale, eccome, anche per il “nichilismo perfetto” o, che è lo stesso, per il “sottosuolo filosofico del nostro tempo”, dunque in Leopardi, Nietzsche e Gentile, in quanto, rispettivamente: “genio” o “nobil natura” di contro all’uomo volgare che ha preferito la tenebra alla luce (tremenda del vero); *Übermensch* (= *Wille zur Macht*) in opposizione all’uomo “metafisico-morale” e Io trascendentale, *pura forma* del Divenire, rispetto all’io individuale, mero contenuto. In ogni caso, il secondo termine è contraddizione rispetto al primo: *è il contraddirsi del primo, all’interno di sé in quanto Forma del Tutto*. Che è dire “Dio”, ma nel senso di *Dioniso*, implicante – qui è Nietzsche che insegna a tutti – la transvalutazione di tutti i valori, onde il “male”, proprio esso, è (diventato) vero “bene”. (Si noti che tale interno “contraddirsi” del “superiore” nell’”inferiore” vale formalmente anche per l’Io del destino, in quanto anch’esso (cioè la “verità”) – daccapo in forma trasfigurata e inaudita – ha natura “dialettica”: cfr. cap. III, § 3).

<sup>45</sup> *Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 81, nota 19.

<sup>46</sup> Pensando alla straordinaria, ineguagliata profondità della quale (l’inveramento di quell’”abisso” che per Eckhart rende “mille marchi di fulvo oro coniato” non più che un “soldo falso”) viene da non credere dinanzi a frasi di questo tenore: «Oggi [2019] però la filosofia non ha più il coraggio di definirsi “scienza della verità”» (M. Vannini, *Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 9). Come se potesse così definirsi, nell’atto stesso in cui la si *uccide* riducendola ufficialmente a mera *fede* – che è dire desiderio, preferenza, opzione personale! E battezzando tutto ciò come “lógos”! (Solo non conoscendo una virgola dell’Opera severiniana, dagli anni ’50 del secolo scorso al 2019, anno della morte di Severino – ed è cosa ben grave per un sedicente “filosofo” – si può dire che «la filosofia senza cristianesimo scompare (come è avvenuto infatti)»: *Beati pauperes spiritu*, cit., p. 71 e – condividendo anti-filosoficamente un passo delle *Chandoggya Upanishad* – che “chi non ha fede non pensa”: *ivi*).

<sup>47</sup> M. Vannini, *Ibid.* cit. p. 23.

“ragione” come forma incontrovertibile di contenuti incontrovertibili, ma allora, non sussistendo differenza alcuna fra ragione e fede. Ridotte a sinonimi, tanto vale dire che la fede è prodotto della fede, che è – come sapeva bene l’estensore della Lettera agli Ebrei – *argomento di ciò che non appare*. Che dunque, sottratto alla vista sensibile e intelligibile, è perciò oggetto di credenza – o fede, che è lo stesso. È solo per questa confusione che si può *credere* che il fondamento per affermare che l’uomo non è riducibile a «questo corpo corruttibile [e a] questa mutevole psiche» sia «l’esperienza»<sup>48</sup>; e cioè, che per sostenere una tesi *metafisica* sia sufficiente il “dato” immediatamente manifesto (per altro travisato). Un autentico sovvertimento dell’insegnamento di Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Spinoza, Hegel e insomma di tutta quella filosofia del *lógos*, che Vannini tanto ammira (cfr. cap. II, § 4, *NOTA 2*).

(Per una possibile difesa della psicoanalisi in senso stretto: io però – essa potrebbe ben dire, ricordando in qualche modo Kant – non ho la pretesa metafisica di conoscere l’”anima” e cioè, il suo “fondo” ultimo: se questo credessi di conseguire, riducendola *senz’altro* all’*Es* di freudiana memoria, allora sarei ben sciocca e avrebbero ragione i miei critici. L’equivoco in cui incorre chi mi accusa, sta nel non comprendere che, innanzitutto, il mio è un lavoro profondo sì, ma *nell’empirico*, consapevole cioè che è l’io psicologico quello che va aiutato, al di qua di ogni pretesa onto-metafisica – che non ho (e se l’avessi incorrerei in un grave errore). Senza dunque pretendere di ridurre l’*essenza* (ecco la metafisica) dell’uomo all’io empirico. Come a dire che ciò che travalica – esista o non esista, non me ne occupo – la dimensione “psichica”, nel mio operare è messo in parentesi, un po’ come faceva la scienza galileiana con la metafisica: non certo negata, ma nemmeno creduta senz’altro risolta e così dissolta nella scienza sperimentale; bensì, semplicemente, esclusa dal metodo d’indagine. Perché se l’uomo non è riducibile alla mera sfera psicologica, non è men vero che questa esiste eccome e che, non di rado, si rivela sede di “nodi” altamente dolorosi e invalidanti, che ostacolano una vita accettabile – nemmeno consentendo la “normale infelicità” di cui giustamente parla Freud –, finendo perciò con l’impedire la scoperta e l’esercizio di quella dimensione superiore che ne resta prevaricata: da quella coltre oscura in cui consistono le nevrosi, le compulsioni, le fobie, le ossessioni ecc. Questo, l’ambito di azione della psicoanalisi, proprio per poter vivere una vita meno dolorosa sul piano empirico, in tal guisa spianando la via – in qualche modo almeno – a ciò che oltrepassa questa sfera: quanto meno l’esercizio dell’intelletto, senza qualifiche metafisico-teologiche.

Ma poi, così prosegue la difesa della psicoanalisi, veramente si vuol credere a questo mio critico, secondo il quale «quel che di vero c’è nella psicoanalisi è già tutto presente in Spinoza: un affetto, che è una passione, cessa di essere passione quando ce ne facciamo un’idea chiara e distinta»<sup>49</sup>? Perché questo è un semplicismo inaccettabile!<sup>50</sup> Le cose non stanno affatto così: *il dolore* di cui io sono spettatrice non scompare affatto con un atto di consapevolezza *filosofica* – ecco di nuovo la confusione dei piani! Che, nel caso, non è però mio, ma di questo mio incauto detrattore).

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 22-3.

<sup>49</sup> M. Vannini, *Beati pauperes spiritu*, cit., p. 100.

<sup>50</sup> Che clamorosamente Vannini ribadisce affermando che «di “psicoanalisi” è capace chiunque abbia un po’ di buon senso» (*Mistica, psicologia, teologia*, cit., p. 82). E fa bene, nel caso, a scrivere il termine fra virgolette, giacché, così intesa, non ne è che la caricatura di comodo. Così Vannini oscilla, da un lato attribuendo alla psicoanalisi pretese iperboliche, dall’altro riducendola a sciatto buon senso. Restando cieco rispetto a quella amplissima dimensione mediana – empirica e dolorosa –, in cui propriamente la psicoanalisi opera, con competenze che il “buon senso” ignora totalmente.

NOTA 2: *Il cristianesimo visto dal di fuori*

Un aforisma di Nietzsche (*Umano, troppo umano*, I, 113: “Il cristianesimo come antichità”<sup>51</sup>) suona così:

Quando in un mattino di domenica sentiamo rimbombare le vecchie campane, ci chiediamo: ma è mai possibile! Ciò si fa per un ebreo crocifisso duemila anni fa, che diceva di essere il figlio di Dio [...] che si creda in quell’asserzione – mentre per il resto si è così rigorosi nell’esaminare ogni pretesa – è forse il frammento più antico di questa eredità. Un Dio che genera figli con una donna mortale [...] una giustizia che accetta l’innocente come vittima vicaria; qualcuno che comanda ai suoi discepoli di bere il suo sangue; preghiere per interventi miracolosi; peccati commessi contro Dio, espiati da un Dio; paura di un aldilà, la porta del quale è la morte [...] – qual gelido soffio ci manda tutto ciò, come dal sepolcro di un antichissimo passato! Chi crederebbe che una cosa simile viene ancora creduta?

Viene però anzitutto da dire: *poiché* è ancora non poco creduta – e non solo dagli “ingenui”, ma (oltre che da geni dell’antichità e del Medioevo) anche da pensatori moderni del calibro assoluto come Cartesio, Pascal, Malebranche, Locke, Newton, Berkeley, Kant, a suo modo Hegel... –, non sarà allora che è proprio *questo modo* di considerarla a renderla risibile? Certo: considerato dal di fuori, ci si può convincere che il “cristianesimo” non sia altro che questa miseria. Ma, diciamo, all’estrema povertà del contenuto così presentato (cui solo uno sciocco presterebbe fede, mentre si sta dicendo che dopo duemila anni la “parola della croce” è ancora vivissima nel cuore di milioni di persone) non fa forse riscontro, essendone responsabile, la pochezza di una forma che fatalmente si lascia sfuggire l’essenziale? È possibile che una questione così profonda – due sono i simboli intramontabili al fondo della coscienza umana: la “caverna” (platonica) e la “croce” (anzi *quattro*: cfr. cap. III, nota 32) – possa essere presentata e contenuta nella veste di un banale empirismo, quando è proprio Nietzsche ad avvertire di non dar retta allo sguardo «grossolano»<sup>52</sup>, in quanto semplicistico ed estrinseco; sino ad esercitare la potenza speculativa capace di “fondare” ciò che abita anni luce remoto dal buon senso: l’eterno ritorno dell’uguale?

Diciamo allora che Gesù è sì un ebreo crocifisso duemila anni fa (e se il “fatto” storico non fosse accaduto *non cambierebbe nulla* – ma in genere non ci si rende conto che, per la stessa coerente ermeneutica, *non* è un “fatto” nemmeno l’esistenza di Napoleone, Garibaldi o Mussolini!), ma *è anche infinitamente di più*. La vicenda – il “racconto” – riguardante la sua predicazione, il suo calvario, la sua morte in croce e infine la sua gloriosa resurrezione (non *senza morire*, come *esclusivamente* l’intende Vannini, ma proprio attraverso la morte stessa) e l’ascesa a fianco del Padre, nella Gioia in cui non può essere perduto una briciola del dolore concretamente patito – tutto ciò resta insuperabile e innegabile non già *di suo* (lasciato a sé l’intera questione non è che un mito, per di più autocontraddittorio, destinato a precipitare, rigorizzandosi, nella braccia di un nichilismo ben più coerente: ecco Nietzsche), *ma in quanto posto in relazione al destino della verità*. Che in quello vede se stesso nella forma *meno adombrata* rispetto a ogni altra sapienza della terra isolata. Una formidabile metafora dell’Incontrovertibile, della Gloria e della Gioia, in cui consiste il destino e perciò ogni “uomo” in quanto è il destino stesso: l’apparire dell’apparire dell’esser sé (e della negazione dell’autonegazione in cui consiste la sua negazione) e cioè della totalità infinita dell’essente, al di là di ogni errore, dolore e morte.

<sup>51</sup> Trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1976, p. 91.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, trad. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2000, n. 511, p. 281.

Se e poiché tutto è eterno, dunque destinato all'infinito oltrepassamento del dolore, nella Gloria e nella Gioia – una tesi implicante necessariamente l'apparire dell'autonegazione della sua negazione; perciò dunque innegabile –, allora nulla come il cristianesimo (di Paolo, Agostino, Tommaso) è proteso a proclamare “questo stesso”, *nonostante la Follia che lo innerva e lo destina a una visione leopardiana dell'essere* (=tutto è male, non v'è altro bene che il non essere).

Questa la profonda “ragione” (il destino, autentico *lógos* – altro che quello indeterminatamente e astoricamente *vagheggiato*, a mo' di “anima bella” anti-hegeliana, da Vannini) del rimbombare ancora oggi delle campane la domenica mattina: Cristo, l'uomo-Dio, è risorto e con lui, di principio, la totalità dell'ente. *Gaudeamus!* C'è qualcosa di “più simile”, nella caverna del Sogno dell'errore, alla Veglia del destino?

### 3. PER CHIARIRE UNA QUESTIONE DI FONDO

Domanda: quale fra i numerosissimi “cristianesimi” (per Gioberti, tanti quanti sono i cristiani) è allora il più “autentico”, quello “vero”?

Per rispondere con rigore – non a capriccio o per preferenza personale, che significherebbe *non* rispondere *davvero* – è necessario avere come riferimento *la verità stessa*. Che è tale – *veritas est norma sui et falsi* – in quanto “negazione della negazione” (=negazione dell'autonegazione in cui consiste la sua negazione). Il suo nocciolo – il cuore del destino, la “rotonda verità che non trema” (Parmenide) – consistendo nell'apparire dell'esser sé/non altro da sé, concretamente inclusivo dell'*èlenchos* della sua autonegantesi negazione. Onde appare l'impossibilità dell'esser altro, dunque dell'esser assolutamente altro cioè nulla, dunque la necessità dell'essere eterno – da parte di ogni essere, che è dire, senza eccezione, di *ogni* non-niente. Dovrà dirsi allora che l'*eternità* dell'essere (di ogni essente, anche il più “umile”) è una *verità immediata* (=immediatezza mediata: *immediatezza*, perché non dipendente da un *altro*, come tale più originario, che infatti non si dà, giacché anch'esso sarebbe un esser sé che appare: *mediata*, perché inclusiva della *propria* mediazione, dunque fondata entro di sé: auto-fondata). (Cfr. cap. II, nota 9)

L'immobilità [=l'eternità, la natura non diveniente] dell'essere è una *verità immediata*; ché se si conviene nel riconoscere l'immediatezza alla negazione che l'essere [=oltre Parmenide: ogni essente] sia non essere, porre l'immobilità [eternità] dell'essere come una *verità mediata* significherebbe ammettere che, stando sul piano di quella immediatezza, non si potrebbe escludere né il divenire né l'immobilità [eternità] dell'essere, e quindi non si potrebbe escludere che l'essere, prima del sopraggiungere, non sia; sì che, stando sul piano di chi dice che l'essere non è non essere, non si potrebbe escludere che l'essere non sia e cioè che l'essere sia non essere<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 118. Il passo prosegue così: «Si osservi inoltre che il principio parmenideo [oltrepassato e conservato attraverso il corretto “parricidio”, che non lascia al nulla le molteplici determinazioni] non ha un valore semplicemente logico – non è semplicemente il principio di non contraddizione [tra virgolette] – ma, insieme, ha valore logico e ontologico, onde si deve dire che il principio di non contraddizione [senza virgolette] è lo stesso argomento ontologico, o è l'autentico argomento ontologico» (*ivi*). Che non consiste, come tradizionalmente lo si intende a partire da Anselmo, nella «connessione tra due diversi modi di esistenza (quello ideale e quello reale)»: l'idea di Dio in me e la sua esistenza fuori di me. «Invece, per la verità dell'essere, non si tratta di andare dall'ordine ideale all'ordine reale, ma di riconoscere infine che *ogni* ordine (ideale o reale, illusorio o verace, fattuale o necessario), è una positività, ossia è un non essere un nulla, e come tale non gli può accadere di non essere, ossia non gli può accadere di non esistere, e quindi è eterno, immutabile, imperituro: l'ideale come ideale, il reale come reale, l'illusorio e il verace come illusorio e verace, il fattuale e necessario come fattuale e necessario. Non si tratta di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza, bensì di porre l'esistenza (in senso trascendentale [=non essere nulla]) di ogni modo di esistenza [...] Eterna, ogni cosa, secondo il modo di esistenza che si sa che le conviene» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 67). Chiediamo: si può essere in merito *sospettosi* e dunque sostenere, appoggiandosi,

Allora possiamo e anzi dobbiamo rispondere così: il “vero” cristianesimo è quello che, nell’errore, è *il più simile* alla verità del destino. Dunque, da un lato, quello tradizionale: dall’Epistolario di san Paolo alla *Città di Dio* di Agostino all’ontologia di Tommaso e alla sua (disarmonica) armonia di ragione e fede a Pascal, per salire sino a G. Bontadini e a Paolo VI, san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Senza dimenticare, dall’altro, gli abissi formidabili della mistica (certo anche non cristiana: Plotino su tutti) di ogni tempo (da Eckhart: il più grande, a Taulero, Böhme, Silesius ecc.), inclusiva della mistica femminile (Ildegarda di Bingen, Gertrude la Grande, Geltrude di Helfta, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Caterina da Genova, Maria Maddalena de’ Pazzi ecc.), erroneamente giudicata priva di valore speculativo (Vannini)<sup>54</sup>, essa che si svela spesso in grado di conseguire intuitivamente vertici inauditi per “similarità” rispetto al destino, in taluni casi sorprendentemente adombrato ai massimi livelli possibili.

Rispetto a tutto ciò una tesi quale quella di Vannini circa la resurrezione come ciò che può accadere, mediante il distacco, *esclusivamente* senza morire (riducendo il gran tema paolino – agostiniano, tomista, barthiano ecc. – della resurrezione dei morti a mera mitologia fantastica<sup>55</sup>), non è che un sofisma profondamente (e del tutto inconsapevolmente) intriso di nichilismo, in cui, se da un lato si cede senz’altro all’*annientamento* senza scampo dell’individuale (i “Konrad” o “Heinrich” eckhartiani sono intesi senz’altro come nulla: sarebbe questo l’ “amore”? basato cioè sull’errore-orrore dell’identità degli assolutamente opposti, l’ente e il niente?), dall’altro si identifica del tutto infondatamente, anzi contraddittoriamente, l’elemento “superstite” – l’eterno in noi – con il “vero” Dio (il conclamato “spirito”: tenendo fermo il carattere tradizionale di “bene” e “male” – *ma su che base*, quando proprio Nietzsche, a cui pure ci si appella, li rovescia nel nome della volontà di potenza? –, senza rendersi conto che tale residuo sempre salvo dal nulla non è e non può essere altro, per intrinseca coerenza e rigore, che Dioniso!<sup>56</sup>).

---

come fa Vannini, a Nietzsche (*Al di là del bene e del male*, af. 289), che *qui* lo scavo si ferma ad arbitrio, mentre «c’era ancora terra da scavare» (*Beati pauperes...*, cit., p. 95)? No! Perché l’apparire della domanda, nel suo esser quello che è e non altro, presuppone, per poter esistere e vivere come tale, quello stesso di cui sospetta. Si che sospettandolo, sospetterebbe di sé: chiaro esempio di autonegazione della negazione del destino.

<sup>54</sup> Si veda la nostra critica alla posizione di Vannini in *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, cit., cap. V, *NOTA 4*), centrata sul rilievo, decisivo per noi, circa la *mancata* qualificazione di “inferiorità” della stessa (in quanto “sentimentale”, “psicologica”, “sensuale”) rispetto alla mistica *speculativa, razionale, intellettuale* (ad esempio di Eckhart o Margherita Porete o san Giovanni della Croce). “Mancata”, perché, come del resto già rilevato, il giudizio di Vannini rimane su un piano puramente formale, giacché non basta la pretesa di *enunciare* il *lógos*: l’universale, l’essenziale, l’eterno. Non basta affatto, perché sin tanto che ci si limita a *parlarne*, si resta nella non-verità (nel mito, nella fede, nell’infondatezza). Anche le migliori *intenzioni* non rendono “lógos” quello di cui si dice che lo è! In tal modo anzi il famigerato io psicologico, lungi dal lasciarcelo alle spalle, è proprio quello che, mascherato, resta alla guida. Ma allora la differenza – creduta netta e oppositiva – fra le due forme di mistica cade. E appare che, al di fuori del destino, tutto è non-verità – erramento, sogno –; ma allora, stante che il destino non abbandona a sé nemmeno il non vero (che è pur qualcosa, dunque eterno: come *errare*, giacché come errore è nulla), quale sorpresa se in certe forme di “mistica” (non rivestite di apparati filosofici, ma vissute ed espresse anche da analfabeti) si rivelino geniali adombramenti estatici del destino – che è lì, dietro l’angolo delle nostre “coscienze” alienate e, come tale, preme, affiorando, dentro quelle stesse parole che inconsapevolmente lo negano?

<sup>55</sup> Si veda, in particolare, *Beati pauperes...*, cit., cap. VIII (“Sulla resurrezione”).

<sup>56</sup> Quando sostiene che «lo spirito non ha un perché in quanto non dipende da nessun fine, da nessun legame, non rispetta nessuna appropriazione» (*Ibid.*, p. 156), stupefacente ci appare che Vannini non si renda conto che, *praeter intentiones*, non sta affatto parlando del Dio che lui concepisce come “cristiano”; oppure che quel Dio che concepisce (del tutto erroneamente) come “cristiano” non è che *il diventar nulla e da nulla*: come tale pura libertà da ogni eterna regola, ragione, aspettativa, scopo, anticipazione, legge: lo spirito dionisiaco! Pura anarchia ontologica in quanto volontà di potenza. Il Caso, l’autenticamente Libero da ogni pre-supposto – che, con deferenza, egli battezza “Dio”, ritenendo con ciò di stare senz’altro dalla parte di san Giovanni, Agostino, Margherita Porete, Eckhart, Silesio ecc, E invero così è, ma in quanto maturazione (benché non compiuta) della malattia da loro incubata. L’anti-teologia vanniniana esprimendo in modo rigoroso – anche se non ancora completo: per questo bisogna rivolgersi a Leopardi, Nietzsche e Gentile – *quello stesso* che, in forma ancora nichilisticamente velata, appartiene alla tradizionale teologia cristiana.

Perché se è vero, per quel che ne sappiamo, che di resurrezione dei morti Eckhart non parla mai nei suoi sermoni, è però anche vero, come inevitabilmente rileva Vannini, che il frate domenicano Eckhart «ha come punto di riferimento culturale e religioso le Scritture, considerate “sacre” e Parola di Dio»<sup>57</sup>. Ciò significa che – in quanto considerate *sacre* – non mentono; dunque la resurrezione di Cristo (baricentro della predicazione di Paolo) *non* è per lui un “mito”. Negarla è negare la Parola di Dio. Che Eckhart non nega affatto, ovviamente (e non solo per salvarsi la pelle!<sup>58</sup>). Sì che è Vannini, negandola, a sovrapporgli il *proprio* nichilismo (senz’altro più maturo), riducendo del tutto anti-storicamente il suo pensiero complessivo a una forma precoce di idealismo attualistico!<sup>59</sup> (Per non parlare poi del suo tentativo di risolvere la lettura della Bibbia da parte di Agostino a non più che un libero esercizio ermeneutico<sup>60</sup>: Eckhart come Gentile, Agostino come Heidegger – e insomma entrambi... come Vannini!).

Del resto il sorprendente anti-storicismo di Vannini (tanto più sorprendente quanto più egli si richiama spesso all’autorità di Hegel, tirandolo dalla sua<sup>61</sup>) lo conduce ad affermazioni iperboliche come queste: «... pensiamo che in questo sermone [di Eckhart: *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*] si trovi una comprensione del reale superiore ad ogni altro testo a noi noto»;

<sup>57</sup> *Beati pauperes...*, cit. p. 159.

<sup>58</sup> È lo stesso Vannini a includere in un suo testo (*Introduzione a Eckhart*, cit. pp. 19-20) la rivendicazione pubblica della propria ortodossia da parte di Eckhart (a fronte delle accuse di eresia): «Io, maestro Eckhart, dottore in Sacra Teologia, protesto innanzitutto, prendendo Dio a testimone, di aver sempre riprovato, in quanto ho potuto, ogni errore sulla fede e ogni corruzione di costumi, essendo questi errori contrari alla mia condizione di maestro e al mio stesso Ordine. Se dunque si trovassero proposizioni erronee concernenti ciò che ho detto, da me scritte, dette o predicate, in privato o in pubblico, secondo una dottrina sospetta o falsa, io le revoco qui espressamente e pubblicamente, di fronte a tutto ed a ciascuno dei presenti».

<sup>59</sup> Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., XIII e ultimo capitolo.

<sup>60</sup> Cfr. la sua Introduzione a *La vera religione* di sant’Agostino (Mursia, Milano 1987), p. 11; tesi ribadita in *Beati pauperes...*, cit., p. 159. Guardandosi bene dal considerare le numerose, densissime pagine, doviziose di particolari, che nella *Città di Dio* sant’Agostino dedica alla resurrezione dei corpi (assunta alla lettera da san Paolo), sino ad occuparsi del modo in cui risorgeranno i corpi dei feti abortiti (XXII, 13); finanche giungendo a sostenere – sulla base lucana del “nemmeno un capello del vostro capo perirà” – che non mancherà nulla di ciò che ci fu, ma anzi ci sarà anche quel che mancò. Vale a dire che «ciascuno riavrà il corpo nelle dimensioni che ebbe da giovane se è morto da vecchio, o che avrebbe raggiunto se morto prima [...] dobbiamo intendere che i corpi degli uomini morti non risorgeranno in una forma né maggiore né minore rispetto a quella giovanile, ma in quell’età e in quel vigore che noi sappiamo raggiunti da Cristo [assunto come il Parametro] sulla terra» (*ibid.*, XXII, 14-15). Mito fantasioso da lasciar cadere con un sorriso di compatimento o formidabile Presagio di eternità autentica, testimoniata attraverso lo specchio deformante della follia? Il nichilismo, che non sa di esser tale, sposa senz’altro la prima tesi; l’Occhio dell’autentica necessità dell’essere vede nella seconda la perenne attualità del cristianesimo a tutto tondo – non demitizzato! – come ciò in cui è possibile *gustare il destino*. Erra dunque grandemente, per noi, S. Weil, pagando un caro prezzo al banco del nichilismo e dell’alienazione ontologica, quando scrive – mutilando il cristianesimo del suo essere insostituibile Presagio – che «se l’Evangelo omettesse ogni menzione della resurrezione del Cristo, la fede mi sarebbe più facile. La croce da sola mi basta» (*Lettera a un religioso*, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, p. 57). Ben lungi dall’essere «fuorviante» (M. Vannini, *Beati pauperes...*, cit., p. 78), *l’idea paolina di resurrezione va intesa come formidabile metafora dell’Incontrovertibile*. Sebbene infatti «profondamente sviante [ma non in quanto “mito”, ma in quanto negazione dell’esser sé]», giacché per risorgere *la carne deve essere diventata niente*, l’annuncio di Paolo «è una metafora del destino di ciò che, uscendo dalla manifestazione delle cose del mondo, non è diventato niente, ma, eterno, attende di ritornare, nella sua gloria» (E. Severino, *Dispute sulla verità*, cit., p. 16).

<sup>61</sup> Come accade, ad esempio, quando lo cita per mostrare che, nel suo pensiero, la “resurrezione” (unitamente a passione e morte di Cristo) non ha un valore «mitico ma reale, non fisico ma spirituale» (*Beati pauperes...*, cit., p. 77): non è cioè mera ed estrinseca “favola”, appartenendo anzi all’essenza dello spirito (ma non certo della “carne”). Ove è chiarissimo per noi che le cose non possono che stare così in Hegel, dato l’impianto idealistico-immanentistico, in cui il primato della potenza subentra *con necessità* al primato (trascendentistico) dell’atto (posto il quale, bell’è fatto, il divenire evidente è con ciò stesso ucciso). Ma questo non è un “bene” rispetto al “male”: è la necessità (coerenza) interna al nichilismo (di cui Vannini non mostra di aver consapevolezza alcuna). Per Hegel lo “spirito” universale – fatta strage dei particolari: ecco di nuovo l’“amore”! – non può essere di pertinenza se non della struttura categoriale in cui l’Idea consiste (e della quale Vannini non parla mai: Hegel ridotto alla sola *Fenomenologia*; è il suo: *vade retro metaphysica!* – che è pur sempre “metafisica”: cattiva).

«... testo [sta parlando dello stesso sermone] che riteniamo assolutamente al vertice dell'intelligenza speculativa di ogni tempo e luogo»<sup>62</sup>.

In modo analogo, rileviamo, Gustavo Bontadini accordava a san Tommaso il conseguimento del vertice del pensiero; quasi che, per entrambi, *dopo* Tommaso ed Eckhart – considerando dunque, solo per far qualche nome, Bruno, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Vico, Kant, Leopardi, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Gentile, Heidegger, per non dire di Severino – o non si è fatto che spropositare; oppure un'ermeneutica più accurata può recuperare il filosofo di turno magari al pensiero di Eckhart (così fa Vannini con Nietzsche e con il suo *Übermensch*, intendendolo senz'altro identico – un altro salto sulla sedia! – all'"uomo nobile", lo *edel Mensch*, di Eckhart, «l'uomo rinnovato dalla grazia»<sup>63</sup>).

Ora però, se è indubbia la presenza in Eckhart, abbondante e stupefacente, di formidabili anticipazioni speculative "idealistiche", che non potevano non suonare rivoluzionarie, pericolose ed eretiche – «l'occhio mio e l'occhio di Dio non sono che un solo occhio, una sola visione, una sola conoscenza, un solo amore»<sup>64</sup> (per fare un esempio fra i tanti<sup>65</sup>: ben si capisce l'ammirazione di Hegel), è però al tempo stesso indubbio nei suoi scritti e nelle sue prediche anche un atteggiamento ortodosso contrario, soprattutto centrato sulla nozione di "grazia" come *dono*, in cui il monismo "idealistico" lascia evidentemente campo al dualismo tradizionale (nessuno fa doni a se stesso), in cui Dio «dà gratuitamente [potendo dunque non dare: libertà di un atto volontario trascendente, "altro"], senza niente in cambio [...] [onde a nostra volta è doveroso che] rendiamo grazia a Dio dei doni ricevuti, pregando [non si prega se stessi!] di ottenere benefici ancora maggiori [...] Dio dà gratuitamente [...] il suo dono è tanto proprio e naturale [...] [che] ci obbliga alla gratitudine»<sup>66</sup>. Oppure (anche in questo caso, limitandoci nelle citazioni: cfr. nota 65): «Noi riceviamo propriamente quel che non è nostro, e che non abbiamo da noi stessi né da parte nostra»<sup>67</sup>, bensì evidentemente *ab alio*. Rispetto alla sbandierata (da Vannini), *ablata alteritate* (ben esistente in Eckhart, ma non univoca), diremmo in questi casi: *ablata... unitate!*

Per questa ragione, abbiamo scritto

che il segreto del pensiero di Eckhart sta nell'esser sintesi tormentata di Plotino (e, in esso, di Platone e Aristotele) e Agostino (e Tommaso), unitamente al costituirsi, nel suo genio, come formidabile anticipazione dei più alti temi della speculazione pre-idealistica e idealistica (Spinoza, Hegel). Da ciò la sua essenziale "mobilità" e dinamismo interno con la conseguenza dell'impossibilità di fissarne l'essenza in relazione a uno dei "luoghi" citati. Se poi si pone mente che ognuno dei riferimenti in questione è a sua volta in se stesso profondamente inquieto e dibattuto, tacitamente proteso com'è alla ricerca della propria coerenza ultima e dello scioglimento delle contraddizioni che lo dilaniano, allora il quadro in questione, per l'estrema complessità, richiede [...] un *filo d'oro*, e cioè un sapere *incontrovertibile* – che nulla ha da spartire con la

<sup>62</sup> M. Vannini, *Beati pauperes...*, rispettivamente, pp. 113 e 158.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 105. Vogliamo parlare di "grazia" in Nietzsche? È persino doveroso – e dunque "grazia" sì, ma di *Dioniso*! Onde vera *Dike* è *Hýbris*, come vero amore è Odio! Seguita invece Vannini: «la religione [*sic!*]» di Nietzsche, è tutta spirituale, «ove il regno di Dio è una realtà interiore, proprio come per Meister Eckhart»: *ibid.*, 107: *proprio* come lui, davvero *identico*! Cinque secoli di altissima filosofia, per replicare a fotocopia (per di più in forma maldestra ed equivoca) le tesi di un domenicano del Trecento: questo sarebbe il dinamitardo Nietzsche (soprattutto tagliando i nove decimi di quanto ha scritto e utilizzando il restante fuori contesto) e, attraverso di lui, la storia della filosofia: un'assoluta stasi (già Pitagora e Platone sarebbero sufficienti per Vannini), intramezzata da piccoli incidenti di comprensione (che so: Cartesio, Hume, Kant, Marx, Comte), salvo che si possono mettere le cose in ordine, riconducendo tutto a Eckhart e soprattutto ignorando completamente ciò che ostacola un'operazione, quanto meno, così radicalmente anti-speculativa e anti-hegeliana: che è dire anti-filosofica.

<sup>64</sup> *Qui audit me*, in *I sermoni*, cit., p. 172.

<sup>65</sup> In merito, si veda il nostro *Presagi del destino*, cit., cap. II, § 3.

<sup>66</sup> Meister Eckhart, *I sermoni latini*, trad. it. a cura di M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2019, nn. 430 e 433, pp. 251-2.

<sup>67</sup> *Ibid.*, n. 457, p. 260.

“fede” in quanto “esperienza dello spirito”: ciò che non è altro, nella sua finta umiltà, che una forma di “sapere” (tante cose e anzi le più decisive) arbitrario e dogmatico (proprio esso che vorrebbe lasciarsi alle spalle le “ideologie”) –, che solo la *testimonianza del destino*, nella sua straordinaria ricchezza formale, può offrire (attraverso i “cosiddetti libri di Emanuele Severino”)<sup>68</sup>.

E infine: Vannini nega il “dualismo”. Perfetto: esterno a Dio, che è dire alla Verità, l’uomo si troverebbe *per sempre* nell’errore: la verità infatti non può essere raggiunta, stante che il cammino si costituirebbe *fuori* di lei, dunque nell’errore. Separati da Dio saremmo per sempre, del resto senza saperlo, nell’alienazione più profonda. A sua volta Dio avrebbe qualcosa oltre di sé, che ne decreterebbe «la sua finitezza – limitata almeno dal nostro esser-altro»<sup>69</sup>. Ma attribuire *senz’altro* questa tesi hegel-gentiliana – unitamente alle sue necessarie implicazioni – a un frate domenicano del Trecento (e allo stesso Agostino: cfr. nota 60 e finanche a Giovanni evangelista!) è un’iperbole che non regge. Per farlo bisogna anzitutto rimuovere completamente la grande lezione hegeliana sulla “storia” come graduale svolgimento dello “spirito” (cui così spesso Vannini anche si richiama), onde non si può saltar fuori del proprio tempo più di quanto si possa saltar via dalla propria ombra (la filosofia porta al concetto il senso di un’epoca – e, nel genio, può ben farlo anche mediante “anticipazioni” che, pur *appartenendo* necessariamente al culmine del tempo in cui si esprimono, anche ne pre-vedono *certi* sviluppi, rispetto a cui la coscienza comune è ancora del tutto cieca); censurando, per il resto, tutto quello che altrimenti renderebbe impossibile l’operazione.

Ad esempio. Da una parte, Vannini scrive che nella cristologia di Eckhart «non vi è mai un riferimento storico concreto ai fatti storici [...] ma tutto quanto [che, preso alla lettera, per Vannini non è che “mito”] è visto in un senso esemplare, come segno e simbolo di quanto accade nell’eterno presente, nell’anima nostra»<sup>70</sup>; dall’altra che «il Prologo di Giovanni va letto in rapporto di consapevole opposizione con l’inizio [dualistico] della Genesi, come chiara affermazione dell’unità Dio-mondo»<sup>71</sup>. Ma nel *Commento al vangelo di Giovanni*, da un lato Eckhart scrive: «si deve notare che tutte queste cose, dette di Giovanni il Battista e di Cristo, sono avvenimenti dotati di verità storica [e il Battista dice di sé: “Io non sono il Cristo”: *Gv* 1, 20; sì che non *ogni* uomo è uomo-Dio, ma solo Gesù]»<sup>72</sup>, aggiungendo che in tutto quello che è scritto del Verbo, rimane «sempre presupposta la verità storica»<sup>73</sup>; dall’altro, contro la “chiara” unità Dio-mondo che sorprendentemente Vannini attribuisce a Giovanni (l’immanentismo di Spinoza è così anticipato di 15 secoli!), Eckhart scrive che Dio è «qualcosa al di fuori, o piuttosto precedente e superiore all’universo»<sup>74</sup>.

Si noti ulteriormente che in taluni passi del *CVG*, Eckhart mostra di intendere *positivamente* Dio proprio secondo il modo in cui, del tutto *negativamente* (non per “preferenza” o fede che sia, ma per essenziale *inferenza*), Nietzsche, definendolo secondo tradizione come il “Satollo”<sup>75</sup>, ne chiarisce

---

<sup>68</sup> *Presagi del destino...*, cit., p. 86.

<sup>69</sup> M. Vannini, *Mistica e filosofia*, cit., p. 57. Un Dio siffatto «non è assoluto, né infinito, ma limitato dall’alterità» (*ivi*, p. 186). «Affermare l’alterità di Dio – e dunque necessariamente la sua finitezza e oggettività – può essere il momento iniziale [=religio quatenus philosophia inferior], ma da esso deve poi trarsi il superamento dell’alterità, la verità dello spirito» (*ivi*, p. 190). Attualismo alla lettera! (Ma Gentile non è mai citato dall’idealista attuale *in re* Vannini).

<sup>70</sup> *Dialettica della fede*, cit., p. 24

<sup>71</sup> *Mistica e filosofia*, cit., p. 193.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, 141, p. 225

<sup>73</sup> *Ibid.*, 124, p. 209.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 207, p. 305.

<sup>75</sup> «Io chiamo cattivo e ostile all’uomo tutto questo insegnare l’Uno, il Pieno e l’Immoto e il Satollo e l’Imperituro» (*Così parlò Zarathustra*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1979, I, “Delle isole beate”, p. 101). E non è quello che per tutta la vita ha insegnato Eckhart? Che senso può avere allora sostenere che Nietzsche *pensa proprio come lui?*!



l'impossibilità – “Dio è morto” –, a fronte dell'evidente creatività del divenire attuale, che quello, tutto «pieno d'essere»<sup>76</sup>, renderebbe impossibile

NOTA: Su “Dio” e “Iddio” (“storia ideal eterna” e aporeticità dell'interpretare)

Nel suo terzo studio su Leopardi, E. Severino scrive che *non* gli sembra una circostanza del tutto estrinseca che Leopardi, avendo mostrato la *necessità* (dunque, come per Nietzsche, *l'inferenza*, la *fondazione*, la *deduzione*) dell'inesistenza dell'eterno divino (che renderebbe impossibile l'evidenza suprema del diventar altro), introduca il termine “Iddio”<sup>77</sup>: «Certo è che, distrutte le forme platoniche [paradigma di ogni eterno diverso dal divenire] preesistenti alle cose, è distrutto Iddio»<sup>78</sup>. Come a dire che il “Dio” morto (=non mai esistito, se non nella coscienza dell'errante, che preferisce le tenebre alla luce) è *Iddio*. E “Dio”, allora? «Ecco Dio: e la sua necessità dedotta dall'esistenza [dal diventar nulla e da nulla]», scrive Leopardi<sup>79</sup>, in cui consiste la sintesi eterna di infinita possibilità e 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»<sup>80</sup>. Ecco quello di cui inconsapevolmente Vannini parla – nella convinzione di riferirsi al vero “Dio” cristiano –, allorché evoca il *senza perché* (legame, ragione, fondamento, scopo, legge): *il Caso* (=Dioniso=Caos=Divenire).

Può essere se mai curioso (non più che una “coincidenza”) che la traduzione italiana dell'ultima riga dell'aforisma 292 della *Gaia scienza*, in cui Nietzsche (non importa qui il contesto) cita Eckhart, suoni: «Prego Dio che mi liberi d'Iddio». Rispetto a quanto detto sopra, una felice, ma “casuale”, convergenza (il testo tedesco non presenta infatti differenze fra i due termini: «*ich bitte Gott, das er mich quitt mache Gottes*»).

Per quanto involontaria, la versione italiana rinvia ai *due modi* essenziali di considerare l'Assoluto (che è dire la verità stessa; onde una “terza via” non è che uno dei tanti compromessi possibili – come tali temporanei e incoerenti – fra i due estremi): “Iddio”, come l'Assoluto che va da Platone/Aristotele al Cristianesimo a Hegel e finanche a Marx, che l'evidenza del divenire – sulla cui base è contraddittoriamente evocato – necessariamente distrugge; e “Dio” come l'Assoluto in cui consiste il Divenire stesso: Dioniso, la stessa Natura matrigna (“matrigna” per l’”uomo” non per il “superuomo”), l'Atto puro gentiliano, filosofico fondamento *in rebus* del “principio di indeterminazione” e della fisica quantistica e, più in generale, della *libertà* da ogni immutabile differente dal Divenire stesso.

Naturalmente non da concepirsi, il Divenire, “realisticamente”, ma neppure idealistico-attualisticamente, come pura Forma vuota e destrutturata, quasi che la struttura della *propria stessa* verità gli sia nemica; bensì, appunto – “hegelianamente” sostituendo all'Ida il Caso – come

---

<sup>76</sup> M. Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., p. 305. Se ne veda anche la p. 269, ove, con Aristotele e, soprattutto, Tommaso, Dio è concepito come perfetto «essere in atto e ricco» e, in *Le 64 prediche*, cit., Dio – che «preconosce tutto» (p. 263) – è inteso come *perfetto* (pp. 767-9), dunque compiuto, cioè trascendente. In ciò costituendo proprio quella “riserva oggettiva” che Vannini, con Gentile, giustamente nega (giacché negherebbe l'innegabile divenire), ma ingiustamente (incredibilmente) considera senz'altro convinzione “nietzscheana” di Eckhart!

<sup>77</sup> Cfr. *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015, p. 62. (“Terzo” rispetto a *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 e *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998).

<sup>78</sup> *Zibaldone*, cit., I, P. 1340, p. 484.

<sup>79</sup> *Ibid.*, II, P. 1646, p. 591.

<sup>80</sup> *Ivi*.

originario Organismo di categorie – dunque come “storia ideal eterna” –, di cui il Divenire sia l’eterno risultato (sintesi *in sé*) di un movimento eterno che eternamente incomincia dall’astratto Divenire (tesi *in sé*); inclusivo, tale risultato, della *negata* totalità dialettica delle proprie categoriali negazioni “metafisiche” (la processione degli dèi: da Parmenide a Hegel/Marx inclusi). In guisa che lo “spirito”, logicamente *non* preceduto (come invece in Hegel) da alcuna Natura – implicante “fatti”, che sul fondamento del divenire, non ci sono, bensì solo interpretazioni (Nietzsche) –, si costituisca, in quanto esperienza storica (=unità di soggetto/oggetto empirici), come immediato rovesciamento eterno di tale Idea nichilisticamente *riformata*, nel suo incarnarsi facendosi “mondo” (tempo, spazio, individui, natura). Simultaneità immanentistica di creazione del mondo e “incarnazione”<sup>81</sup>.

Donde il *problema* della *prima* interpretazione (empirico-storica), implicante, in quanto “prima”, un “dato” che non può essere a sua volta risultato di interpretazione. In tal modo uscendo allo scoperto – a carico dell’ermeneutica – l’aporia riguardante la necessità dell’inesistenza di dati e, *insieme*, la necessità che ci sia un fondo ultimo da interpretare, che non sia a sua volta interpretazione. Del resto il concetto di interpretazione implica come suo inevitabile correlativo il “dato”, che può ben essere, certamente, interpretazione di un dato più elementare e questo a sua volta interpretazione ecc., ma se si andasse all’infinito ci si troverebbe a negare l’esistenza di ciò senza di cui l’interpretazione non può esistere, giacché *in ultimo* l’interpretazione *non può non* cadere su qualcosa che *non* è interpretazione; d’altro canto, sull’evidenza del diventar nulla e da nulla, il “dato” non può esistere: la sua esistenza *oggettiva* implicherebbe una verità eterna – infatti, anche una volta distrutto, resterebbe vero per sempre che esso è stato come *di fatto* è stato –, in grado, come tale, di negare il divenire.

Riconoscere che, al fondo di tutte le interpretazioni della volontà isolante, il vero dato è la “terra pura” (e cioè l’unità del destino e della pura terra), significa essere già fuori – formalmente s’intende – dal nichilismo<sup>82</sup>.

#### 4. BEATI PAUPERES SPIRITU

Veniamo ora ad alcune riflessioni suscitate dal sermone più vertiginoso e inaudito di Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*, al cui commento Vannini dedica la seconda

<sup>81</sup> Ove, formalmente con Hegel, non è il soggetto (la coscienza, il pensiero, lo “spirito”) che produce l’oggetto (è il residuo *teologico-spiritualista* che permane in Gentile: “Dio” crea il mondo) più di quanto sia questo a produrre quello, ma è il Divenire che, auto-producendosi, produce sé come soggetto e oggetto. Restando cioè fermo il teorema hegeliano, secondo cui l’Assoluto, che è dire la Verità, è la Ragione (l’Idea – riformata e rigorizzata però come “Divenire”), *non* la coscienza. Ove, daccapo e coerentemente, la “Ragione” – l’Idea e il *Lógos* coerenti – è Dioniso: “spirito” in quanto Divenire – che da inconscio di sé si fa coscienza (“esperienza” come unità di soggetto/oggetto) e, in ultimo, dispiegata coscienza *di sé*: fine della storia di “Iddio” (in tutte le sue forme) e dell’“uomo” (in tutte le sue correlative forme). (S’intende: “Ragione” e “*Lógos*” in quanto Follia. Dunque “storia” in quanto storia della contraddizione=contraddirsi=Follia). Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., cap., VI.

<sup>82</sup> «L’interpretato che non è a sua volta un interpretare ma è il *fondo* ultimo a cui l’interpretare si rivolge è dunque il destino della verità, come unità dello sfondo e della pura terra» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 22). «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*» (E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 98). Ne consegue che l’interpretare interpreta ciò da cui esso si isola, onde dovrà dirsi che «la non verità è l’interpretazione della verità» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 42). Si aggiunga, in senso complementare all’impossibilità di un rinvio infinito dove l’*interpretato* sia a sua volta e sempre un interpretante, che «è altrettanto impossibile il rinvio all’infinito dove l’*interpretante* sia a sua volta un interpretato (“semiosi infinita”) [...] 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).

parte del suo saggio, che prende il titolo proprio di questo scritto (lo abbiamo già citato varie volte), tale è la sua riconosciuta importanza.

Questo, l'esordio di Vannini (che condividiamo senz'altro):

Il sermone numerato come 52 nell'edizione critica, che parte da *Mt 5, 3*, *Beati pauperes spiritu, quia eorum est regnum coelorum*, non solo è il più importante tra quelli di Eckhart, ma costituisce anche un *unicum* nella storia del cristianesimo, e in effetti desta notevole stupore il fatto che sia stato predicato in una chiesa, da un domenicano medievale. In parallelo, non meraviglia che abbia fornito materiale per le censure ecclesiastiche e sia stato oggetto di critica anche da parte di mistici come Ruusbroec<sup>83</sup>.

Essendo fuori discussione che la "povertà" in parola non ha per oggetto lo spirito (=povertà *di* spirito): sarebbe infatti incomprendibile l'esser beati in quanto privi di "spirito" e dunque essendo evidente che si tratta di essere poveri *in o nello* spirito (=nella luce dello spirito), Eckhart avanza la tesi che il vero povero, cui si riferisce Gesù, non è quello di fatto povero in senso materiale e nemmeno colui che, sia pur meritevolmente, si fa materialmente povero per scelta, bensì «è un uomo povero quello che niente vuole, niente sa, niente ha»<sup>84</sup>.

Consapevole di rivolgersi, come predicatore, a un pubblico di persone semplici e non certo di intellettuali teologi – per enunciare una serie di tesi che per essere in qualche modo comprese avrebbero richiesto la presenza quanto meno di Spinoza, Fichte, Schelling e Hegel –, prima di dare il via all'autentico *Maelstrom* che ha in mente, avvisa: «Se poi non lo comprendete, non vi affliggete per questo, perché io vi parlo di una verità tale che solo poche persone buone la comprenderanno» (*ECK*, 131).

Ma intanto, per noi, qualcosa di decisivo, nella pur cauta premessa, viene detto: «Ora vi prego di essere poveri in tal modo, per poter capire questo discorso, perché – ve lo dico nella eterna verità – non mi comprenderete se non vi rendete uguali a questa verità di cui ora vogliamo parlare» (*ECK*, 130). «Solo chi diventa uguale alla verità, ovvero chi diventa la cosa stessa [...] può comprendere questo discorso [...] essere [=diventare] la verità stessa, dunque Dio stesso» (*VAN*, 112).

Si parte dunque – diciamo – abitando il cuore stesso del nichilismo (né poteva essere diversamente). Se cioè da un lato (in generale), *diventar qualcosa* (sia pur la verità stessa) è *diventar uguali* (lo dice Eckhart stesso) a questo qualcosa: *diventar altro* significa infatti *immedesimarsi* a questo altro, *diventar identici* ad esso, sì che nel risultato non ci può essere solo l'altro (ché neppure sarebbe "altro" e allora non ci sarebbe divenire alcuno), ma anche *ciò che* è diventato altro: entrambi, dunque, identici l'uno all'altro, onde ciascuno, essendo sé nell'esser l'altro, è *altro* da ciò che esso è; dall'altro lato (in particolare), *si* diventa verità solo se, da principio e nel punto da cui si muove, non si è verità, si è non-verità, errore; ma l'errore, come tale – già si diceva sopra – non può condurre alla verità e se *per caso* accadesse non potrebbe mai riconoscerla. Quello che chiede Eckhart – diventare uguali alla verità – è dunque doppiamente impossibile. Implicando in generale l'identità dei diversi e, in particolare, che il non-vero sia vero. È dunque chiaro che il fondamento su cui si regge l'intero discorso, che Vannini avalla senza batter ciglio (senza vedere che diventare identico all'altro implica *essere l'altro*: la follia), non è un'impossibilità fra le altre, ma è *l'impossibile stesso* –, la cui essenza consiste appunto nell'inconscia persuasione che i differenti siano uguali ("inconscia" – perché altrimenti non solo l'essente *contraddittorio* sarebbe impossibile, ma lo sarebbe la stessa contraddizione o *contraddirsi* della coscienza, come è già chiaro in Aristotele: *Metafisica*, IV).

---

<sup>83</sup> M. Vannini, *Beati pauperes spiritu*, cit., p. 111. D'ora in poi, nel paragrafo, questo saggio sarà indicato all'interno del testo con la sigla *VAN*, cui segue numero di pagina.

<sup>84</sup> Meister Eckhart, sermone *Beati pauperes spiritu...*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 131. D'ora in poi, nel paragrafo, questo sermone sarà indicato all'interno del testo con la sigla *ECK*, cui segue il numero di pagina.

Se allora consideriamo l'esser beati, bisognerà rilevare che nessuna beatitudine è possibile là dove sia in vigore la fede nel diventar altro: diventar nulla e da nulla. Nella buia luce della cui "evidenza", come scrive Eckhart in altro luogo, ogni cosa «ha il sapore d'ombra del nulla»<sup>85</sup>. Non diversamente, in ciò, da Leopardi ("solido nulla", egli dice). A confronto col quale, nello sguardo del destino, l'errore di Eckhart, anche questa volta, è doppio: non solo identifica l'essere (ogni cosa) e il nulla, ma *anche* ritiene che su tale "evidenza" (diventar nulla e dunque esser nulla) possa radicarsi la "beatitudine". Ben più rigorosa in merito la disperazione *non* meramente "psicologica" di Leopardi! Determinata dall'inferenza negativa per cui il divenire, una volta "avvistato", richiede, per interna "necessità", di essere riconosciuto come l'Intero (così anche, a loro modo, Nietzsche e Gentile). Ciò che esclude appunto qualsivoglia forma di "beatitudine" – inclusa quella del "superuomo", giacché non si può essere *davvero* felici per ciò (o di ciò) *che è impossibile*. La sua "gaia scienza", il suo "sì e amen", la lieta "danza" di Zarathustra sono *illusioni*. La radice stessa dell'errore (l'identità degli assolutamente opposti) è necessariamente *orrore* – per altro *nullo* nel suo contenuto<sup>86</sup>.

«In primo luogo diciamo che è un uomo povero quello che niente vuole» (ECK, 131).

Rileviamo: grande e presaga battaglia quella di Eckhart contro la volontà, ancorché inevitabilmente anni luce remota dall'idea che la volontà sia errore *in quanto tale* (in quanto cioè sempre intesa come un "far diventar altro"), denunciandone la stortura *solo* in quanto "propria", *amor sui* (in opposizione *all'amor Dei* – e così avvicinandosi in qualche modo al buddhismo, in cui la volontà è combattuta perché fonte di dolore, non perché, attraverso di essa, si crede nell'impossibile). Il grave traviamiento, come sappiamo, consiste per Eckhart nel tenersi «ben aggrappati al proprio io personale» (*ivi*), che tuttavia – non diversamente in ciò dagli erranti dalla "doppia testa" di Parmenide, che non dovrebbero aggiungersi all'Essere, e invece ci sono –, sia pur come falso "io" (Io è solo Dio), c'è e così si aggiunge a ciò che dovrebbe essere l'Intero, l'Infinito, il Perfetto. Sì che *anche* negando il "dualismo" ci si trova a confermarlo! E come si potrebbe altrimenti, se si tiene ferma l'evidenza delle "creature", cioè quel "quasi nulla" (*prope nihil*, dice Tommaso – e ci risiamo con Leopardi), che era e sarà nulla, ma intanto è ben "qualcosa", rendendo di conseguenza finito il cosiddetto Dio infinito? (Affiora il gran tema: *vera povertà* – nell'occhio del destino –, è l'abbandono *simpliciter* della volontà – e certo, non per un atto di volontà).

Secondo Eckhart, dunque, nemmeno «la volontà di compiere il volere di Dio» rende «davvero poveri» (ECK, 132). «Infatti è un vero povero soltanto colui che niente vuole e niente desidera. Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso. Nulla volevo, nulla desideravo, perché ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità. Allora volevo me stesso e niente altro; ciò che volevo lo ero, e ciò che ero, lo volevo, e là stavo libero da Dio e da tutte le cose» (*ivi*).

Notiamo intanto tre cose: 1. Il concetto di "causa" (implicito in Anassimandro – al cui grande Circolo Eckhart sta per avvicinarsi –; del tutto esplicito in Plotino e, soprattutto, in Spinoza) non può

<sup>85</sup> *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., 20, p. 87.

<sup>86</sup> Errore che è orrore, orrore che è errore. (Se l'"orrore" fosse *vero* orrore, allora sarebbe "orrore" per l'errante, giacché in realtà, necessariamente, sarebbe la Bellezza stessa!). Ma perché mai, si potrebbe chiedere, l'errore è nulla (mentre l'errare, è qualcosa)? Si risponde: l'errore, radice di ogni erramento, è l'identità dei diversi (relativamente o assolutamente tali). La (inconscia – altrimenti impossibile) affermazione (errare) dell'identità dei diversi: l'esser altro (sia EA). Ebbene, perché EA non potrebbe essere *realmente esistente* (come gli alberi, il cielo, le case...)? Se lo fosse, allora EA, esistendo come tale, necessariamente sarebbe un'individuazione dell'esser sé (sia ES), al pari di ogni altra cosa. In caso contrario, non sarebbe quel che intende essere e cioè EA. Impossibile che si separi da ES. Separato da ES sarebbe altro, il quale a sua volta separato da ES sarebbe daccapo altro ecc. ecc. Ove è chiaro che il *progressus ad indefinitum* è apparente, non essendo che la *ripetizione* di una separazione impossibile, giacché separato dal proprio ES, EA è assolutamente altro, *cioè nulla*. L'autentica realtà richiesta del quale non può esserne che il "concetto" (l'affermazione) di EA: ES *dell'affermazione* che pone EA. Ecco l'individuazione di ES: l'affermazione errata (l'errare) è (=è un ES), mentre il suo contenuto non è. È nulla.

mancare in contesto nichilistico: l'eternità verace delle cose, testimoniata dal destino, non semplicemente non lo richiede, ma lo esclude tassativamente; 2. È già chiaro che il celebrato “nulla volere” e “nulla conoscere” valgono *relativamente*, giacché in questo passo sapere (conoscere) e volere (intesi come due facce del medesimo) hanno valenza positiva, in quanto sapere/volere di Dio rivolto a sé; 3. Analogamente, il celebrato Nulla dei mistici (si pensi anche al “*Nichts*” di Heidegger), intanto è Nulla, in quanto è ben “qualcosa”: “puro essere”, dice Eckhart, in ciò determinatissimo nel suo esser sé (“determinato” significa infatti, e anzitutto, *essere sé* e non “limitato” o “finito” – che è un modo di essere “determinati”; in questo senso anche l'Infinito, o il Tutto, è “determinato”, così lo stesso concetto di “indeterminato”, in quanto è sé e non altro da sé: *omnis determinatio negatio*).

Tornando al punto 2: una pagina dopo, smentendosi, Eckhart si trova a scrivere che «Dio non è né essere né essere dotato di intelligenza, e neppure conosce questo o quello» (p. 134). Ciò che evidentemente non va preso alla lettera, bensì nel senso che Dio non è un essere *del mondo* (non *ha* l'essere, è l'essere: “nulla”, sì, ma *di mondo*), né la sua intelligenza ha carattere *discorsivo*, conoscendo prima questo e poi quello, ma *totum simul cogitat* (altrimenti uscendo senz'altro dal cristianesimo, per approdare al buddhismo e, al tempo medesimo, rendendo l'autocoscienza del saggio superiore allo stesso Brahman, in quanto verità incosciente di sé).

Procediamo.

Scrivendo Eckhart: «Ma quando, per libera decisione, uscii e presi il mio essere creato, allora ebbi un Dio; infatti prima che le creature fossero, Dio non era Dio, ma era quello che era. Quando le creature furono e ricevettero il loro essere creato, Dio non era Dio in se stesso, ma era Dio nelle creature» (ECK, 132).

Tre righe che, unitamente a quanto già rilevato poco sopra – lo diciamo un'altra volta (cfr. § prec.) –, sono sufficienti a ritenere *del tutto assurdo* il considerare questo testo «al vertice dell'intelligenza speculativa di ogni tempo e luogo» (VAN, 158): *sia* perché si tratta di un calco – pur grandioso e “cristianamente” rivoluzionario – di Anassimandro (*di cui* se mai va detto che l'intera storia della filosofia – Plotino, Eckhart ed Hegel inclusi – è un grandioso, tuttora attuale, commento!); *sia* per le contraddizioni che lo affliggono, se non si chiariscono i termini (che poche righe prima hanno un senso opposto rispetto a quello che hanno qualche riga dopo); *sia* ancora per l'implicitezza che lo “chiude” in sé, dando senz'altro per scontate quelle che sono se mai le questioni e i problemi metafisici più aspri (e che Eckhart si guarda dall'affrontare): si consideri anzitutto la “contingenza”, anziché la “necessità” – perché escluderla? –, dell'*exitus* (*próodos*, *Ausfließen*) – e, correlativamente, del *reditus* (*epistrophé*, *Durchbrechen*) – rispetto alla condizione originaria.

In Anassimandro, infatti, il *katà to chreón* (“secondo necessità”) che guida la seconda parte del frammento, illumina anche la prima parte, cioè

determina il senso non solo della dissoluzione degli enti nel luogo da cui provengono [...], ma anche la generazione degli enti da quel luogo [...]. È per la necessità dell'esser sé (è perché è necessario che l'ente sia se stesso) che gli enti dimorano nell'origine eterna (*arché*, *apeiron*), si generano e ritornano là da dove provengono. Il frammento non dice cioè che dopo un *accidentale* (casuale, imprevedibile, libero) essersi generati è necessità che essi ritornino alla loro origine: è necessario anche che gli enti escano dall'Uno e che l'*adikia* si produca<sup>87</sup>

Ma è chiaro che, da cristiano, Eckhart, si muove sulla suggestione di *Genesi*, in cui la “caduta” è appunto intesa come “libera”: Adamo avrebbe potuto non peccare – senza dire delle conseguenze assurde, dallo stesso punto di vista cristiano, che ne sarebbero derivate. Si tratta del resto cioè di quella “libertà” – che attraversa il cristianesimo: dal Padre (liberamente creatore), al Figlio

---

<sup>87</sup> E. Severino, *Dike*, cit., p. 43. Si tratta della «necessità che *génesis* e *phtorá* esistano» (*ibid.*, p. 64).

(liberamente vittima sacrificale), all'uomo (liberamente peccatore o giusto) – che, alla radice, “fonda” la (filosoficamente) *necessaria* “separazione” fra Dio e mondo, di contro al necessitarismo neoplatonico, che non si avvede di legare indefettibilmente l'Eterno al divenire, rendendolo con ciò diveniente. Ebbene, il cristianesimo scioglie questa contraddizione – precipitando in un'altra non meno grave.

Separandosi da Dio, Adamo diventa preda della morte. Disobbedire al comando divino è infatti separarsi da Dio. Ma Adamo si separa da Dio, violandone il comando, quando è già stato creato. E la creazione è cosa buona: *Et vidit Deus quod esset bonum* (*Genesi*, 1, 18), si dice dopo il gesto essenziale che divide la luce dalle tenebre.

Nel frammento di Anassimandro, invece, gli enti si separano dall'Uno e commettono ingiustizia proprio in quanto si generano<sup>88</sup>

Ma se il mondo (e l'uomo) è creato “buono” da Dio (ma se l'uomo è creato *davvero* buono – e, per conseguenza, super-intelligente e felice! –, perché mai è inquieto e pecca, cedendo alla tentazione di Lucifero?), non resta però tale dopo la “colpa”: diventa “valle di lacrime”. Non ha senso dunque ciò che Vannini sostiene, quando scrive che (nel sermone di Eckhart) «non v'è una concezione del mondo e della creatura come caduta, perché è stato il libero [?] e gioioso [??] volere dell'essere eterno a uscire, e, se vogliamo [evidente l'imbarazzo teoretico], a scendere [=a cadere!], nel tempo, nel mondo, il quale mantiene perciò la caratteristica di bellezza, di bene, che è propria dell'eterno» (*VAN*, 122).

Un passo, in cui le contraddizioni sono così evidenti da lasciare di stucco: 1. Se il supposto eterno “vuole”, allora diviene e non è eterno (ancorché il suo volere sia eterno, il suo sarebbe un eterno divenire); 2. In lungo e in largo nei suoi testi, Vannini richiama Eckhart secondo il quale tempo, spazio e molteplicità sono “male”, rispetto al “bene” che è eternità e unità; 3. In conseguenza di ciò, il mondo è inteso (da Eckhart e Vannini lo segue) come *regio dissimilitudinis*, dunque “male” da cui distaccarsi, per guadagnare il vero “bene”; 4. Si può davvero (tentare di) svellere dal cristianesimo il senso catastrofico della “caduta originaria” (nell'atto stesso in cui, per altro, la si intende come uno “scendere” “gioioso” nel tempo, dunque *nel dolore e nella morte*) – per altro un grandioso Presagio dell'isolamento dal destino – restando “cristiani”? (Concependo il tempo – in quanto ritmo del diventar nulla – come ciò che, insieme, “mantiene la caratteristica dell'eterno”!).

Si tratta complessivamente di palesi contraddizioni, che il commento di Vannini non affronta, e anzi, invece che contribuire a scioglierle chiarendo, aggrava. Un viluppo di aporie che se da un lato richiedono la loro rigorizzazione nel nichilismo più maturo (e qui sì che Nietzsche, svolgendone il non-detto destinale, deve dirsi “eckhartiano”), dall'altro, per così dire, attendono il destino, il cui sguardo vede in questo straordinario sermone un poderoso *stravolgimento presago* della verità. Che in relazione alla negazione della volontà (che non può però esser un *voluto*) può assumere la forma del seguente sillogismo: 1. volere (anche volere Dio, dice Eckhart) = esser servi; 2. ma vivere = volere; 3. dunque solo i morti sono liberi. I “morti”: cioè, nello sguardo del destino, coloro in cui, in quanto Io del destino, la parabola della follia della volontà si è compiuta (è “morta”) ed è tutta raccolta, eterna, come esistenza intera dell'io empirico della volontà, ai piedi della Gloria della Gioia che sta per manifestarsi all'infinito – al di là della fede nel (far) diventar altro. Ecco la vera beatitudine dei “poveri in spirito”.

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 42.

Scrive Severino: «Il contrasto tra la pura terra e la terra isolata [=duo sunt in homine<sup>89</sup>] appare in ciò che Noi siamo prima dell'avvento della terra che salva [il cristiano dice presago: prima dell'Apocalisse] – e nel contrasto appare “questa nostra vita”. Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi all'*istante* che divide tale contrasto dallo splendore della Gioia»<sup>90</sup>.

Del resto, la straordinaria grandezza di Eckhart lo conduce ad affermazioni *uniche* nel panorama teologico tradizionale fino ai giorni nostri. Ci riferiamo al passo in cui *intuisce* (non di più però, ma è già tantissimo: indovina, fiuta, presagisce: ancorché tutto resti sospeso al “fondamento” del diventar nulla, destinato perciò a precipitare): 1. *sia* la necessità di liberarci da Dio – dunque dal dualismo Dio-mondo, *che non è però quello deprecato da Vannini, ma quello che, così deprecando, inconsapevolmente condivide*: e cioè la persuasione che ci sia l'eterno e il non-eterno: *questo, l'autentico dualismo, l'antinomia impossibile* – dunque dallo stesso Dio *creatore* (se e nella misura in cui la *Gottheit* non crea<sup>91</sup>); 2. *sia* che in “Dio” – diciamo: nel vero “Dio”: l'eternità della totalità dell'essere – «l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali» (*ECK*, 133). Non già nel senso che l'uno è identico all'altro (quasi che “Dio” non fosse che l'assolutamente Indeterminato o la contraddizione stessa sollevata ad ipostasi: così parla la follia), ma nel senso che, eterni tutti e tre (come ogni altra cosa), sono *ugualmente* necessari (e se uno di loro non fosse, nulla sarebbe). In ciò pienamente inverando l'assioma teologico di Alano di Lilla, «più volte citato da Eckhart» (*VAN*, 124): *quidquid est in Deo, deus est* (perfezionato così: *quidquid est, in Deo est, deus est: non propter Deum est*).

Prosegue Eckhart: «In secondo luogo, è povero l'uomo che niente sa» (*ECK*, 133).

Cioè, già dicevamo sopra, è privo di un sapere *proprio*: opinativo, personale, privato. (Ritorna il gran tema di Eraclito: *non dando ascolto a me, ma al Lógos...*<sup>92</sup>). E aggiunge: «v'è qualcosa nell'anima [...] Chi conosce questo qualcosa, sa dove risiede la beatitudine» (*ECK*, 134). Si tratta della decisiva intuizione che Eckhart ricava soprattutto dal suo maestro Agostino (in particolare, dal *De Trinitate*): «soltanto il Dio incommensurabile che è nell'anima coglie Dio, che è incommensurabile. Dio allora coglie Dio e genera se stesso nell'anima»<sup>93</sup>. In cui, se da un lato è anticipato (ancora una volta) l'idealismo, anche è presagito, dall'altro, il gran tema del destino (siamo dèi che si credono uomini) – dovendo in questo caso emendare il verbo “generare” che inevitabilmente esprime un modo del diventar altro, unitamente al costante imperativo (il *Sollen* morale della libertà decisionale) di frequente usato da Eckhart (“l'uomo deve...”): del tutto in contrasto rispetto al tentativo (fallimentare e presago) di negare la volontà *simpliciter*; non cioè “cattiva” rispetto alla “buona”; giacché non si vede come l'uomo “debba”, senza volere (ché anzi Kant, proprio dalla persuasione di avvertire in me il comando *a priori* del dovere – Devo! –, *postula* la legittimità di credere nella libertà: se, moralmente, *devo*, allora quel contenuto metafisico, come tale inesplorabile, che è la “libertà del volere”, appare *credibile*. Chiederemmo però a Kant di esibire

---

<sup>89</sup> «Io mi accorgo di un qualcosa in me, che splende davanti al mio intelletto. Di questo sento bene che è qualcosa. Ma cosa sia non posso intenderlo. Solo questo mi pare: che se potessi comprenderlo, conoscerei tutta la verità [...] Di ciò parlò anche sant'Agostino; “Io mi accorgo di una cosa in me, che gioca e riluce davanti alla mia anima. Se in me questo venisse realizzato e confermato, dovrebbe essere la vita eterna”. Si nasconde e tuttavia si mostra»: Meister Eckhart, *Le 64 prediche*, cit., pp. 149-51.

<sup>90</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 558.

<sup>91</sup> Cfr. il sermone *Nolite timere...*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 80.

<sup>92</sup> La fede cristiana ne eredita, formalmente, il tratto: «La mia dottrina non è la mia...» (*Gv* 7, 16).

<sup>93</sup> Sermone *Puella, surge*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 261. A più riprese, nella *Trinità*, Agostino parla di «ciò che vi è di supremo nella mente umana, quello con cui essa conosce Dio» (XIV, 8, 11), essendo «immagine di Dio se non in quella parte che rimane attaccata alle ragioni eterne per contemplarle» (XII, 7, 12); l'uomo è immagine di Dio «secondo la mente razionale dove può esservi la piena conoscenza di Dio» (*ivi*).

*il fondamento* dell'affermazione del “dovere”, che non può ridursi semplicemente al rilevamento di un “fatto”: «il fatto particolare della ragion pura»<sup>94</sup>).

Resta però l'intuizione di un Abisso “radicalmente altro” in noi stessi, infinitamente più intimo di quel che noi siamo a noi stessi (Agostino). (Evidentemente anche non così “altro” da non poter coesistere, segretamente sorreggendola, con la nostra immediata autocoscienza). Diciamo: l'Io del destino (di cui il *Grund der Seele* è “il più simile”) che ciascuno di noi è, alla radice – identica – del nostro stesso esser in relazione ai modi specifici ed eterni in cui, differenziandoci gli uni dagli altri, la follia si esprime e si manifesta. In questo “luogo” tutto il “sapere” esterno ad esso (=che ne è negazione) appare come non-sapere; questo, l'autentico non-sapere: il sapere del mondo e di Dio (teologia metafisica) nel segno preventivo del diventar nulla e da nulla: il sapere, a suo modo “trascendentale” (che si fa “perfetto” nella “teologia” dionisiacamente anti-teologica di Nietzsche), in cui consiste il Sogno della Follia.

Prosegue Eckhart: «In terzo luogo è povero l'uomo che niente ha [...] Di questa povertà noi diciamo che è la più alta povertà [...] quella estrema» (ECK, 135).

A parte l'insistenza quanto meno equivoca – una volta che è stato detto che la *Gottheit* si differenzia dal Dio-*Gott* in quanto *non* opera – circa il lasciar essere (che è pur sempre un volere) che sia solo Dio a *operare* “in noi” –, restando così ferma la differenza fra Dio e “noi”, dunque quel dualismo che ingenuamente Vannini crede superato (e che invece ogni tentato “monismo”, da Spinoza a Gentile, necessariamente implica) –; a parte ciò, dicevamo, troviamo qui il “pezzo forte” (o “più forte”) del sermone, quello in cui, quasi in *trance*, Eckhart si avvita su se stesso, scrivendo un passo stupefacente, *totalmente estraneo all'ortodossia cristiana più liberale e tollerante di ogni tempo*. (Si misura qui la straordinaria grandezza del cristianesimo, che, in precarissimo equilibrio e anzi già precipitando via da sé per una tangente inaudita, pur intende ancora esser sé: tale, l'Abisso incandescente che la “religione” cristiana ufficiale da sempre s'impegna a intiepidire, rendendolo accettabile al “buon senso”).

Perciò prego Dio che mi liberi da Dio, perché il mio essere essenziale è al di sopra di Dio, in quanto noi concepiamo Dio come inizio delle creature. In quell'essere di Dio, però, in cui Egli è al di sopra di ogni essere e di ogni differenza, là ero io stesso, volevo me stesso e conoscevo me stesso, per creare questo uomo che io sono. Perciò io sono causa originaria di me stesso secondo il mio essere, che è eterno, e non secondo il mio divenire, che è temporale. Perciò io sono non nato, e, secondo il modo del mio non esser nato, non posso mai morire. Secondo il modo del mio non esser nato, io sono stato in eterno, e sono ora, e rimarrò in eterno. Cosa invece sono secondo il mio esser nato, dovrà morire ed essere annientato, perché è mortale, e perciò deve corrompersi col tempo. Nella mia nascita eterna nacquero tutte le cose, ed io fui causa originaria di me stesso e di tutte le cose; e, se non l'avessi voluto, né io né le cose sarebbero; ma se io non fossi, neanche Dio sarebbe: io sono causa originaria dell'esser Dio da parte di Dio; se io non fossi, Dio non sarebbe Dio (ECK, 136-7)

Che dire? Che qui il genio del nichilismo vola più in alto che può, che le sue ali, pur deformi (l'“Angelo” di Klee?), mostrano tuttavia un'apertura inaudita, che sfiora la volta del Cielo (così però si può parlare, solo dimorando nella luce del destino; *sibi relictus*, il testo si espone senz'altro al rischio di apparire un mero vaneggiamento, come infatti lo giudicò Guglielmo d'Ockham). Ma il piombo del diventar nulla – coi concetti che ne sono il necessario corredo: causa, creazione, volontà, temporalità contrapposta a eternità, morte come annientamento<sup>95</sup>: ciò che fa da Barriera insormontabile all'“intenzione” malata – fatalmente “tira giù”: Icaro sale verso il Sole, per altro

---

<sup>94</sup> Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1979, Analitica, cap. I, § 7, scolio, p. 40: «*Faktum der Vernunft*».

<sup>95</sup> Proprio in relazione a Eckhart e a questo suo sermone, E. Severino ha scritto: «Anche lui (perfino lui, forse si potrebbe dire) afferma l'annientamento» (*Il tramonto della politica*, cit., p. 138).



*sbagliato*, con ali di cera (correlative all'essenziale *fraintendimento*): il precipizio termina, compendosi, nell'abbraccio con Leopardi, l'altro grande genio del nichilismo, in cui il cerchio si chiude – o può riaprirsi solo con il tramonto integrale della Follia (dopo il fallimentare dominio della civiltà della Tecnica).

Si estragga dunque ancora una volta il bastone dall'acqua (inquinata) e si avrà l'autentico Inaudito (il destino) – e il cristianesimo, anche in questa forma “mistica” ed estrema, si rivelerà, nella Notte, l'annuncio a quello “più simile”: ciò in cui *gustare* la verità del destino.

A seguire, una volta ripreso fiato, ritorna il tema del Circolo anassimandro, questa volta in forma più esplicita, in cui è confermata l'“infelicità” dell'*exitus* (dall'Uno), ritenuto perciò «meno nobile» (ECK, 137) del *reditus*. Infatti è l'“uscita” che determina, *all'interno* dell'Uno, la separazione (relativa: *dialettica*, dirà Hegel) dall'Uno. Per questo, «quando sgorgai da Dio, allora tutte le cose [non più immediatamente identiche a Dio, dunque “separate”] dissero: Dio è. Ma ciò non può rendermi beato, perché in questo mi riconosco come creatura. Ma nella irruzione [*reditus*, onde ritorno ad esser quel che ero], in cui sono libero del mio proprio volere [in quanto individuazione che è separazione e *adikia*] e del volere di Dio [assunto come “altro”] e di tutte le sue opere e di Dio stesso [assunto come esterno]» (ECK. 137).

Nel testo manca però il decisivo: ci sarà infatti bisogno di Hegel per esplicitare che il “ritorno” non ristabilisce *simpliciter* la situazione di partenza – un mero ricalco che rende incomprensibile e vano il Circolo. Ne è così chiarita, al tempo stesso, la “ragione” dell'“uscita” dall'Uno e della “separazione”. Che non può non essere guidata dall'Uno stesso, dentro di sé (un concetto su cui si fonda l'idea di provvidenza cristiana). Chiarendo il senso del Circolo – che è necessità come vera libertà, non contingenza e capriccio –, Hegel ribalta il primato dell'atto: posto “Dio” (la verità) come bell'e fatto sin da principio (concetto intellettualistico, cioè immediatistico del principio di identità – che Hegel non si sogna di sconfessare *simpliciter*), è chiaro che, appartenendo ad esso tutto ciò che vale, il divenire del mondo, innegabile, risulta fantasmatico e sostanzialmente nullo. Per salvare “Dio” (Idea) e il divenire (entrambi, per Hegel, secondo vie diverse, innegabili – ma Nietzsche è alle porte, quanto meno per ripensare “Dio” come Dioniso), ecco la necessità di intendere l'Inizio come l'*originaria contraddizione* (quasi che il divenire dipendesse da essa – questa è infatti l'*intenzione* teoretica di Hegel – e non, come invece è, il contrario: la verità è intesa come originariamente contraddittoria e astratta, nel senso che è *e non è quel che è*: lo è “in potenza”, *proprio sulla base prioritaria costituita dall'“evidenza” del divenire*, che il primato dell'atto uccide) e per conseguenza la necessità di “dedurne” il suo dialettico negarsi (*exitus*), facendosi mondo – creazione e incarnazione simultanei – e in esso disperdendosi – ecco la fonte dell'infelicità, del dolore e della morte –, per pervenire progressivamente a sé, come coscienza di sé (=Spirito), nella cultura, in particolare nella filosofia, in particolare nella filosofia “di” Hegel. Onde il *reditus* non ripristina meramente il punto di partenza (=l'Idea), ma, “sollevando” dialetticamente l'Idea a Spirito (=Idea dell'Idea) – per via di successive negazioni, che oltrepassando conservano –, compie il Circolo dell'Essere attraverso la storia del mondo. (Circolo, si badi, che l'Idea già potenzialmente prefigura in sé come dialettica eterna delle eterne categorie, al di qua del loro incarnarsi – *Deus caro factum est* – nel e come mondo. Grande anticipatore di quest'idea, G. Vico: nel differenziare la *storia ideal eterna* dalla *storia che corre nel tempo*).

È così *vivificata* la troppo rigida sostanza spinoziana (che si fa appunto “soggetto”), attraverso la flessibilità dialettica di un nuovo “Dio” (costruito sulla base dell'evidente divenire, che non si deduce, ma si constata: *si crede* di constatare), che tuttavia apparirà a sua volta *troppo poco* flessibile agli occhi di Nietzsche e del neoidealismo (Croce, Gentile), avendo già in sé, eternamente – sia pur solo potenzialmente (non già in atto: Aristotele, Tommaso e, a suo modo, lo stesso Spinoza) – la totalità essenziale della storia del mondo (un preclaro esempio di supposto *interpretante* che, agli occhi di un

nichilismo più maturo, si rivela *interpretato*: cfr. nota 82). Onde, daccapo, è originariamente negata la “serietà” del divenire, vale a dire la sua imprevedibile creatività. Di qui la necessità di ripensare il Circolo in chiave “dionisiaca” (ridicolo ritenere Nietzsche pensatore *adialettico* – quasi non intendesse presentare come “vera” la “sua” filosofia, come risultato della storia della filosofia), oppure di puro formalismo attualistico, onde, *senza avere nulla di già fatto* alle proprie spalle (Idea, Natura) – nel qual caso il *Factum* declasserebbe l’“evidente” e attuale *fieri* –, lo Spirito (l’Io) è *pura forma vuota* del (suo stesso) divenire (Gentile)<sup>96</sup>.

Ed è chiaro che il testo altissimo – sconcertante, “inattuale”, straordinariamente presago – di Eckhart, che tuttavia *nulla* dice di tutto ciò (né lo potrebbe), proprio per questo, lo diciamo per l’ultima volta, non può essere giudicato il “vertice” della filosofia: del tutto anti-storicamente e anti-teoreticamente, come se il seguito secolare non fosse il *suo* e dunque *se medesimo nella necessità di esplicitare il proprio stesso contenuto implicato*, ma un assemblaggio di mere appendici inessenziali e giustapposte – nel mentre che, paradossalmente, si invoca l’autorità di Hegel a sostegno, strumentalizzandolo astrattamente.

La povertà dell’avere – ritornando al tema in senso stretto – si qualifica dunque in Eckhart come il tentativo (fallimentare – ma è il fallimento di *ogni* “monismo”, che, si mostrava sopra, non supera il dualismo fra eterno e non eterno: due dimensioni fra loro *contraddittorie*) di eliminare ogni differenza fra Dio e uomo: «Noi diciamo dunque che l’uomo deve essere così povero da non avere, e non essere, alcun luogo in cui Dio possa operare. Quando l’uomo mantiene un luogo, mantiene anche una differenza» (ECK, 136). Ove è anzitutto ovvio che è proprio in tale sforzo, tanto più evidente quanto più intenso, che l’uomo si conferma *differente* da Dio – dunque un’aggiunta che lo rende “altro” e perciò finito. Ma, daccapo, se la contraddizione è ineludibile, non si tratta di accecarsi dinanzi al presagio che in essa si cela (rendendola oltremodo preziosa): è nel distacco che appare l’eternità del Tutto! A patto che il “distacco” non sia un’“opera” – né dell’uomo, né di Dio, ma l’apparire del compimento e perciò del tramonto della volontà. Che Eckhart non riconosce come non buona *comunque*, ma solo in quanto riferita all’uomo. La volontà, per lui, è solo di Dio (salvo però, sintomaticamente, negargliela come *Gottheit*). Ma un Dio-volontà, infine – per quello sguardo teoretico-speculativo che appartiene allo stesso nichilismo più profondo e coerente –, non può essere che Dioniso (Caso, Caos, Divenire). Un “Dio”, ma nel senso del rovesciamento nietzscheano di tutti i vecchi dèi e del loro correlativo – contraddittorio – concetto di “bene” e “male”. Giacché la “transvalutazione di tutti i valori” non conduce “al di là del bene e del male” *simpliciter*, che sarebbe come voler stare, auto-contraddittoriamente, “al di là” della verità, ma, appunto, al di là di “bene” e “male” *tradizionalmente intesi*. Un’ “idea” tremenda (non già astrattamente assunta, ma nella consapevolezza del rigore che in essa si esprime, sulla base dell’“evidenza” universalmente condivisa), che in genere si preferisce non considerare – *ma che non per questo ci abbandona*<sup>97</sup>.

Con buona pace di chi, nell’illusione di esser “cristiano”, ritiene che sia “cristiano” anche Nietzsche.

---

<sup>96</sup> Questa, l’*intenzione* (di Gentile) – per l’attualismo stesso in realtà *impossibile*, non potendo infatti l’Io fare a meno del proprio stesso esser verità e dunque di sé in quanto eterna struttura categoriale, inclusiva della totalità eterna di tutte le proprie negazioni negate Sarebbe come fare a meno di sé (cfr. *NOTA* prec.) In ciò ribadendo implicitamente la teoria del “doppio ciclo” (che Gentile esplicitamente critica e rigetta al fine di evitare qualsivoglia forma di “inconscio”, trascendente l’attualità del pensare), dall’“in sé” al “per sé”: *tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*. Dunque, storia eterna e nel tempo, s’è appena detto, come già intuito dal Vico. Per la sua critica al “doppio ciclo”, da Anassimandro all’hegeliano Gioberti, cfr. *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., II, Parte Terza, cap. VII. Per l’impossibilità del *formalismo assoluto* gentiliano (cfr. *ibid.*, cap. IV), cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...cit.*, cap. IV.

<sup>97</sup> L’allusione è al nostro *concetto dionisiaco della vita*, cui è stato dato spazio, ad esempio, anche nell’ultimo nostro lavoro: cfr. *Il nichilismo perfetto...*, cit., cap. VII.

## V: IL DOLORE E LA MORTE: CRISTIANESIMO E DESTINO

### 1. PER DISSIPARE ALCUNI EQUIVOCI

Al termine di un suo scritto<sup>1</sup>, Gianfranco Ravasi fa riferimento al canto di Eliot, nei suoi *Quattro quartetti*, in merito all'esperienza, da parte del santo, dell'«incrocio tra il *time* e il *timeless*, tra il tempo e l'eterno, tra il relativo e l'assoluto, tra la morte e la resurrezione, tra l'umano e il divino»<sup>2</sup>.

Un tema “classico” in seno al cristianesimo e alla stessa tradizione – tanto ribadito con enfasi, quanto sostanzialmente errato, perché impossibile.

Non ci si avvede infatti che si sta evocando un rapporto fra *contraddittori*, per i quali è fatale che valga l'aut-aut: *uno dei due deve necessariamente cedere* (tenuto conto che l'”inferenza” nichilistica rigorosa onde l'eterno sia posto come il divenire stesso, se non toglie la contraddizione per qualità, la riduce tuttavia *al minimo* per quantità). E anzi – diciamo –: *ha già ceduto!* La “morte di Dio”, non risolvendosi in un banale e innocuo “enunciato”, proprio su questo si *fonda*. Stante infatti l'evidenza del tempo, dunque la sua ineludibile *realtà* come ritmo del diventar essere da non essere e viceversa da parte degli esenti, si *inferisce* che un eterno eterogeneo rispetto al tempo/divenire (qui, il Dio cristiano) lo renderebbe impossibile (apparenza, illusione, non cosa “seria”: Nietzsche, Gentile), costituendosi come una fantastica dimensione che nega l'innegabile e che dunque va, essa, negata. Si tratta se mai di mostrare, nell'Occhio del destino, che è l'*altra* dimensione – il diventar altro, il tempo che divora le sue creature – che deve cadere (si che *assieme* cade anche il correlativo malato eterno della tradizione), rivelandosi come l'Errore fondamentale: l'autentico “peccato originale”, necessariamente (già da sempre) sopraggiunto *nel* destino (fondamento dello stesso errare, che solo perciò può vivere essendo quello che è e non altro<sup>3</sup>), di cui il “peccato originale” cristiano – benché prezioso, per il suo presagio guardare a un originario Sviamento – non è che pallida immagine. Che per altro il laicismo attuale, speculativamente invertebrato, neppure più considera. In tal guisa restando sul campo l'autentico eterno – non più dunque inteso come signore e padrone del tempo e del mondo –, sia come verità, sia come errare; e il divenire come sopraggiungere via via degli eterni: della follia e del dolore e, col loro tramonto, della Gloria e della Gioia.

Secondo Andrea Toniolo, nello scritto a seguire rispetto a quello testé citato di Ravasi, «il cristianesimo non toglie il morso della morte, ma il suo veleno mortale, la caduta nel nulla. È come togliere a una serpe velenosa il veleno: morde ma non uccide»<sup>4</sup>. Anche in questo caso, rileviamo, l'importante e insostituibile *presentimento* non è certo, come tale, esente da contraddizione (*immer wieder*: contraddizione e presagio<sup>5</sup>): forse che per il cristianesimo il diventar altro è apparenza? No di certo! Ma allora: 1. *Questo* corpo (“corpo carnale”), morendo, diventa *nulla* come tale (evidenza ineludibile cui nessun cristiano sfugge, necessariamente richiesta dal concetto stesso di

---

<sup>1</sup> *Una riflessione sapienziale sul morire*, in AA. VV., *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*, a cura di I. Testoni, G. Bormolini, E. Pace, L. Vero Tarca, Lindau, Torino 2015, pp. 167-181.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>3</sup> In orizzonte cristiano, dunque alienato, è “lo stesso” che acutamente intuisce Barth: «Quello [=Dio] che annulla tutte le verità del mondo è anche la loro fondazione» (*L'epistola ai Romani*, cit., p. 14).

<sup>4</sup> *Morte e redenzione nel cristianesimo*, in *Vedere oltre*, cit., p. 187.

<sup>5</sup> Si rilevi che la contraddizione è doppia: 1. anzitutto rispetto alle proprie convinzioni stesse di base (la riconosciuta “evidenza” del diventar altro, che non tollera eternità diverse da sé), onde il nichilismo non può non essere in cerca di forme più conseguenti (cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto*, cit); 2. rispetto al destino.

“resurrezione”: il corpo *in nihilum cedit*, dice san Tommaso); 2. Che esso venga poi trasformato in “corpo spirituale” è una fede: come *fides qua*, quanto meno dubitabile; come *fides quae*, senz’altro contraddittoria (v. nota 5). Il tentativo di salvaguardia frana dunque irrimediabilmente su se stesso. Non solo, cristianamente, il morso della morte uccide, ma uccide anche chi la dichiara *annientata* (1Cor 15, 26), nell’atto stesso in cui così *s’illude* di averla sconfitta proprio attraverso il *suo stesso* trionfo. (L’incongruenza, inevitabile, è ribadita anche da Barth: «Perciò le “afflizioni”, la situazione di distretta dell’uomo nel mondo, il “disfarsi del vecchio uomo” (2Cor 4, 16), che si estende fino alla sua essenza e al suo essere più intimi, la “potenza” della morte” che l’apostolo sperimenta in sé (2Cor 4, 12) [...] e il fatto di essere effettivamente afflitto e turbato da tutto ciò *non costituisce alcuna contraddizione con la pace di Dio* [corsivo ns.]»<sup>6</sup>. Laddove, invece, l’effettivo realizzarsi del “disfacimento” – dunque il *diventar nulla* del “vecchio uomo” – implica *la più radicale delle contraddizioni* rispetto a un Dio in cui, eternamente, *tutto* è (dovrebbe essere!) già da sempre salvo: “vecchio uomo” compreso – a patto che non si voglia intendere Dio come *ansioso* per il “non essere ancora” del futuro e *nostalgico* per il “non essere più” del passato. In forma lapidaria: *se qualcosa* – anche un’ombra – *diventa nulla/esce dal proprio nulla, allora Dio non esiste*<sup>7</sup>).

Nel medesimo suo intervento, A. Toniolo scrive: «la speranza [cristiana] redime perché libera dall’angoscia, da quell’angoscia che accompagna l’esistenza terrena, e che emerge in maniera radicale di fronte alla morte» (pp. 188-9). Senza bisogno di rivolgersi al destino, va invece detto tutto l’opposto: dire speranza, infatti, è dire fede, dire fede è dire dubbio, dire dubbio è dire angoscia! Il discorso si chiude qui<sup>8</sup>. (E così viene anche in luce la contraddizione in termini dell’Enciclica di Benedetto XVI, *Spe salvi*, del 2007: una salvezza carica di dubbi, in quanto puramente “sperata”, trattiene nell’angoscia e, come tale, *non salva affatto*).

Secondo C. Scilironi la teologia di Paolo è «un’ontologia radicalissima»<sup>9</sup>.

Diciamo tutt’all’opposto: 1) Non si tratta che di fede e l’ontologia dell’incontrovertibile (il destino, cioè) non è certo riducibile alla fede che è dubbio, perciò contraddizione<sup>10</sup>; 2) si tratta poi di una

<sup>6</sup> *L’epistola ai Romani*, cit., p. 131.

<sup>7</sup> «Si può gemere, mormorare, essere deboli anche nella pace di Dio», come dice Barth (*ivi*) – e anzi: è proprio quello che *sempre* accade –; ma *non è possibile* che ciò accada nel rimpianto *veritiero* dell’esser diventato nulla di qualcosa (o nell’ansia *veritiera* che qualcosa, che ancora non è, sia). “Non è possibile”, nel senso che le due dimensioni – Dio e il *diventar nulla* e da *nulla* – sono *contraddittorie*, per conseguenza escludentisi a vicenda. Se c’è l’una non può esserci l’altra. La loro sintesi è un mostro impossibile: Dio non è Dio e il *nulla* (del passato e de futuro) non è *nulla* (ma, rispettivamente, *ancora* e *già* qualcosa). In altra prospettiva: «Il peccato è un *furto* a Dio», scrive Barth (*L’epistola ai Romani*, cit., p. 146). Chiediamo: nell’atto in cui “*rubà*”, l’uomo riesce *davvero* a derubare Dio? (“Nell’atto”, diciamo – giacché in seguito, giudicato da Dio, si renderà ben conto di non esser riuscito a derubarlo *davvero*). La risposta *non può non* essere affermativa – altrimenti sarebbe come dire che l’uomo non pecca *davvero*! Ma l’uomo, cristianamente, pecca eccome («Noi non sappiamo nulla di un uomo che non sia peccatore»: *ibid.*, p. 145). Dunque riesce *davvero*. Ma allora “Dio” non è *davvero* Dio. (Anche in questo caso: *aut-aut*, che è poi l’*aut-aut* fra Dio, supposto *infinito*, e uomo, inteso come relativamente autonomo e indipendente, se non altro nel suo proferire sì o no a Dio – che dunque lo fronteggia come realtà *finita*: non-divina)

<sup>8</sup> Toniolo prova a mantenerlo aperto, aggiungendo: «L’uomo è redento nel senso che gli è offerta una speranza “affidabile”, fondata sulla croce, dove la morte diventa di Dio, “in” Dio e, quindi, vita» (*op. cit.*, p. 189). Ma il discorso palesemente non regge: una speranza “af-fidabile” è una speranza che è *fides*: una speranza sperata e siamo daccapo; e la “croce” che ne dovrebbe essere il “fondamento” è a sua volta contenuto di fede (*fides quae*), sì che è “fondamento” all’interno della fede, perciò dubbio, infondatezza. L’intero discorso opera come se il No, correlativo necessario del Sì che si vuol porre in luce e a cui solo si dà parola, non esistesse. Una fede che – al di là delle intenzioni e così insistita – finisce per portare in luce la propria *mala* fede. Cfr. nota 7.

<sup>9</sup> *San Paolo filosofo*, cit., p. 55.

<sup>10</sup> Come tale, «la fede impone una luce a ciò che non ha luce» (E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 160). Infatti, nella fede «l’intelletto crede e *insieme* dubita di ciò in cui crede; crede e non crede; il suo credere è in contraddizione col suo dubitare» (*ibid.*, p. 154). «È vero che il non dubitare sussiste *in quanto la coscienza è fede*, mentre il dubitare sussiste *in quanto la coscienza è ragione*; ma dal punto di vista della teologia cristiana ciò non può significare che le coscienze siano *due*. Sì che l’*unità* della coscienza del credente è contraddizione proprio perché è, insieme, fede e ragione» (*ibid.*,

preliminare forma di fede nel diventar altro radicalmente auto-contraddittoria (e proprio perciò, sosteniamo, altamente presaga – ma questo è l'altra sua faccia: cfr. nota 5), in quanto si trova a porre esplicitamente quello stesso che implicitamente nega (*aut-aut* fra diventar altro e Dio). Di "radicalissimo" c'è dunque solo la vertiginosa e impossibile coesistenza dei contraddittori (si veda l'inizio di questo stesso paragrafo). (Che poi, per sua natura ed essenza, la filosofia «sia *in toto* filosofia della rivelazione»<sup>11</sup>, è come dire che l'"incontrovertibile" consiste nell'incontrovertibilità del controvertibile).

Sempre secondo Scilironi – come base adatta a sostenere che se dall'uomo a Dio non si va, perché dal pensiero non si esce, ciò non toglie che il rapporto possa essere invertito: «*a parte Dei, apó tū theû, per grazia*»<sup>12</sup> –, la finitezza del pensare umano può essere riconosciuta e affermata «perché la negazione della propria non assolutezza non assurge ad autonegazione, ossia non si toglie»<sup>13</sup>.

Ora, si tratta di rendersi conto che è vero proprio l'opposto. Per lo stesso nichilismo oltre che per il destino. Infatti e innanzitutto, se "la negazione della propria non assolutezza" (dunque della propria finitezza) intende essere a sua volta assoluta (infinita), necessariamente si auto-nega. Scilironi può però replicare che lui sostiene la *possibilità*, non la necessità della finitezza del pensiero, dunque *la possibilità* che ci sia *dell'altro* oltre di esso («la possibilità non contraddittoria di un oltre»<sup>14</sup>), dunque la non contraddittorietà dell'«apertura del [pensiero umano] trascendente al trascendente [Dio]»<sup>15</sup>. In ciò ricalcando l'obiezione che Bontadini rivolgeva all'idealismo gentiliano<sup>16</sup>.

---

p. 168). Ove allora la condizione perché la fede *possa vivere* (possa *credere* di esistere) e lo stesso *aver fede di aver fede* non si prolunghi all'infinito, auto-negandosi (oppure "fermandosi", ma allora riconoscendo la propria impossibilità: che è impossibilità dello stesso contraddirsi qualora la coscienza che ne è affetta *veda* l'antinomia di cui è il soggetto portatore), consiste nella più o meno riuscita *separazione* di sé dall'altro suo volto, consistente nel dubbio (gettato nella prigione del silenzio, rimosso, cancellato: *come se* non ci fosse). «La fede è tanto più salda quanto più riesce ad isolare il proprio contenuto dalla sua dubitabilità. La fede più salda di tutte è l'isolamento della terra dal destino della verità» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 110).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 79. Si capisce allora perché Scilironi, dal suo punto di vista, consideri, esemplare il passo di Heidegger, nel saggio introduttivo a *Che cos'è metafisica* aggiunto nel '49, in cui il filosofo tedesco esprime un auspicio: «Vorrà la teologia cristiana ridecidersi a prendere sul serio la parola dell'Apostolo e quindi [a considerare] la filosofia come una follia?» (*op. cit.*, p. 99). Vale a dire: dinanzi alla Croce, *o fede o non fede!* Heidegger (e Scilironi) non può vedere – diciamo – che c'è una "terza via", in cui, sulla base della "ragione" *in quanto destino* (e non in quanto *epistème tes alethéias*), la "croce" vale (non più che) come *presagio e metafora* (la più alta) della verità. Sulla quale "croce", muore – cioè, compendosi, tramonta (non: si annienta) – la morte dell'"uomo", e appare il suo infinito risolto divino. Sulla "croce" – del destino in quanto contrastato e come "annichilito" dall'isolamento e dalla follia –, la morte e il tramonto dell'"uomo" sono l'Alba del vero "Dio".

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 63,

<sup>14</sup> *Ivi.*

<sup>15</sup> *Ivi.* Ciò che, in quanto *possibilità* (ammessa e non concessa), ricadrebbe comunque su una posizione di *fede*, rendendo ingiustificata un'esistenza che su di essa si fonda, considerandola verità incontrovertibile.

<sup>16</sup> Cfr. Gustavo Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, in cui appunto il filosofo chiede all'idealismo di provare la non trascendenza rispetto al pensare umano, la cui possibilità, sino a prova contraria, è ammissibile senza contraddizione. Forse che quel che è conosciuto è tutto? O c'è dell'altro? E certo che *questo* altro è pensato e perciò cade nel pensiero che attualmente lo pensa, ma ciò non toglie che se *formaliter* la trascendenza ipotizzata è *eo ipso* risolta nell'immanenza del pensare, *materialiter* la possibilità di un "oltre" (che, daccapo e come tale, ricade formalmente nel pensiero che lo suppone: ripetizione dello *stesso* precedente, dunque nessun rinvio *ad indefinitum*) non sia immediatamente esclusa. «Dunque: "è noto che è ignoto se ci sia o no dell'ignoto": dove il primo "ignoto" è quello risolto dal noto, mentre il secondo resta in eterno quello che è, se non si riesce a sopprimerlo [...] dimostrando appunto per altre vie [quella che qui sopra stiamo per ripetere e che è ben presente in Gentile] che non sia questa teoria dell'ignoto, che dell'ignoto non c'è [Bontadini ha ragione: la tesi idealistica classica è solo formalmente corretta: come tale, infatti, la "cosa in sé" è pur pensata: pensata come l'impensabile: dunque inesistente come lo è il contenuto di una contraddizione: condizione necessaria sì, ammette senza turbarsi Bontadini, *ma non sufficiente*]» (p. 70, nota 4). (La "sufficienza" sopraggiunge quando, con Gentile, si congiunge questo teorema idealistico con quell'altro, attualistico, per cui un essere

Al che si risponde: 1. Restando nel nichilismo, con il teorema gentiliano (*mutatis mutandis*, leopardiano e nietzscheano) che un “altro” fuori del divenire (del pensiero) – dunque un eterno, come tale diverso dal divenire – vanifica l’evidenza del divenire (riconosciuta dallo stesso Scilironi): l’ormai nulla e l’ancor nulla, *a priori* adeguati (non potrebbe essere altrimenti) a tale eterno, cessano cioè di essere quel “nulla” senza il quale il divenire non esiste: *entificazione del nulla*, soppressione del divenire (=autonegazione, che Scilironi esclude); per non aggiungere la grave contraddizione per cui il dualismo ontologico del *qui* (l’uomo) e del *là* (Dio) rende Dio una realtà *finita* (contro l’ovvio intendimento cristiano secondo cui Dio è *Omniudo realitatis*); 2. Nello sguardo del destino, poi, che ci sia *altro* oltre il destino o struttura originaria (=l’apparire dell’esser sé dell’essente) significherebbe che non ne è soggetto, dunque che *non è sé essendo altro da sé*, il che si toglie immediatamente (=autonegazione, che Scilironi esclude).

La tesi in cui consiste l’affermazione della finitezza dell’uomo – dando come pregiudizialmente per scontato *che cosa* sia “uomo”<sup>17</sup> – cade senz’altro; sia per lo stesso nichilismo, sia per il destino, in cui “uomo” significa auto-apparire dell’infinita verità del destino.

Riconoscendo ancora una volta al cristianesimo di essere il “luogo” – la sapienza isolata dal destino – in cui, più di ogni altro, il destino in qualche modo affiora, diciamo che se *sárx* nomina l’”uomo carnale”, ripiegato su di sé, orizzontalmente rivolto al mondo e ai suoi dèi (denaro, potere, fama), allora il destino – adombrato dallo *pnéuma* – non può non essergli *altro*, qualcosa che se mai subentra *ab extra*, “per grazia”. Analogamente per l’io isolato dal destino (fosse pure l’”io trascendentale” idealistico) rispetto all’Io infinito del destino, della Gloria e della Gioia: ove quest’ultimo non dovrà riguardarsi propriamente come l’autentico *totaliter alter* dinanzi alla miseria di quello? (E non sta tutto qui il significato della *potenza* del peccato: irresistibile nel togliere dalle viste il Sole, pur non riuscendo a eliminarne fino in fondo la luce? Analogamente l’Errare, che non potrebbe esistere né apparire senza ciò di cui è la negazione più radicale).

Richiamandosi a san Paolo (*ICor 2, 10-11*), Barth sostiene che «soggetto della conoscenza di Dio può essere solo Dio stesso»<sup>18</sup>. Giusto: solo la verità può conoscere la verità. Non “io”, “tu”, “noi” e nemmeno lo stesso Cristo, se questi termini nominano qualcosa di *diverso* dalla verità. Non dunque l’”uomo” come individuo e cioè con nome e cognome, nato di donna e destinato alla morte – giacché la verità *non ha nome, tempo, luogo* (anche se non esiste senza “nome”, “tempo” e “luogo” – ma scritti tra virgolette!). Dunque è la verità stessa a conoscere (e amare) *sé in nobis*. Un tema caro ai pensatori cristiani, educati dalla filosofia greca a un’idea di verità che non può dipendere da nulla<sup>19</sup> e che l’idealismo, sia pur mantenendosi nell’isolamento nichilistico, con questo limite dunque, conduce ai più alti livelli. Non a caso l’eretico, “idealista” Eckhart lo ribadisce a più riprese<sup>20</sup>, sulla scorta dell’insegnamento di sant’Agostino, che ad esempio scrive: «... a ragione si dice: “Non siete voi che

---

presupposto al divenire del pensiero *si costituisce come un immutabile che rende apparente e illusorio quello, che è invece riconosciuto come “evidenza innegabile”*. Vedi prosieguo del testo).

<sup>17</sup> Se invece si volesse procedere a una “dimostrazione incontrovertibile” della finitezza del pensare umano, allora questa (ammessa e non concessa), presentandosi inevitabilmente in quanto avente valore *infinito*, si costituirebbe *eo ipso* come il proprio contrario, auto-negandosi. Trovandosi cioè a dimostrare l’opposto di quel che s’intende dimostrare, la dimostrazione della finitezza del pensare sarebbe così la dimostrazione dell’infinitezza del pensare.

<sup>18</sup> *La resurrezione dei morti*, cit. p. 17.

<sup>19</sup> «Gesù rispose: “La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato”» (*Gv 7, 16*); «Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è in me compie le sue opere» (*ibid*, 14, 10); «non più io, ma vive in me Cristo» (*Gal 2, 20*).

<sup>20</sup> Ad esempio, nel sermone *Puella, surge*: «Soltanto il Dio incommensurabile che è nell’anima coglie Dio, che è incommensurabile» (in *Sermoni tedeschi*, cit. p. 261); oppure: «Dio viene conosciuto con Dio nell’anima»: *Le 64 prediche...*, cit. p. 297); una tesi continuamente ribadita in un celebre testo di evidente ispirazione eckhartiana, la *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, cit.: «il bene perfetto, che si chiama Dio, non può essere conosciuto altro che dalla luce vera» (p. 193; si vedano anche le pp. 71-3, 87, 191, 195 ecc.).

conoscete”, a quelli che conoscono nello Spirito di Dio. E non meno a ragione si dice a coloro che vedono in virtù dello Spirito di Dio: “Non siete voi che vedete”. Pertanto tutto quanto udiamo essere buono in virtù dello Spirito di Dio, non noi vediamo, ma Iddio vede che è buono»<sup>21</sup>

C. Scilironi ribadisce il teorema: «il riconoscimento del *Kýrios*, cioè, propriamente, la conoscenza di Dio, può avere come soggetto solo Dio stesso. L’apriori teologico, l’*apò tû theû*, il “da Dio” (*1 Cor* 4, 5) che regge tutte le cose, è a un tempo principio ontologico e principio noetico. Solo il *nûs Christû* (*1 Cor* 2, 16) è in grado di intenzionare il Signore, il *nûs Kyriû*»<sup>22</sup>

Qual è allora il problema che si impone? Che tale spirito di verità è *cristianamente* inteso come “dono”, “grazia”. Scrive Barth: «Noi conosciamo ciò che da Dio ci è stato donato in Cristo crocifisso perché siamo coloro che hanno ricevuto lo *Spirito di Dio*. Qualificati da questa *ricezione* noi parliamo ad altri qualificati dalla stessa *ricezione* [corsivo ns.]. Il presupposto insostituibile del parlare e dell’udire nella comunità cristiana è lo *πνεῦμα*, lo Spirito divino, lo Spirito santo, che da una parte apre la bocca e dall’altra apre le orecchie [...] un cristiano pneumatico è un uomo che ha il *voûç Xριστοῦ* (2, 16), l’intelligenza di Cristo, cioè quella conoscenza nella quale Dio riveste il ruolo non solo di oggetto ma anche di soggetto»<sup>23</sup>.

Ora, com’è notissimo, in *Genesi* è scritto che Dio crea l’uomo *a sua immagine e somiglianza* (1, 26)<sup>24</sup>. Si tratta della base scritturale di ciò che Tommaso chiamerà *analogia entis* (con grave scandalo da parte di Lutero e poi di Barth, sostenitori di un Dio *totaliter Alter* – si pensi anche a Kierkegaard, in polemica con Hegel – rispetto all’uomo, onde nessuna analogia è possibile, ma solo infinita distanza, che è Dio a colmare, relativamente, in Cristo<sup>25</sup>).

Per tale originaria *prossimità* (“somiglianza”) a Dio – diciamo, restando in orizzonte cristiano –, l’“uomo”, in quanto tale, è spirito: creato da Dio, ne è l’immagine, onde Dio non crea “altro”, che sarebbe ben assurdo, ma sé, dentro di sé, fuori di sé<sup>26</sup> – come magistralmente chiarirà Hegel, per la *necessità* dialettica che lo richiede (sulla base della altrettanto necessaria detronizzazione del primato dell’atto, annichilente, come tale, il divenire storico), “sistemando” a un tempo Anassimandro, (Spinoza) e *Genesi*. (Certo san Paolo non pensa questo – laddove Spinoza ed Hegel mai direbbero che l’uomo riceve lo spirito di Dio come “dono” –; pur tuttavia le stesse fonti cristiane – per non dire

---

<sup>21</sup> *Confessioni*, cit. XIII, 13, p. 405.

<sup>22</sup> *San Paolo filosofo*, cit., p. 47.

<sup>23</sup> *La resurrezione dei morti*, cit., pp. 17-8.

<sup>24</sup> «Facciamo l’uomo a nostra immagine e somiglianza». Chiaro che il decisivo sta nelle due parole: *immagine* e *somiglianza*. Ha scritto il biblista G. Ravasi: «la traduzione fa perdere il sapore dell’originale. Che cosa significano realmente *immagine* e *somiglianza* nel linguaggio originale? Nell’originale abbiamo: *selem* e *demût*: due parole che paradossalmente dicono in maniera antitetica vicinanza e lontananza. Infatti l’immagine *selem* indica la statua, o qualcosa di estremamente simile, di plasticamente simile alla realtà che si vuole raffigurare. Invece *demût* è un astratto che indica una somiglianza più fluida, meno precisa e meno diretta. *L’uomo è perciò contemporaneamente qualcosa di molto simile a Dio ma anche qualcosa che non si identifica pienamente con Dio* [corsivo ns.]» (*La Bibbia*, I, EDB, Bologna 2006, p. 429).

<sup>25</sup> Una teoria, si badi, in cui il “complimento” rivolto a Dio, del tutto contro le intenzioni, gli si ritorce immediatamente contro, *uccidendolo*: anzitutto perché se Dio è *totaliter alter* rispetto al mondo (e all’uomo), inevitabilmente questo sarà *totaliter alter* rispetto a Dio, reso perciò *finito*, dunque inesistente; poi anche perché tale infinita distanza qualitativa non può non rendere il suo *evangelo* del tutto incomprensibile all’uomo. Per altro rinnegando *Genesi* alla radice. Si fa dunque necessaria un’originaria mediazione, “trascendentale”, *sulla base della quale*, attraverso il Mediatore storico (Cristo), Dio possa in qualche modo manifestarsi e farsi efficacemente conoscere. Per quanto, tra Dio e uomo, immensa sia la differenza, non può non esserci somiglianza (come giustamente riconobbe il IV Concilio Lateranense, 1215). Infinito iato = negazione di “re-ligione”.

<sup>26</sup> Chiarissimo Cusano: «C’è, dunque, l’infinità [di Dio] [...] e fuori da essa non ci può essere alcun essere. Da ciò consegue che niente è altro o diverso da essa»; «Tutto, del resto, in te non è altro da te» (*La visione di Dio*, cit., pp. 155 e 159). Posto cioè Dio come *Omnitudo realitatis*, segue inevitabilmente, scrive Cusano, che «tu non vedi altro che te [...] in che modo, allora, crei cose diverse da te? Sembrerebbe, infatti, che tu crei te stesso così come vedi te stesso» (*ibid.*, p. 145). Niente di nuovo in Hegel!

le interpretazioni, Eckhart su tutti – non sono affatto univoche in merito: Gesù stesso si sbilancia: Θεοί ἔστε, «siete Dei»: Gv 10, 34).

In quanto tale, stiamo dicendo, l'uomo è spirito (altrimenti non c'è "umanità"). Valga la similitudine già utilizzata: non è come lo specchio che è tale anche se non riflette alcuna effigie, ricevendola perciò *ab extra*, ma come l'onda, che non *ospita* il mare, ma è mare – anche se non *tutto* il mare (panenteismo<sup>27</sup>).

Il che significa per noi che lo "spirito nuovo e il cuore nuovo" profetizzati da Geremia ed Ezechiele (rispettivamente: 31, 33 e 36, 26-27) – *metterò il mio spirito dentro di voi* – non è certo lo "spirito" in cui consiste la "ragione". In forza della quale, l'uomo, ben prima di Cristo, si mostra *capax Dei*: basterebbe por mente agli splendori altissimi della filosofia greca, in cui, da Parmenide ed Eraclito a Platone, Aristotele, Plotino, l'uomo mostra *ad abundantiam* di possedere, indipendentemente dalla "rivelazione", lo "spirito di Dio". Il che, cristianamente, significa che l'uomo, nell'atto in cui è creato da Dio, è perciò stesso portatore dello "spirito di Dio" che è dire dell'idea di infinito: quest'idea divina – appartenente all'"uomo" in quanto tale, sì che nemmeno esiste se essa non si dà – non si aggiunge come un che di estraneo alla sua natura (creata da Dio), come "dono" ricevuto perciò *ab extra*. O l'"uomo" non è già fatto, allorché riceve lo "spirito" in surplus come "dono". L'"uomo", cioè, non *ha* questa idea, ottenendola da di fuori, ma, originariamente, la è. Che cosa può allora, cristianamente aggiungere il *lógos tū staurú*, la parola della croce? (Oltre, s'intende, oggettivamente parlando, la riapertura delle porte del Paradiso, che è dire della salvezza). Diciamo: lo "spirito" *in quanto* (o *nel senso di*) *fede cristiana*: Cristo è (la visibilità di) Dio, morto e risorto come uomo Gesù, «primizia di quelli che dormono»: I Cor 15, 20. Lo "spirito nuovo" non tocca l'essenza dell'uomo – la sua "natura" cioè, che è di suo (anche se non *sua vi*) originariamente "spirito" (=ragione), onde l'uomo nasce *capax Dei* –, ma solo la sua fede, che da *ebraica* si fa (può liberamente farsi) *cristiana*. In guisa che dire "uomo" è dire, immediatamente, "immagine di Dio" (*favilla minor Dei*), perciò ragione che è spirito (la loro separazione importando che la ragione non sia davvero tale: non più che *perceptio passionis*; e lo spirito, come suo altro, non sia che "fede": in quanto separati, la "ragione" non è che senso e lo "spirito" non è che fede).

Quando allora san Paolo scrive che *abbiamo la mente di Cristo* (I Cor 2, 16), ci pare che, in una sorta di anticipazione del teorema tommasiano dell'"armonia di ragione e fede" (e della stessa, succitata *analogia entis*), stia in fondo sintetizzando ambo i lati della gran questione: la mente (lo "spirito", in quanto culmine della ragione), immagine di Dio in noi, è tuttavia "di Cristo", in quanto aperta alla fede nella *nuova* alleanza, profetizzata da Geremia ed Ezechiele (lo "spirito" *in quanto fede in Cristo*). Si tratta del doppio significato di "spirito" (da cui l'equivoco uso del termine): ragione (filosofia) e fede (in Cristo). Questa, secondo san Tommaso e la Chiesa cattolica ancora oggi, perfezionamento di quella (fede perfezionamento della ragione).

---

<sup>27</sup> Spinoza: «la Mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio»: *Etica*, trad. it. a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2014, II, Prop. XI, corollario, p. 129. Con le contraddizioni che il "panenteismo" – nel suo tramezzare fra trascendentismo e immanentismo – si porta con sé. Esprimendo infatti, innanzitutto, una "situazione" metafisica in cui Dio oltrepassa... se stesso! Per di più – si pensi, ad esempio, agli infiniti attributi della sostanza spinoziana, di cui sono noti all'uomo solo il pensiero e l'estensione –, tale infinita *ulteriorità* rispetto al Dio manifesto a sé in quanto "uomo", inconoscibile per essenza (una sorta di "cosa in sé"), sarebbe perciò *separata* dalla ragione ("umana"), ricascando nell'equivoco del meta-razionale che, proprio nel suo esser sé e cioè altro dal suo altro, sarebbe invece *unito* alla ragione. Chiaro che ci si trova alle prese con un momento intermedio del cammino, che dalla trascendenza conduce all'immanenza "perfetta": *coerenza* del nichilismo (tutt'altro però *la verità* – né la "coerenza" in parola potrà mai essere esente da incoerenze, stante che l'autentica "coerenza" è un tratto della verità e non della sua negazione).



A questo punto, sarebbe ancora una volta un grave errore, a nostro parere, perdere di vista, dinanzi alle formidabili contraddizioni che attraversano senza eccezione tutti i contenuti citati<sup>28</sup>, il loro carattere di presagio, sì da ravvisare proprio in esse l'*affiorare* di ciò che, "sistemandole" (=liberandole dalla follia che le suscita), le oltrepassa e le salva come tali. Non certo nella direzione del conseguimento del "nichilismo perfetto". Giacché è solo nello sguardo del destino che può apparire sia il contraddirsi delle varie tesi considerate (duplice: rispetto alla propria base, e cioè alla fede nel diventar altro, ben più originaria della fede in Cristo; e rispetto al destino), sia il loro carattere di poderosi adombramenti del destino stesso e, conseguentemente, di presentimento della "mente umana" come *apparire finito del destino della verità*; rispetto a cui l'Apparire infinito – ciò che nel più profondo inconscio ogni "uomo" è (*interior intimo meo et superior summo meo*) – si costituisce come l'analogo non malato, dunque radicalmente trasfigurato, del Dio di Gesù Cristo.

Ed è chiaro che, nello sguardo del destino, la fede può essere concepita come "perfezionatrice" della "ragione", solo in quanto questa è malata (per altro della stessa malattia di quella), ché altrimenti la fede – ogni fede – non può non apparire come negazione della verità, errore. Ancorché, in quanto cristiana, riferita a contenuti singolarmente prossimi – nell'errare, dunque *per se stessi* assolutamente irrecuperabili – al destino. Segnatamente la "resurrezione dei corpi individuali".

*In questo senso*, san Paolo ha "ragione", *indovinando*, nell'isolamento, che «se uno pensa di essere sapiente tra di voi in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente, perché la sapienza di questo mondo è follia davanti a Dio [certo, nella consapevolezza, non paolina, che anche "Dio" fa parte del mondo e cioè della follia della terra isolata] [...] Quindi nessuno ponga la sua gloria negli uomini; perché [e qui l'oscura intuizione si fa davvero straordinaria] tutto è vostro [...] e il modo, e la vita, e la morte, e il presente, e il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo [traducendo: siete del destino = dell'apparire *finito* del Tutto] e Cristo è di Dio [dell'apparire *infinito*]» (1Cor 3, 18-23).

Decifrando allora compiutamente il presagio cristiano nichilisticamente criptato da cui, in questa sezione di paragrafo, siamo partiti (solo Dio può conoscere Dio), la testimonianza del destino lo ripropone in forma trasfigurata:

L'io empirico della volontà [quello che Paolo chiama *sôma psychikôn*] che testimonia la terra isolata si angoscia per la morte propria e altrui. Ma può accadere che l'io empirico che, volendo testimoniare il destino, crede di capire e condividere ciò che il destino manifesta, si angosci invece di fronte all'eterno e all'immenso che l'uomo mostra di essere nel destino e come destino. Il sole dell'uomo è destinato a disvelare all'infinito, nella Gloria, la propria eterna infinità, il proprio essere il sempre più concreto apparire dell'infinità concreta ed eterna del Sole di tutti i soli. Nell'io empirico che crede di capire e di condividere il destino, l'angoscia è di vedersi destinato a qualcosa di infinitamente più alto di ogni Dio e di credersi incapace di reggere questo peso. Ma questo io può così angosciarsi perché la sua incapacità di capire il destino include l'incapacità di capire che non è lui ad essere quell'immenso e ad esser destinato a mostrarsi tale, ma è il mio e l'altrui esser Io del destino, il quale vede che la volontà e quindi ogni forma di dolore e di angoscia appartengono alla terra isolata – destinata al tramonto e ad esser peraltro eternamente conservata nel suo essere oltrepassata [...]

Solo il destino può capire il destino. Nella sua essenza più profonda l'uomo è questo eterno capirsi del destino<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> In quanto, anzitutto, hanno tutti alla loro base *la fede nel diventar altro*, la quale, a ben considerare, non riguarda solo l'uomo e il mondo, ma anche lo stesso Dio cristiano. Nella misura in cui, sia pure nell'eternità, *decide* (liberamente) di creare il mondo. Che è dire di diventare altro da ciò che sarebbe potuto essere, cioè non creatore. Pesanti nubi si addensano su questo tema: anzitutto il concetto di Dio come Atto puro si rivela contraddittorio in quanto, per il suo esser libero di creare o meno, esso è parimenti in potenza. E, ovviamente, non lo è nel senso che questo essere in potenza *precede* (nel tempo) il suo esserlo in atto. Tanto il suo essere in potenza creatore, quanto il suo esserlo in atto, sono necessariamente tali *ab aeterno*. «Da ciò segue che l'Atto puro, libero creatore del mondo, è *ab aeterno* – e pertanto *sub eodem* – in potenza e in atto creatore libero del mondo: che esso è creatore in potenza significa che esso è creatore in atto *in quanto* è creatore in potenza» (E. Severino, *Dike*, cit. p. 315).

<sup>29</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit. pp. 139-40. «Quando crede di capire il linguaggio che testimonia il destino, l'io empirico si rifiuta di esser destinato a sopportare il dolore universale [nel "venerdì santo"]. Ma non capisce che non è lui

L' "uomo" si illude di capire e perfino di approvare la verità, e addirittura di capire e farsi sostenitore del destino della verità [...] Non è l' "uomo" a capire il destino, ma è il destino stesso a capirsi e ad apparire nel proprio sguardo – e questo apparire siamo Noi nel nostro essere originariamente oltre l' "uomo"

Tutto ciò che il mio esser "uomo" vuole e compie in relazione al destino – soprattutto quando crede di "difenderlo" – è un equivoco, un'illusione. Il mio esser "uomo" è d'altronde un illudersi e un equivocare "in buona fede" [...] Il destino non ha bisogno di essere salvaguardato. È presente in ognuno – anche in Gesù e in Buddha, anche nelle Chiese, anche nei credenti e negli atei, e nei bambini e negli idioti. Anche e soprattutto nei morti<sup>30</sup>.

Incontrovertibili non sono i miei scritti, ma ciò che essi indicano. Se qualcuno li capisce – ne vede il significato – non è lui a capirlo ma il destino da cui lui è avvolto. E non sono nemmeno io a capirli, ma il destino che mi avvolge. E il loro contenuto – il destino – non è prodotto né da un "io", né da un Dio, né dal destino stesso. Il destino non è *causa sui* – e non lo è nemmeno un qualsiasi altro essente (Ma l'io empirico non capisce nemmeno se stesso, cioè non vede che cosa egli sia in verità: egli *crede* di capirsi – e spesso non lo crede neppure) [...]

L'Io del destino è la verità. Il destino è un *Io* (trascendentale) perché l'apparire della verità è, per ciò stesso, apparire *di se stesso*, e l'Io è appunto questo apparire.

È impossibile che la verità guarisca l'individuo e lo salvi dall'errore, perché sarebbe come dire che la verità fa diventare non errore l'errore. L'errore resta eternamente errore, tuttavia Noi siamo infinitamente di più che non il nostro errare<sup>31</sup>

Ormai al termine della propria missione su questa terra, Gesù si dispone a lasciare i suoi discepoli dicendo loro: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre» (*Gv* 16, 28) e dinanzi alla loro inquietudine, così li rincuora: «Voi avrete tribolazioni nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo!» (*ivi*, 16, 33).

*Io ho vinto il mondo!* Un'affermazione grandiosa. E tuttavia, se il "mondo", come pare sia convinto Gesù stesso (il mondo non è un'illusione: quand'anche lo fosse – Parmenide –, anche l'illusione, sia

---

ad avere questa destinazione, bensì il nostro esser Io del destino. Non solo, ma anche la sopportazione del dolore universale, da parte di ogni cerchio [=Io] del destino, è un eterno che da sempre ed eternamente appartiene alla totalità degli essenti che appare nell'apparire infinito [=ciò cui il "più simile", nella terra isolata, è il Dio di Gesù], e che quindi nel "venerdì santo" non incomincia a essere, ma in ogni cerchio incomincia ad apparire. Già da sempre, nel proprio inconscio (ossia nell'apparire infinito) ogni Io del destino patisce tale dolore e già ora le tracce di questo patimento sono presenti in ognuno degli essenti di ogni cerchio» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., pp. 168-9).

<sup>30</sup> E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 100. «Non si può escludere che appaia anche altrove, ad esempio nei vari tratti della natura» (E. Severino, *Educare al pensiero*, cit., p. 110). Forse che l'animale, ad esempio un cane, non distingue il padrone dal non padrone, il cibo dal non cibo, un altro cane da un non cane ecc.? Forse che il cosiddetto "istinto animale" non è un modo di apparire – forse più confuso che nel Filosofo – dell'esser sé? Lo stesso girasole, non si rivolge alla luce mostrando di non confonderla col buio? Infatti «il destino non appare soltanto nelle persone che si interessano di filosofia, o nelle persone colte, ma là dove c'è l'apparire di qualcosa: ovunque ci sia questo apparire di qualcosa, lì c'è l'apparire del destino della verità. Se vogliamo indicare i luoghi dell'apparire secondo il linguaggio comune, possiamo dire che il destino della verità appare anche nell'idioti, nel bambino, nel pazzo e perfino nel morto o nei morti, ma anche in ciò che noi non consideriamo di solito come l'apparire di qualcosa» (E. Severino, *L'identità del destino*, cit. p. 271). D'altra parte, «all'interno della volontà interpretante secondo cui si costituisce la terra isolata, si conoscono i diversi modi secondo cui i mortali interpretano il mondo – una diversità per la quale all'inizio essi attribuiscono la propria capacità di percepire e di volere a tutti gli aspetti della natura, sì che, per il mortale, animali, piante, astri del cielo, acque e pietre, lampi, tuoni e pioggia, venti sono l'"altro" non meno – e anzi, spesso, più – di quei "corpi altrui" che in seguito saranno interpretati come gli unici aspetti che l'altro mostra di sé ai propri "simili"» (E. Severino., *Oltrepassare*, cit., p. 688).

<sup>31</sup> E. Severino, *Educare al pensiero*, cit., pp. 116-7. Un esempio di presagio: in quanto "uomo nuovo" – già nella fede; soprattutto nella resurrezione –, dice Barth con san Paolo, egli può e anzi deve dire: «*Io* (e non io!) *sono*» (*Epistola ai Romani*, cit. p. 188). L'Io-del-destino, decifrando e così recuperando sé nei panni decaduti della fede, dice: "*Io* – non "io" come io empirico della volontà, del dolore e della morte – autenticamente *sono*" (ancorché sia eterno anche l'*io errante*).

pur *come* illusione, sarebbe parte della realtà, rivendicando perciò la propria verità – ma così il lupo è già entrato nell’ovile), è la manifestazione del *reale* diventar nulla e da nulla, allora è “necessità” (inautentica, nichilistica – non la necessità del destino) che alla lunga sia il mondo a poter legittimamente affermare: *io ho vinto Dio!* Giacché se «i giorni sono malvagi» (*Ef* 5, 16), se cioè si è persuasi di ciò, nella certezza del loro definitivo cadere via via nel nulla (da dove sono imprevedibilmente scaturiti) – «*praeterit figura huius mundi*» (*1Cor* 7, 31) –, allora l’*Intero* è malvagio (ma “terra ubertosa” per il superuomo), stante che anche una stilla di malvagità, *se vera e reale*, non può costituire la via lungo la quale si giunga al proprio contraddittorio (manicheisticamente a sua volta *vero e reale*). (*Come* l’”evidenza” – innegabilità, realtà, verità – di un certo diventar nulla e da nulla implica che il divenire, così inteso, sia Tutto, *analogamente* l’”evidenza” – innegabilità, realtà, verità – di un certo dolore implica che Tutto sia dolore e che la “felicità” non sia che illusione, come “Dio” rispetto al divenire).

Cade così nel vuoto il gran tema evangelico: «Voi sarete afflitti, ma la vostra afflizione si cambierà in gioia [...] voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia. In quel giorno non mi domanderete più nulla» (*Gv* 16, 20-23).

E però – diciamo –, rimosso il bastone “spezzato” dall’acqua maligna sì, ma non vera, dunque alla fine innocua (eterno l’errare, ma nullo il suo contenuto, cioè l’errore: nel senso che il nulla è nulla: cfr. cap. IV, nota 86), il “mondo” è originariamente vinto ed eternamente oltrepassato nel suo esser conservato in “carne ed ossa”; e la “malvagità”, volendo l’impossibile, non tocca davvero le cose che, intatte, la includono in se stesse nel vero Bene; e la tristezza mortale dei nostri cuori neppure esiste se non inscritta da sempre e per sempre nella Gioia che essa non vede, ma che è destino sopraggiunga a “tempo” opportuno (apparendo da sempre – al di là dell’apparire attuale, qui e ora – come così sopraggiungente nel finito e anzi come totalità inesauribile infinita, compiuta al di là del suo stesso processuale apparire glorioso: attualità *in sé* del Tutto infinito: cfr. cap. VI, finale).

*Vero* dunque che il mondo è vinto, che i giorni sono malvagi e che nessuno “ci” toglierà la Gioia eterna – ma è solo nel e per il destino che questa “verità” è davvero *vera*. Il che non toglie che, nelle parole di Gesù, il destino possa ben *gustar se stesso* come in nessun’altra sapienza alienata. (Solo il destino corrisponde al “Quando” dell’invocazione di D. Campana: «O quando o quando in un mattino ardente / l’anima mia si sveglierà nel sole / nel sole eterno libera e fremente»).

## 2. LA RESURREZIONE DEI MORTI: CONTRADDIZIONE E PRESAGIO (SAN PAOLO, KARL BARTH, EMANUELE SEVERINO)

Nel paragrafo 3 di *RM* (“La resurrezione come verità”, commento di *1Cor*, 35-49), Barth si trova a muoversi, seguendo san Paolo, sull’abisso dell’impossibile. Di qui la preziosità dell’argomentazione. Ove, diciamo, l’”impossibile” è tale nello sguardo del destino e cioè come affermazione (inconsapevole) dell’identità dei diversi. Che, in generale (ma si tratta poi anche di vederne in questo caso gli aspetti specifici) investe *ogni* modo del diventar altro: “naturale” e “sovrannaturale”. Giacché nel risultato del processo, proprio in quanto è tale, non può esserci solo ciò che si diventa (ché non sarebbe “risultato”), ma anche *ciò che* diventa: l’esser diventato qualcosa d’altro *da parte del qualcosa di partenza*. Ma come l’esser alto *da parte di* Cesare significa “Cesare è alto”, così l’esser (diventato) altro *da parte di* qualcosa significa che *qualcosa è altro*: non è sé, e cioè è sé (perché ci deve ben essere se è *esso* qualcosa, e non altro, a esser diventato altro) e non è sé: è sé nell’esser altro da sé. (E se si dice che per poter diventar altro deve esser diventato nulla, allora la contraddizione, lungi dal venir meno, *si raddoppia*, giacché anche tale “nulla” è il risultato

dell'esserlo diventato da parte di qualcosa e perciò non è semplice" nulla", ma nulla-da-parte-di-qualcosa: non-nulla è nulla).

Seguendo le "analogie" rispetto alla "natura", che san Paolo enuncia al fine di rendere non immediatamente assurdo il concetto di "resurrezione": se il seme non muore non diventa pianta – vedendovi, con Calvino, un *preludium resurrectionis* –, Barth rileva, in qualche modo intuendo l'abisso che si cela appena dietro il sipario, che «anche se non propriamente la resurrezione, tra vita e vita di un medesimo ente [in quanto sostrato permanente] c'è, in generale, l'analogia – e si potrebbe dire anche l'enigma [corsivo ns.] – della resurrezione costituita dal morire che c'è tra il seme e la pianta» (RM, 124).

Ecco: come Tommaso cerca di mostrare che il concetto di incarnazione non è un assurdo, ma un "mistero" (cfr. cap. II, § 3, *NOTA*), così qui san Paolo e Barth cercano di mostrare che il concetto di resurrezione non è un non-senso, ma un "enigma" – qualcosa dunque che oltrepassa la ragione naturale e che dunque questa non può capire; non dunque qualcosa che la contraddice, risultando perciò *impossibile* (non potendosi altrimenti richiedere che venga "creduto").

E in verità (nel senso del destino della verità), come l'idea di "incarnazione", s'è visto, è un' impossibilità (impossibile un uomo che sia insieme, in quanto *vero uomo*, anche vero Dio), così l'idea di resurrezione si rivela a sua volta un impossibile, dunque, assolutamente, un non credibile (e non solo, in generale – ancorché ce ne sarebbe abbastanza! –, nel senso dell'impossibile diventar identico all'altro): un assurdo contraddittorio, in cui tuttavia – ribadiamo la nostra tesi – si cela il Presagio più alto.

Cominciamo col rilevare che un diventar altro "naturale" (da seme a pianta, da Socrate giovane a Socrate vecchio) *sembra* non richiedere chiarimenti: è (=si crede che sia) un "fatto", cui continuamente assistiamo e che "appare". In questo contesto non si presenta l'aspro problema che invece fa capolino nella "resurrezione", perché è sì vero che qualcosa muore (il seme, Socrate-giovane o la giovinezza di Socrate), ma ci pare facile stabilire che si tratta di morte *relativa* rispetto all'*identico sostrato permanente* (l'organismo vegetale che è dapprima seme e poi pianta; "Socrate" che, in successione, è Socrate giovane e poi vecchio).

*Si badi*: in ciò *presupponendo* con Aristotele e la tradizione – contro il rigore di Hume e Nietzsche – che, nel divenire, Socrate, ad es., abbia titolo a permanere *identico*, laddove non si tratta che di un'incoerenza che il nichilismo rigoroso non può ammettere: l'unico permanente nel divenire (empirico) non essendo che il Divenire (trascendentale). Tutto il resto, nella misura in cui esce dal nulla, non è più identico al già esistente di quanto il nulla sia identico all'essere. Con buona pace di Santippe – e di tutti noi, pur nichilisti, che, al fondo di noi stessi ci crediamo permanentemente *identici* nel nostro incessante diventar altro –, che avrà forse pensato talvolta di suo marito: non ti riconosco più, non sei più tu... Stante che l'unico legittimo permanente, nel diventar altro, non può essere che il Divenire, tutto il resto non essendo più che *simile* – per caso<sup>32</sup>.

Ammettiamo dunque, secondo tradizione (ma non concediamo), l'identico-permanente nel diventar altro "naturale", come *non* (coerentemente) risolto nel Divenire: in esso, ad es., Socrate giovane (=S') diventa Socrate vecchio (=S"). Ove S vale come il sostrato permanente di tale divenire, *identico* in entrambi (e tutti gli altri) momenti: muore e "risorge" incessantemente non già come S – che infatti permane identico –, ma come *un certo modo* di S. (Laddove, s'è appena detto sopra, in verità – la "verità" che appartiene al sottosuolo della filosofia del nostro tempo: Nietzsche, anzitutto<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Cfr. F. Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 113-31.

<sup>33</sup> Scrive Nietzsche, nella *Volontà di potenza*: «appare sempre qualcosa di nuovo [nella misura in cui esce dal proprio esser stato nulla, dunque nulla di legame col già esistente, perciò dunque "sempre nuovo"]. Siamo stati noi a creare la "cosa, la "cosa identica" [...] a rendere uguali, a rendere grossolane e semplici le cose [non più tra virgolette, perché qui ci si rivolge al divenire evidente e innegabile]» (n. 521); «Nel nostro pensiero l'essenziale è inserire ordinatamente nuovo

– S” (cioè S in S”), al più, è “simile” a S’ (cioè S in S’), proprio perché fra i due non può esserci nesso alcuno che non sia lo stesso divenire, stante che, quando c’è uno, l’altro è nulla<sup>34</sup>. Sì che – permanendo solo il Divenire – il cosiddetto S, o *chi per lui*, scaturisce incessantemente da nulla – in forma “naturale”: è l’“enigma” di cui dice Barth –, in sintesi, se mai, con la fede che sia sempre “lui”, *l’identico* Socrate, secondo cioè la fede incoerente della tradizione, che resta a mezzo del guado. E però non c’è “resurrezione” alcuna, che sarebbe *troppo* per l’individuo, che in “verità” muta, annientandosi come *stesso* e generandosi come un *altro*, ad ogni istante – e lo stesso istante “non sta”: Bergson –, *troppo poco* per l’Universale essenza=Divenire, che permane identico).

Il problema grave che allora si impone nella “resurrezione” in senso stretto (resurrezione di Cristo e dei corpi morti) – seguitando ad ammettere cioè in prima battuta quel che non concediamo – riguarda la morte *assoluta* del primo termine del divenire, laddove il diventar altro (da corpo vivo a corpo morto a corpo risorto: siano, rispettivamente, CV, CM e CR – di cui C sarebbe il sostrato comune) non riguarda la natura inorganica, ma intende pur essere un divenire fra vita (“naturale”, inferiore) e vita (“sovrannaturale”, superiore), attraversando la morte assoluta di CV. Per accedere alla vita superiore dello stesso – *identico* – C di CR (di CV e CM). Oppure, semplificando: il passaggio non è fra vita e vita (divenire relativo “naturale”: da seme a pianta, da Socrate giovane a Socrate vecchio); ma, *tra morte e vita* (divenire assoluto, “sovrannaturale”: da CM a CR).<

In entrambi i casi, come chiarito da Aristotele, il divenire è passaggio fra contrari sulla base di un “sostrato” identico, permanente: da S’ a S”, sulla base di S; da CM a CR sulla base di C<sup>35</sup>. Ove, si badi, il “sostrato”, come identità permanente – si tratta del “diveniente” –, è *necessità che sia inteso come separato* rispetto al divenire delle sue differenti individuazioni (giovane, vecchio; morto, risorto). Se infatti S (=sostrato permanente del divenire di Socrate da giovane, vecchio), non fosse separato da “giovane”, non potrebbe diventare “vecchio”; e viceversa, se non fosse separato da “vecchio”, non sarebbe potuto essere giovane. Solo in tal modo, tanto il sostrato “Socrate”, quanto il sostrato “corpo” possono non essere, come è necessario che sia, né l’uno né l’altro dei due estremi (e degli eventuali medi). Uniti sempre e necessariamente *di fatto* a un certo momento del loro divenire, in quanto sempre separati *di diritto* da tutti i momenti (perciò disponibili a passare dall’uno all’altro, non essendo di diritto né l’uno né l’altro). Ribadendo il concetto: in questa fase cioè – giacché il seguito dell’argomentazione mostra che il tema del “sostrato”, *all’interno del diventar altro e come sua diretta conseguenza*, è impossibile –, il divenire (tacendo della contraddizione primaria circa il diventar altro) può ben credersi in contraddittorio, stante che se è vero, come detto, che il sostrato, di cui è richiesta la *separatezza* rispetto alle successive sue individuazioni (non potendo altrimenti esser disponibile come tale al loro variare), è pur sempre, necessariamente in connessione con una di esse, è parimenti vero che da ciò non segue contraddizione, dovendosi infatti distinguere fra *unità di fatto*

---

materiale in schemi vecchi [...], *rendere uguale il nuovo*» (n. 499); «La logica è legata a questa condizione: *supporre che si diano casi identici* [...] fingere che questa condizione sia adempiuta [...] una sistematica falsificazione [...] trattare il simile come uguale» (n. 512).

<sup>34</sup> «Ma se è *lo stesso*, non può essere separato da sé e in parte essere e in parte non essere, Ché se invece in parte è essere (=S attuale) e in parte è non essere (=Socrate futuro, il suo non essere ancora), allora le due parti *non possono essere lo stesso*, se non per uno sguardo irrimediabilmente semplificatore. Ancora: dire che i due sono *lo stesso* è come dire che il nulla (=S-ancora-nulla) *non è altro* (o è lo stesso) dall’essere (S-che-è). Come può S attuale essere *identico* a S esistente prima (o poi), visto che questi è attualmente nulla? *Non può essere lo stesso più di quanto l’essere può essere identico al nulla!*» (F. Farotti, *Et in Arcadia ego...*, cit., p. 127).

<sup>35</sup> Senza il quale, quanto al tema della resurrezione, la morte – come pensano alcuni teologi, soprattutto protestanti (cfr. G. Ravasi, cit. in nota 1) – sarebbe una «fine totale» (*op. cit.*, p. 178). Ma allora – diciamo – non si tratterebbe affatto di “risurrezione” (=di *ri-creazione*), ma di *creazione ex novo* di un’altra realtà, che nulla ha da fare con la prima. Sì che tali teologi si trovano a presupporre quello stesso (la “risurrezione”) che *in re* negano. Laddove Ravasi ha buon gioco nel mostrare che, «nella visione paolina, esplicitamente modellata sulla risurrezione di Cristo, la cui identità personale permane, si sottolinea una continuità, anche se di difficile definizione e descrizione: l’essere attuale, individuale e cosmico sotto l’azione divina viene trasformato in un nuovo statuto d’essere e di esistere, immesso nell’eterno e nell’infinito» (*ivi*). Il che significa, insieme, «nesso di continuità, ma anche di novità e diversità» (*ibid.*, p. 179).

e di diritto: il sostrato essendo ed apparendo cioè sempre unito sì, e necessariamente, a una sua individuazione, ma non più che di fatto. La necessità riguarda cioè il “fatto”. Il che significa: necessariamente, il sostrato è unito non necessariamente a una sua individuazione, essendone dunque, insieme, slegato di diritto (da questa o da quella e da tutte, ancorché – e anzi proprio perciò – sempre di fatto legato a “una”). Sempre (=necessariamente o di diritto) di fatto connesso a una, sempre e di diritto separato da tutte. La sua connessione di diritto non si concretizza mai più che come un fatto; la sua separazione di fatto si concretizza sempre come un diritto. Proprio perché separato di diritto da tutte le sue individuazioni, proprio perciò è sempre unito di fatto (necessariamente, di diritto) a una di esse. Come dunque l’unità di fatto è un diritto (una necessità), così la separazione di diritto è sempre (espressa come) un’unità di fatto. Ammesso (e ovviamente non concesso) il diventar altro, si tratta delle necessarie implicazioni riguardanti l’immanenza del sostrato all’interno del divenire così inteso. Un’impossibilità, certamente: sia, e primariamente, perché è presupposta, nel risultato, l’identità dei diversi (inizio e fine, a quo e ad quem), sia, per conseguenza, per la ragione che verrà messa in luce fra poco. (Si anticipi anche che il prosiegua del testo mostra che, all’interno del “divenire” inteso correttamente come apparire e scomparire degli eterni, dunque non come diventar altro, il tema del “sostrato” riceve la giustizia che gli è dovuta: cfr. nota 41).

Un’identità (impossibile, tra differenti), dicevamo. inevitabilmente ammessa, senza per altro rendersene conto, da Barth, quando, circa il passaggio da CM a CR, scrive: «Ovviamente ammettiamo l’identità del vecchio col nuovo [corsivo ns.]»: RM, 126 – che è dire che il vecchio, essendo diventato nuovo, è nuovo. Pure, in forma esplicita, assieme a tutti noi anche Barth ritiene aberrante giudicare identici i differenti! Anche: «ciò che scompare [annientandosi relativamente: si pensi al seme] e ciò che prende forma [creandosi: la pianta], e che tuttavia resta uno»: RM, 127 – il che significa che tale “uno”, come risultante dell’atto poetico, è la sede dell’identità del punto di partenza e del punto di arrivo: il luogo in cui ciascuno è identico all’altro e perciò è sé nell’altro, è sé, non essendo sé ma l’altro. Così “spiegata”, però, la questione non si rivela un “enigma”, ma l’essenza stessa della follia – se “follia” significa esser (inconsapevolmente) persuasi che i differenti, in quanto differenti, sono non-differenti<sup>36</sup>: identità dei differenti: «l’identità del vecchio col nuovo, di ciò che è scomparso [=annientato] e di ciò che ha preso forma [=è stato creato, uscendo dal proprio niente]. Negarla, significa negare la realtà che ci sta davanti agli occhi» (RM, 126). Sta dicendo che il diventar altro, implicante, nel risultato, l’esser altro da ciò che si è, è la “realtà” che ci sta davanti: “paolinismo” come incubazione del “leopardismo”<sup>37</sup>).

Poiché però CM, in quanto è tale, non pare potersi sviluppare di suo se non nella decomposizione della morte (al contrario della vita del seme e di Socrate: ancorché la loro autonomia, cristianamente – come pure aristotelicamente –, è riconosciuta relativa e indiretta, dipendendo in ultimo da Dio), è perciò direttamente richiesta una forza esterna (Dio) che lo faccia ri-diventare altro come vita, operando sul sostrato comune. Ora però rileviamo che se da un lato il passaggio da morte (assoluta

<sup>36</sup> “Inconsapevolmente”, giacché credere consapevolmente nella (in una) contraddizione significherebbe che allo stesso (=alla stessa coscienza) convengano sub eodem determinazioni opposte. Come dire che, insieme, X è A e non-A. «Se esse [determinazioni] sono tra loro contraddittorie, ma questo loro essere non appare [non se ne è consapevoli], esse non sono il contenuto del credere nella contraddizione e non sono nemmeno determinazioni contrarie che ineriscono alla stessa determinazione. L’“inerire” [...] richiede qui l’apparire del loro essere contrari» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 432).

<sup>37</sup> «Questa attribuzione [allo stesso soggetto] di nuovi predicati [spirituale e incorruttibile rispetto ad animale e corruttibile] è la “resurrezione dei morti”» (RM, 129). Cfr. anche Id., *L’epistola ai romani*, cit. pp. 76-7. Salvo che tale attribuzione presuppone il diventar altro di un permanente, che in, quanto si fa altro, si immedesima a questo altro e cioè, nel risultato di questo divenire, gli è identico. Perché il “corpo incorruttibile” non è un incipit, ma l’esser diventato tale da parte del corpo corruttibile, che dunque in quello pur persiste (altrimenti ci sarebbe solo l’altro, che allora, mancando del rispetto, non sarebbe “altro”, non ci sarebbe divenire, dunque “resurrezione” presunta), essendo perciò sé nel suo esser altro: essendo sé non essendo sé. Così la follia da cui si parte si ripresenta intatta nel punto d’arrivo, onde il culmine (la resurrezione dei morti), porta in sé la stessa malattia del piano base. Esempio in merito: «I “viventi” devono morire, affinché i “morti” siano fatti rivivere, l’“essere” deve essere riconosciuto come non-essere, affinché il non-essere sia chiamato essere» (ivi, p. 118).

in quanto annientamento della vita) alla vita (dello stesso morto) evoca un evento del tutto sconosciuto, nel senso che in genere non è sperimentato (si sperimenta l'opposto), non per questo, a "ben pensare" (nichilisticamente), esso si costituisce senz'altro come un'*impossibilità*: perché mai infatti le "leggi di natura" a noi note – che tra l'altro riconosciamo ormai da oltre un secolo non più che come *ipotesi* – non potrebbero di colpo «cedere il passo a una diversa legislazione dove i corpi dei morti ritornano vivi sulla terra»<sup>38?</sup>; *dall'altro*, anche ammesso l'evento straordinario della resurrezione di Gesù (e in generale dei morti), «rimarrebbe ancora interamente da spiegare perché il protagonista di tale evento debba essere Dio: perché debba essere Dio ciò che la conoscenza attuale dell'uomo non riesce a spiegare»<sup>39</sup>

Restando in tal guisa *doppiamente* presupposta la fede in un Dio onnipotente operante il prodigio (sia in quanto creduto in prima battuta, sia affermando di poterlo credere sulla base della creduta resurrezione).

Come Dio genera dalla polvere l'uomo, creandolo (*Gn 2, 7*), così lo ri-crea dalla polvere resuscitandolo. Scrive in merito Barth: «Ciò che nasce dall'altare *di Dio* [cfr. *Gn 2, 7*], la creazione [di Adamo] nella prospettiva della sua *origine* eterna, questo è già la resurrezione dei morti, il σῶμα πνευματικόν, il corpo *spirituale*, l'uomo nuovo che appartiene a Dio. È un'idea assolutamente smisurata quella che Paolo osa pensare in questo v. 45 b; la creazione, la resurrezione di Cristo e la fine di tutte le cose sono qui concepite come un unico accadimento» (*RM*, 133). Laddove invece (per Paolo e Barth – e per tutti) non appare un "miracolo", ma un'"evidenza naturale" – un "fatto" – il passaggio endogeno da vita a vita, oppure esogeno da materia a materia: Socrate, da giovane, invecchiato; questo oggetto, da grande, rimpicciolito (da un artefice). L'esigenza del "miracolo" in questo caso viene esclusa (pur avvertendo sintomaticamente l'"enigma" – come lo chiama Barth – del diventar altro!), dato che la "morte" (anche inorganica, nel senso che l'oggetto grande deve ben diventar nulla come tale, per poter diventar piccolo<sup>40</sup>) è morte *relativa*. Rispetto cioè al sostrato identico, comune ai due (e a tutti gli altri) momenti. Divenire fra contrari nella vita o nella morte. Invece dalla polvere (non vita) all'uomo (vita) il nesso, si diceva, appare ben più problematico, perché non ne facciamo esperienza – ma, si diceva, non perciò (all'interno del nichilismo) si è in diritto di dichiararne l'*impossibilità* (al tempo stesso non essendo affatto costretti ad ammettere di essere dinanzi ai prodigi di un Dio).

*In ogni caso*, la nostra attenzione (al di fuori del nichilismo) va daccapo rivolta al "sostrato". Va cioè ulteriormente chiarito, approfondendo le conseguenze della sua ammissione, che la necessità di

<sup>38</sup> E. Severino, *Il dito e la luna*, cit., p. 165.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 166. Di notevole interesse ci pare il contesto di questi passi, nel quale Severino, con parole semplici (non si tratta di un testo per "filosofi"), da una parte e in opposizione a quanto in genere si pensa oggi (e cioè che la resurrezione è un contenuto iperbolico ed esorbitante, come tale, inaccettabile), rileva che «la fede nella resurrezione della carne è ancora troppo terrena e riduttiva. L'uomo sta infinitamente al di sopra della condizione, apparentemente felice, di chi può risorgere dopo la morte (*ibid.*, p. 166); dall'altra, «che sulle spalle della resurrezione di Gesù si è voluto caricare un peso che essa non può reggere. Si ammetta pure che Gesù sia risorto. Ma se dalla sua resurrezione segue certamente che egli ha avuto una sorte eccezionale, non segue però ancora che egli sia Dio, cioè quell'Essere eterno, creatore e salvatore del mondo a cui pensa il cristianesimo [...] anche se l'evento straordinario della resurrezione di Gesù (e in generale dei morti) si fosse realizzato (o si realizzasse) per davvero, rimarrebbe ancora interamente da spiegare perché il protagonista di tale evento debba essere Dio: perché debba essere Dio ciò che la conoscenza attuale dell'uomo non riesce a spiegare [infinite sono le cose ignorate dalla scienza]» (*ibid.*, pp. 165-6).

<sup>40</sup> «Dov'era, allora, il corpo della pianta, e dov'è ora il corpo del seme? Risposta: nel mezzo, nel punto critico assolutamente imperscrutabile tra prima e dopo ha luogo un atto creativo; più esattamente: una nuova creazione, perché non si tratta di qualcosa che nasce dal nulla, ma di qualcosa che, in modo altrettanto stupefacente, nasce da qualcos'altro» (*RM*, 126). In ciò, diciamo, non rendendosi pienamente conto – del resto come in genere accade – che il provenire da qualcosa da parte di qualcos'altro non esclude affatto, anzi implica il venire dal nulla di questo altro, ancorché tale "nulla" non sia la nullità *di tutte le cose*, ma il nulla *di tale altro*. (Laddove se Aristotele tende a valorizzare il primo lato – il divenire *da qualcosa* – e Platone il secondo – il divenire dal nulla –, resta fermo che i due lati si implicano reciprocamente e che i due Filosofi dicono il medesimo).

intenderlo come *separato* (di diritto), ancorché mai di fatto, dalle sue individuazioni, suscita la grave questione per cui, così inteso, esso è inevitabilmente presupposto come *altro – un altro ente* – rispetto ai due momenti del divenire (alle varie individuazioni sue), sì che è impossibile che come “altro” possa essere il loro *predicato*: in tal modo, anche su questo versante, identificando i diversi<sup>41</sup>. Ciò che deve esser riguardato come necessaria implicazione dell’interpretazione del “divenire” come diventar (identico ad) altro e dunque come quell’impossibile identità dei differenti che, secondo Platone (alla quale pure soggiace), non si può presentare neanche nella pazzia (cfr. *Teeteto*, 190 b-c). (Nessuno, nemmeno Leopardi, il più radicale, si è infatti mai sognato di sostenere che l’essente, *in quanto essente*, è niente, restando tuttavia senza eccezioni condivisa la tesi secondo cui, “con evidenza”, esso *diventa* niente – senza avvedersi che in forma mediata, e cioè mascherata, questa persuasione indiscussa implica necessariamente l’affermazione esplicitamente aborrita e cioè che l’essente, divenuto niente, è – esso, l’essente *in quanto essente* – niente).

Si consideri dunque, alla radice di ogni sostrato, lo stesso “esser ente” – in quanto identità trascendentale e perciò “sostrato” di *ogni* non niente – in quanto identità comune alle diverse sue individuazioni. Ad esempio: un sasso e un fiore, si dice, hanno in comune l’esser “qualcosa” (esser ente, non essere un niente). Chiediamo: *separatamente* rispetto alle sue individuazioni (come sasso e fiore)? Giacché, come così separato, sarebbe *altro – un altro ente* – da ciò di cui dovrebbe essere il predicato universale (ogni cosa anzitutto è “ente”), non potendo perciò esserlo. Sì che, richiamandoci alla nota 41 – e cioè, nello sguardo del destino, al nesso *di diritto* (necessario) fra sostrato e *ogni* sua individuazione (onde la loro sintesi è *eterna* come identità di sé) –, tale “esser ente”, identico nel sasso e nel fiore, non può essere inteso come *astrattamente separato* (autonomo, indipendente, indifferente) rispetto a ciò di cui è sostrato, ma *concretamente distinto* da quello. In guisa che, come così distinto (non separato), esso non è né l’uno né l’altro (non è nessuna delle sue individuazioni: ne differisce bensì, *ma all’interno dell’identità concreta con esse*), perché è in relazione *di diritto* all’uno e all’altro: essere-ente-come-sasso e essere-ente-come-fiore (tanto il sasso è *ente*, è un esser ente, quanto il fiore): ove l’“esser ente” è l’identità comune che, in quanto concretamente distinta (non separata), non è né sasso né fiore (né altro ancora). *Relazione di diritto* che rivoluziona il nesso fra sostrato e individuazioni, portandone alla luce il tratto di *eternità*: ogni “fatto” è *una necessità e un diritto*. Nulla diventa altro, tutto è se stesso – nel suo apparire e scomparire.

In tal modo di concepire il “sostrato” (=in tal modo di concepire la “natura” dell’ente in quanto ente), come rilevato in nota 41, viene dunque meno il divenire nichilistico stesso (il divenire come “diventar altro”: “naturale” o “sovrannaturale” che sia) che, richiedendo l’annientamento dell’“*a quo*” nel passaggio all’“*ad quem*”, richiede necessariamente la radice della contraddizione e cioè la *separazione* del sostrato, con la conseguenza fondamentale che il divenire risulta impossibile: anzitutto, certamente – è l’aspetto prioritario della follia –, in quanto il diventar altro è diventar

<sup>41</sup> Scrive Severino: «l’esser Socrate è il “sostrato” comune a Socrate seduto e a Socrate in piedi; e Socrate si alza diventando altro da Socrate seduto. Appunto per questo l’esser Socrate è separato da Socrate seduto e Socrate in piedi, ossia *non* è né l’uno né l’altro [...] Se Socrate non fosse separato da Socrate seduto, non potrebbe alzarsi; se non fosse separato da Socrate in piedi non potrebbe essere stato seduto. Separato da entrambi; quindi un altro essente. Affermare che Socrate seduto (o Socrate in piedi) è Socrate è quindi contraddittorio (è affermare che A è non A)» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 362). A differenza del sostrato permanente nel diventar altro, diverso e identico ai termini in cui permane – *identico* perché assunto come identità permanente di un certo divenire, ma *diverso* perché separato dai termini di cui è in relazione –, nel sopraggiungere degli eterni, esso non è, insieme, diverso e identico ai termini in cui permane. O diverso sì, ma in quanto *distinto* da ciò cui è *concretamente identico*. In questo senso, se si indica con *P* il permanente e con *a, b, c...* gli eterni che vanno via via apparendo e in cui *P* permane identico, «che *P* sia il permanente *non* significa che *P* in relazione ad *a* sia identico a *P* in relazione a *b*, a *P* in relazione a *c*, ecc.: *P* in relazione ad *a* è un eterno che *differisce* dagli eterni che sono *P* in relazione a *b, c*, eccetera, e questi eterni non sono il permanente, ma in essi è presente qualcosa di identico, ossia quell’eterno che è *P* in quanto è ciò che permane [identico e non, insieme, anche diverso] nel loro succedersi nell’apparire» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., pp. 171-2). Che è dire *P*, in quanto *distinto* (non separato) dal suo essere in relazione ad *a, b, c...*



*identico* all'altro; *ma anche* in quanto l'esigita *separazione* del sostrato, riguardante necessariamente il diventar altro in ogni sua forma, importa il suo costituirsi, si diceva, come un *altro ente*, come tale diverso, rispetto alle sue individuazioni (essendone appunto essenzialmente separato anziché *concretamente unito e perciò, in sintesi con esse, identico a sé*), non potendone essere il predicato più di quanto si possa affermare che non-A è A (cfr. di nuovo nota 41).

Laddove, senza batter ciglio e come cosa che va da sé, Barth, con san Paolo e con l'intero Occidente (e Oriente) non vede che considerando "normale" la situazione "naturale" e "anormale", ma non assurda, quella "sovrannaturale", in cui «il soggetto è rimasto lo stesso, i predicati sono cambiati» (RM, 125), sta accettando l'impossibile identità dei differenti; lo «scambio di predicati tra soggetti che persistono come tali» (RM, 124-5), onde – come dice lo stesso Barth, senza rendersi conto di evocare il puro assurdo – «nella resurrezione dei morti [e in ogni modo del diventar altro!] si tratta proprio di questo: *ciò che noi non siamo* è fatto identico *a ciò che noi siamo*; i morti sono viventi, il tempo è eternità» (RM, 73); «Paolo sostiene l'identità [non *simpliciter* ovviamente, ma come risultato del miracoloso divenire] di questo corpo corruttibile e mortale col *σῶμα πνευματικόν*, col corpo *spirituale*, con l'uomo che è di Dio» (RM, 139)<sup>42</sup>

Contraddizione addirittura esplicita e pur non riconosciuta (ecco la *realtà* del contraddirsi, rispetto all'irrealtà – al nulla – del suo contenuto), ma al tempo stesso formidabile Presagio, onde in forma impossibile, ci si trova a nominare, *alla rovescia*, il destino di eternità di tutti le cose, corpi individuali inclusi (e, con essi, di tutta la Natura). "In forma impossibile": trovandosi cioè Barth (unitamente a Paolo, con la Tradizione e con il suo rovesciamento) a misconoscere e rifiutare *in re* la stessa condizione di possibilità – l'esser sé e il non esser l'altro da sé: il cuore del destino – di dire quello che dice e non altro da quello che dice.

D'altra parte se – *per le ragioni dette, centrate sul tema del "sostrato" permanente, che individuano e specificano, come sue conseguenze necessarie, l'impossibile diventar altro* – è impossibile il passaggio da corpo non vivente a corpo vivente in quanto resuscitato, anche il passaggio opposto, da corpo vivente a corpo non vivente, è, ovviamente, un diventar altro, implicante un "sostrato", come tale *separato* e perciò *altro* (diverso) dalle sue successive determinazioni, non potendo perciò, daccapo, esserne il predicato. In tal modo ribadendo che la contraddizione del diventar identico all'altro porta in sé la contraddizione di un sostrato *altro*, identificato contraddittoriamente a ciò che gli è differente.

Ma, si dirà, questo divenire appare! Facciamo eccome esperienza del morire! Siamo allora forse di fronte a una riedizione dell'*aut-aut* eleatico, onde rispetto alla logica l'esperienza è falsa (ma rispetto all'esperienza è falsa la logica)? Se mai si tratta – alla luce dell'incontrovertibilità dell'esser sé, dunque dell'impossibilità del diventar altro/essere altro – di ripensare la struttura di ciò che appare (del divenire, dunque), giacché, anzitutto, il diventar altro, poiché impossibile, non può apparire. E in effetti non appare: ciò che eventualmente si annientasse infatti (ammesso e non concesso), non continuerebbe di certo ad apparire (come appariva prima di annientarsi), ma se non appare più, su che

---

<sup>42</sup> Il testo prosegue: «Ma questa identità non è data. Tra essa e il *σῶμα ψυχικόν*, il corpo *animale*, tra essa e *ciò che noi conosciamo come "carne e sangue"* si trova il prodigio di Dio, il giudizio più severo e annientante [riguardo al corpo *animale*, l'"uomo vecchio"] e la speranza più inaudita. Ecco la realtà che a Corinto non viene compresa. In questa comunità Dio non è compreso, cioè non è compreso come l'inizio, il fondamento, il *mistero* decisivo di questa identità [tramite lo scambio dei predicati: da corruttibile a incorruttibile, terreno, celeste] che non può mai essere accettata come una cosa ovvia. Il vivere, preso in se stesso, non significa trovarsi all'interno del regno di Dio, neppure se si tratta di un vivere cristiano» (*ivi*). Diciamo: grandi presagi attraversano il passo! E forse che è sufficiente la testimonianza del destino, *senza il concreto tramonto della follia*, a liberare dall'alienazione essenziale e dunque dal dolore, dalla violenza e dalla morte? Ciò che Paolo, dal fondo della caverna, esprime così: carne e sangue non possono, *come tali*, ereditare il regno di Dio: «il primo uomo tratto dalla terra è di polvere, ma il secondo uomo viene dal cielo» (1Cor 15, 47). Commenta Barth: «l'autentico pneumatico ὁ δεύτης ἄνθρωπος, è ἐξ οὐρανοῦ, viene dal cielo, e per noi è in ogni tempo il non dato, il dato solo da Dio, il prodigio assoluto. Qui noi possiamo solo credere, non vedere» (RM, 135)

base diciamo che si è “annientato”? Chiaro che non si tratta di una “constatazione”, ma di un’interpretazione, di una teoria, di una dottrina – metafisica, a dir il vero, se “metafisica” significa oltrepassamento del “dato” che appare<sup>43</sup>. (Non accade che le cose non appaiono più *perché* si annientano, ma *crediamo, errando, che si annientino perché anzitutto non appaiono più* – ma su che base, *per sempre?* –: non assistiamo all’annientamento, ma allo scomparire e – ormai da oltre duemila anni – lo fraintendiamo esplicitamente (nel mito, implicitamente), alterandone la purezza, concependo come innocua “constatazione” quello che invece è una vera e propria “teoria”, come tale né immediata, né riducibile a dato d’esperienza).

Non appare allora che CV diventa CM, diventando nulla come vivente (e permanendo come sostrato in quanto “C” – che però, s’è visto, risulta impensabile), nell’atto stesso in cui CM esce dal proprio nulla come non vivente (permanendo “C”, ma, daccapo, come impensabile). Non appare questa folle “trinità”, onde per diventare B, A diventa nulla come A, nell’atto in cui B esce dal (proprio) nulla. *Invece*: appare che prima appare A e, scomparendo A (in tutte le sue fasi successive, di cui A è il “sostrato” permanente, come tale *distinto*, non *separato* dalle sue eterne individuazioni), sopraggiunge B. Ove l’uno non diventa identico all’altro (al tempo stesso identificandosi al nulla, come il nulla all’altro). La vita non diventa morte, nel senso che non diventa nulla (non diventa altro da sé). Il che significa che CV appare nella successione della totalità delle sue determinazioni eterne, cui segue, con il compimento di CV (che, eterno, esce dall’apparire attuale), l’apparire di CM (cui CV *non* si è immedesimato, giacché CV=CV e CM=CM: identità degli identici – sì che “morire” assume un significato inaudito).

Il “ritorno dei morti” – il loro ri-apparire – è sì allora tutto da pensare<sup>44</sup> (è il grande “merito” del cristianesimo evocarlo come “cuore” della Buona Novella), e non solo come possibile, sì anzi – ma fuori da ogni speranza o fede – come necessario (nel “venerdì santo” in cui consiste il ri-apparire della totalità dell’errore e del dolore, insieme con la “pasqua”, in cui consiste l’Alba della Gloria della Gioia, o primo degli infiniti modi di apparire dell’Apparire infinito<sup>45</sup>), non però mediante la follia della “resurrezione”, che implica annientamento e in cui dunque l’“eternità” è assurdamente

<sup>43</sup> Ha scritto Severino: «la metafisica originaria del mortale, che rimarrà al fondamento di tutte le grandi costruzioni metafisiche del pensiero filosofico e non filosofico e di tutto lo sviluppo storico, è la Follia in cui si è convinti che l’al di là, che non appare (ossia il diventar altro e nulla), sia invece l’al di qua e appaia; ossia la metafisica originaria è la doppia violenza costituita dalla violenza in cui si vuole che appaia la violenza consistente nel diventar altro» (*Dispute sulla verità*, cit., p. 143). Si aggiunga che «se follia è negare l’evidenza del contenuto che appare [da Aristotele a Husserl e oltre], allora è proprio la convinzione che il diventar altro appaia a negare l’evidenza del contenuto che appare, appunto perché è impossibile che il diventar altro appaia» (E. Severino, *Dike*, cit. p. 157). Sia in senso fenomenologico, giacché l’essente che diventasse nulla, *ipso actu* cesserebbe di apparire (come appariva prima) – dunque di appartenere alla *totalità di ciò che appare* –, ciò significando che l’apparire, come tale, *tace* sulla condizione di ciò che non appare più (o ancora): un’impossibilità che non va dunque intesa come il risultato di «una semplice ispezione “fenomenologica” del contenuto che appare, giacché quel che tale ispezione oggi non trova potrebbe trovarlo domani» (*ivi*); sia in senso logico (il *lógos* del destino, non quello malato della tradizione, *a priori* alterato dalla cattiva fenomenologia del diventar altro), giacché, essendo diventato nulla, il qualcosa, in quanto tale, sarebbe nulla: che è dire *l’impossibile* per essenza come l’altra faccia del *necessario* per essenza (e viceversa), in cui consiste l’esser-sé-non-esser-l’altro. (E dunque, fenomenologia e logica – in quanto nocciolo del destino – come *apparire dell’esser-sé-non-esser-l’altro*, in originaria relazione con la negazione dell’autonegazione in cui consiste la negazione del destino).

<sup>44</sup> Violenza è credere che la violenza del diventar altro appaia (violenza doppia: cfr. nota 43), ma è anche violenza «credere che il tempo esperito sia la totalità del tempo. Quindi è il mettersi in condizione di credere che il mancato ritorno dei morti sia qualcosa di sperimentato. Ma come escludere che dopo l’agonia e la morte si ritorni dalla morte – sia pure dopo un tempo molto più lungo della notte –, così come dopo il tramonto, che è l’agonia e la morte del sole, e dopo la notte, il sole riappare all’alba?» (E. Severino, *Dike*, cit. p. 161). Come escluderlo, se non affermando che siano diventati nulla? Giacché se qualcosa diventasse davvero nulla, proprio perciò *non* potrebbe ritornare.

<sup>45</sup> Un tema gigantesco, questo, implicante formidabili difficoltà. Ci limitiamo in questo contesto a rinviare ai seguenti testi di E. Severino, in cui appare con straordinaria chiarezza e ineguagliato spirito speculativo che il destino (non Tizio o Caio, neppure E. Severino) *pensa* quello che il cristianesimo “dice” – *male*: *La Gloria*, cit., VII, 3, 4; XII; *Oltrepassare*, cit., V; VI, 1; IX, X; *La morte e la terra*, cit., cap. XII; *Storia, Gioia*, cit., Parte seconda, I-IV.

dichiarata “garantita” mediante il suo contraddittorio (ma non se ne perda il valore di presagio): «L’ultimo nemico ad essere *annientato* [corsivo ns.] sarà la morte» (*1Cor 15, 26*). Ove è chiaro che chi così crede di sconfiggere la morte, chiedendole trionfante «dove sia il suo pungiglione (*1Cor 15, 56*), parla con quel pungiglione conficcato nella lingua»<sup>46</sup>.

D’altra parte – diciamo – quale altra visione del mondo nega con potenza quello che per il nostro tempo, speculativamente inconsistente e privo di radicalità teoretica, è diventato un cieco ritornello e cioè che la morte è un “fatto naturale”? (In *RM*, più volte Barth respinge questa piatta banalità che, nel contesto in questione, Paolo attribuisce polemicamente ai Corinzi, speranzosi di salvezza *intramondana*<sup>47</sup>: cfr. *ibid.*, pp. 78, 97, 103, 114 ecc.). Quale altra visione, se non il cristianesimo? La morte «è il salario del peccato» (*Rm 6, 23*)<sup>48</sup>. Essa *entra* nel mondo, come “conseguenza”: la “natura delle cose”, nell’originario volere di Dio, la esclude! È se mai un evento *contro natura*, oppure congruente alla “natura” – alla potenza – del peccato. Due potenze negative: potenza dell’errare, della negazione della verità (di “Dio”) e dunque della morte. Qui la radice del *vero nemico*, non sconfiggendo il quale *Dio non sarebbe Dio*: lo richiama più volte Barth, nel suo commento a *1 Corinzi*. Chi non l’intende e si dice scettico circa la resurrezione dei morti, quasi che si possa essere cristiani anche escludendo questo tema – e Barth rifiuta a tutta forza, con Paolo, questa conclusione dei Corinzi –, non è che si trovi a rifiutare *una parte* della buona novella: la rifiuta *per intero*. Essa che è lo *ἔργον τοῦ κυρίου*, l’opera del Signore: «il cuore del vangelo» (*RM*, 82). Separarsi da Paolo «*su questo punto*» – scrive Barth – significa separarsi da lui «*completamente*» (*ivi*).

«Se i morti non vengono resuscitati, neanche Cristo fu resuscitato» (*1Cor 15, 12*), afferma con forza Paolo<sup>49</sup> – del tutto in opposizione ai “cristianesimi” resi *sempre più pallidi* per l’inconsapevole potenza dell’errare che spinge verso il riconoscimento dell’unico “vero” Dio in quanto Divenire (cfr. cap. I, ma si pensi anche a S. Weil, per la quale, già s’è detto, la resurrezione è se mai un intralcio per la fede!). In tal guisa, spiega Barth, san Paolo non “dimostra” *negatum per negatum*: non dimostra cioè il contenuto negato da parte dei Corinzi: la *nostra* resurrezione – un sovrappiù esagerato, che la ragione respinge –, mediante la negazione della resurrezione di Cristo (ammessa dai Corinzi, come evento miracoloso singolo): se Cristo *non* è risorto, allora *nemmeno* noi risorgeremo; egli se mai «*confuta proprio il concessum* [Cristo è risorto] *per* [=mediante] *il negatum* [noi non risorgeremo]» (*RM*, 103): se noi non risorgeremo, allora nemmeno Cristo è risorto:

---

<sup>46</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 69.

<sup>47</sup> Scrive Barth: «Dove i Corinzi vedono un fatto naturale, per il quale si è trovato anche un termine bello ed edificante, l’“addormentarsi” dei cristiani, Paolo vede un problema (11, 30)! Davanti al fatto della morte egli *non* riesce a trovare pace» (*RM*, 87). (Ove anche Lutero parla di morte come “addormentamento”, ma appunto, in quanto momento intermedio tra le due forme di vita, terrena e ultraterrena, dolorosa e gloriosa).

<sup>48</sup> «La morte è conseguenza del peccato. Interprete autentico delle affermazioni della Sacra Scrittura e della tradizione, il Magistero della Chiesa insegna che la morte è entrata nel mondo a causa del peccato dell’uomo. Sebbene l’uomo possedesse una natura mortale, Dio lo destinava a non morire. La morte fu comunque contraria ai disegni di Dio Creatore, ed essa entrò nel mondo come conseguenza del peccato. “La morte corporale, dalla quale l’uomo sarebbe stato esentato se non avesse peccato”, è pertanto “l’ultimo nemico» (*1Cor 15, 26*) dell’uomo a essere vinto» (*CCC*, 1008, p. 293). In merito, C. Scilironi scrive (*op. cit.*, p. 69, nota 50) che «nel libro della *Genesi* non è la colpa d’origine a determinare la morte», giacché l’uomo «è creato originariamente “mortale”. Nel pensiero tardo-giudaico, cui Paolo appartiene, la morte viene invece intesa come la conseguenza del peccato». Ciò che, in sede cristiana, diciamo, è ben corretto! Infatti se va da sé che l’uomo è creato “mortale”, visto che è appunto... *creato*; egli è purtuttavia *immortale* per volontà di Dio. Tolta la quale, *a causa del peccato*, l’uomo “diventa” mortale (cioè mortale due volte: in quanto lo era già per sé e in quanto, dopo il peccato, lo è anche per Dio). È dunque del tutto corretto sostenere che la morte è *conseguenza* del peccato, senza il quale l’uomo non sarebbe mai morto.

<sup>49</sup> Unitamente a Calvino, citato da Barth: «“*sublata spe resurrectionis quasi evulso fundamento ruere totum pietatis aedificium*”: se la speranza della resurrezione venisse tolta, crollerebbe l’intero edificio della religiosità, come se gli venissero tolte le fondamenta» (*RM*, 143).

Egli mostra ai Corinzi che se la resurrezione universale dei morti è una fola, sono fole anche la resurrezione storica di Cristo e alcune altre verità nelle quali essi presumibilmente credono. Paolo non si difende, ma attacca: suo obiettivo è il cristianesimo senza resurrezione [Hegel, Gentile, Bonhoeffer, Weil, Vannini ecc.]; e lo definisce, usando le parole più dure, un broglio ed un imbroglio [esattamente quello che Vannini dice del “paolinismo”] [...] Mentre i Corinzi considerano Paolo un dogmatico che impone alla loro ragione il peso di un’idea non necessaria e incomprensibile, egli mostra che sono proprio loro a giocare ciecamente [...] Proponendosi di sfuggire alla resurrezione come presunta assurdit , rendono assurdo ci  che *non* gli pare assurdo [non solo la resurrezione del solo Cristo, ma l’intero messaggio di salvezza – *ch  se la morte resta morte, allora Dio non   Dio!*], ma ragionevole e sostenibile, e segano cos  il ramo sul quale stanno seduti. [...] Se la realt    che noi uomini siamo semplicemente delle gocce nell’infinito mare orizzontale della vita [la cui prosecuzione oltre la morte   anche ammessa, ma solo in termini immateriali e spirituale, dunque *a fianco* della nostra attuale vita corporale *mortale* – s  che il “mondo” come tale non riceve riscatto ultimo] [...] se la morte e il morire si devono considerare un evento naturale all’interno di questa vita, un evento accanto o dietro al quale possono essercene benissimo anche *altri*, sempre per  *nell’ambito* di questo unico tutto – allora, dice Paolo, io vado un passo pi  avanti e vi dico: nemmeno *Cristo*   risorto. Se la mia, se la nostra vita *non   tutta avvolta dalla luce di quell’orizzonte divino* [corsivo ns.], io voglio dare, a posteriori, un’interpretazione diversa del mio inizio in Cristo e dunque anche quello della comunit  originaria; allora nemmeno l    apparso *l’orizzonte divino di tutte le cose* [corsivo ns.] e ci  che   avvenuto [=la resurrezione di Cristo intesa *non* come rivelazione ultima di Dio agli uomini, ma come evento singolare, privo di universalit ] pu  essere interpretato come miracolo, mito o esperienza interiore; in un modo o in un altro fa parte anch’esso comunque del mare della vita, uno tra le molte figure e i molti eventi che possono essere interpretati in mille modi diversi (*RM*, 103).

*Se la morte non   vinta, Dio non   Dio.*   il culmine dell’inconsapevole testimonianza del destino nella caverna dell’errore: il cristianesimo di Paolo e di tutti quelli che ancora oggi lo “ascoltano” in spirito di verit , avvertendo questo assioma teologico come *irrinunciabile*. «*Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credens, sumus* – La resurrezione dei morti   la fede dei cristiani: credendo in essa siamo tali» (Tertulliano, cit. in *CCC*, 991, p. 289). Ben giustamente, scrive Barth: «Senza alcun dubbio l’espressione “resurrezione dei morti” per Paolo non   altro che una trascrizione della parola “Dio”» (*RM*, 129). «La verit  di Dio esige e fonda la resurrezione dei morti, la resurrezione del corpo» (*RM*, 132); «Ci  che rende cos  urgente e attuale la speranza cristiana   che essa investe non i cosiddetti aspetti pi  nobili dell’uomo, una zona spirituale presa isolatamente [= *apex mentis, castellum animae*, “cittadella interiore”], ma tutto l’uomo, cos  com’ , in carne ed ossa, *questo* corruttibile, *questo* mortale. Non c’  niente di indifferente, n  un capello della nostra testa che non sia esso pure interessato» (*RM*, 141)<sup>50</sup>; «*Sulla base di questo prodigio* si pu , anzi si deve deridere la morte» (*RM*, 142)<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> «Che cos’altro potrebbe essere il messaggio pasquale se non l’annuncio fattosi totalmente concreto che Dio   il Signore?» (*RM*, 129). Non solo della “vita” e dello “spirito”: «Dio   il Signore del *corpo*» (*RM*, 130). Si pensi a Spinoza: anche nel suo pensiero (“eretico” e sconvolgente) la corporeit  riceve un valore inaudito – eterna anche l’estensione –, tuttavia *due* sono le differenze fondamentali rispetto a Paolo, che vale la pena di indicare, giacch  per l’una Spinoza si avvicina di pi  di Paolo al destino, per l’altra se ne fa pi  lontana: la prima   che la “corporeit ” in Spinoza   eterna in quanto tale e non “per grazia” (*ab extra*, dunque, essendo di suo mortalit  e nulla); la seconda   che tale eternit  coinvolge e raggiunge s  l’individualit  dei singoli corpi, e per  non nella loro specificit  ultima (*haecceitas*), ma nella loro *essenza*, sia pur intesa, come *individuale* (anzich , secondo tradizione, come universale). Quello che un celebre studioso di Spinoza intende come «qualcosa di simile a ci  che oggi chiamiamo “codice genetico” identificativo di ciascun individuo» (Filippo Mignini, Introduzione all’*Etica* di Spinoza, in B. Spinoza, *Opere*, trad. it. a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, p. 768.). Laddove Paolo intende la resurrezione – «il prodigio assoluto»: *RM*, 131, cui le “resurrezioni” in natura, da seme a pianta, vanno assunte come un *rinvio*: dal relativo all’Assoluto – come salvezza (che   insieme trasfigurazione) dei corpi individuali *in quanto tali*.

<sup>51</sup> Nello stesso capitolo de *Il dito e la luna* citato nelle note 37 e 38, riducendo la portata in genere considerata *unica*, perci  inaudita e prodigiosa, dell’idea cristiana di resurrezione, Severino avanza la tesi secondo la quale «anche per altre religioni il Dio (Osiride, Dioniso, Tammuz, Baal) muore e risuscita. Lo stesso Zarathustra e i filosofi greci avevano

Ma, diciamolo: *senza riferimento al destino* e dunque lasciato a se stesso, *perché mai e su che base* il cristianesimo di san Paolo potrebbe legittimamente dichiararsi “più vero” di quello dei Corinzi o di altri ancora (Gentile, Bonhoeffer, Vannini: cap. I)? Solo dinanzi al Parametro incontrovertibile in cui consiste il destino, deve dirsi che il “paolinismo”, ben lungi dall’essere *dys-anghelion*, come è stato detto e ripetuto sotto pressione nichilistica a partire da Nietzsche (cfr. cap. I, § 4), è l’autentica voce del Vangelo, della Buona Novella che annuncia ad ogni essente, *sul crinale del niente*, il proprio destino eterno di gioia: l’autentico cristianesimo<sup>52</sup>. E non solo della “dottrina” di Paolo, ma anche di passi straordinariamente anticipatori del Vecchio Testamento, in cui, in forma del tutto esplicita (Jahvè non può essere meno potente dello *sheôl*), è profetizzato il contenuto evangelico per eccellenza, “stolto e scandaloso”, della resurrezione dei morti: anzitutto il capitolo 37 di *Ezechiele* (cui forse si ispirò il Signorelli, affrescando il Duomo di Orvieto) e poi, ad esempio, anche *Is* 26, 14-19; *Dn* 12, 1-3; *Sl* 16, 10-11 e 103, 4; *IRe* 17, 21-24. In particolare, Joseph Ratzinger guarda al *Salmo* 73 – non per caso tra i preferiti da sant’Agostino, vv. 23-28: «Mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai nella tua gloria. Chi altro avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra. Vengono meno la mia carne e il mio cuore; ma la roccia del mio cuore è Dio. È Dio la mia sorte per sempre» – come quello in cui «è sorta, senza alcun influsso esterno, senza schemi filosofici o mitologici, semplicemente dall’intimità della comunione profondamente sentita dall’orante con Dio, la certezza: la comunione con Dio è più forte della distruzione del corpo»<sup>53</sup>. Mera fantasia, che proprio

---

pensato la risurrezione di tutti i morti. *Tutti* i viventi, dice Eraclito (fr. 88), tramutandosi diventano i morti, e a loro volta i morti si tramutano e diventano viventi. Il mondo stesso è un accendersi e uno spegnersi per accendersi di nuovo. Il mondo è divino, ma la resurrezione appartiene all’essenza di *ogni* cosa, non è il privilegio di una realtà particolare in cui si voglia vedere la presenza di un Dio» (*cit.*, pp. 164-5). A noi pare tuttavia – nonostante tutto e pur riconoscendo, in qualche misura, a queste “tensioni” indubbiamente sintomatiche il valore di presagio – che l’unicità dell’idea cristiana resti sostanzialmente confermata. E, certo, nella consapevolezza del destino come l’Onniavvolgente, sì che tale premonizione non può essere sorta nel puro vuoto, ma in ogni caso a sua volta preparata, predisposta o affiancata e seguita da altre forme di “fiuto” – *prae-sagium* – veritativo circa l’insopprimibile destino di eternità delle cose tutte. “Unicità cristiana” (o meglio: massima radicalità ed esplicitezza nel turbine dell’Errare), da una parte perché se gli dèi del mito (Osiride ecc.) si presentano su un palcoscenico pre-ontologico, dove la morte *non è ancora* quel “pungiglione” paolino che spinge *nel nulla* (ed è proprio in ciò il “vero nemico” – il contraddittorio – della verità *dell’essere*), dunque resta *al di qua* dello strazio che solo l’interpretazione ontologica del divenire può suscitare (di modo che la “resurrezione” – di Osiride e altri –, reciprocamente ancora troppo blanda, non può avere quella *nota prodigiosa di ritorno dal nulla*, che il cristianesimo paolino possiede), dall’altra perché il citato frammento 88 di Eraclito, per come ci è tramandato, presenta un contenuto troppo indeterminato per poter fronteggiare il dettato paolino, come anticipazione *tout court* dello stesso tema; e in ultimo: che, per i filosofi greci, il mondo sia divino e la risurrezione appartenga all’essenza di ogni cosa significa forse, chiediamo, che proprio *ogni* cosa, nella sua irripetibile singolarità, riemerge dal nulla dopo essersi annientata? Quale filosofo greco l’ha mai sostenuto? Oppure non significa forse – da Talete sino a Hegel –, ma senza le *estreme pretese* di san Paolo (Tertulliano, Lutero, Calvino ecc.), che l’essenza di ogni cosa – sia Acqua o Spirito – “risorge” incessantemente nelle individuazioni proprie come un “questo” e un “quello” *sempre nuovi, perché le vecchie si sono irrimediabilmente annientate e non ritorneranno mai più?*

<sup>52</sup> Vannini, che cerca di ricondurre Giovanni evangelista alla propria posizione puramente “spiritualista” (“orientalista”), in cui il prodigio della resurrezione dei morti è ridotto a mera fola, se non a volgare imbroglio, è per conseguenza costretto a ignorare passi giovannei come il seguente: «Gesù le disse [a Marta, sorella di Lazzaro, testé morto]: “Tuo fratello risusciterà”. Gli rispose Marta: “So che risusciterà nell’ultimo giorno”. Gesù le disse: “Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me anche se muore vivrà» (*Gv* 11, 23-25). Dopo di che, com’è arcinoto, libera Lazzaro dalla morte, chiamandolo fuori dall’antro tombale. Quali capriole formidabili bisogna fare, per appiattare nichilisticamente il passo (“accecati dal dio di questo secolo”, direbbe Paolo), in chiave di “resurrezione” puramente spirituale *senza morire?* (Cui pensa anche Gesù, quando insegna a Nicodemo la necessità di rinascere «dall’alto» (=nello spirito), per «vedere il regno di Dio»: *Gv* 3, 3; ma come cosa ben distinta dall’altra, di cui non è che introito e preambolo in terra). Per tacere delle molteplici occasioni in cui, nel Vangelo, Gesù profetizza la propria morte e, tre giorni dopo, la propria resurrezione (*Mt* 17, 23; *Mc* 8, 31 ecc.). In cui chiarissimo è l’intento di evocare Dio come potenza vittoriosa anche sull’“ultimo nemico”: la morte (Barth, con Paolo); che invece lo “spiritualismo” lascia intatto, concependo la presunta “salvezza” nella forma di un fantasma assolutamente indeterminato, comune a tutti, rispetto a cui tutto il sangue della vita di ciascuno è diventato nulla. E questa *strage inaudita* – sull’evidenza folle del diventar nulla – chiama “gioia”, “pace” “amore”!

<sup>53</sup> *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979, p. 104. Ed è di grande interesse rilevare – soprattutto per chi crede, evidentemente per ignoranza, che la Bibbia, sia una sorta di “monolite” dogmatico, come tale del tutto privo di

nulla ha da dire al disincanto dell'uomo d'oggi – che tutto sa, ma che in vero non sa un bel niente! – *se non fosse che il destino ci vede, mal espressa, la più profonda verità.*

Al di sotto di ciò, tutti i compromessi, in cui il vino, già di suo malato, ma preziosissimo, si va vieppiù annacquando (non per colpa, si badi, ma per la “necessità” che la potenza dell'errare, che il “paolinismo” stesso si porta in seno, si svolga e si sviluppi sino al massimo di coerenza e rigore consentiti), non fanno che trattenersi a metà del guado: cristiani-non-cristiani (fra cristianesimo e coerente ateismo).

Ecco allora – a mezza via, appunto – il cristianesimo “demitizzato”, cioè annientato nella sua forza ineguagliata di Presagio del destino (cfr. cap. I), in cui ci si dice “cristiani” secondo una sorta di “spiritualismo” che se in Gentile, ad esempio, assume la veste eccezionale di un pensiero di altissimo rigore (ancorché incredibilmente snobbato in Italia; all'estero neppure sanno chi egli sia), finisce progressivamente per risolversi, in genere, in un vago sentimentalismo sociologico, in cui, sintomaticamente, dei “novissimi” (Morte, Giudizio: particolare e universale; Al di là) – che essendo gli “ultimi” (ἔσχατα) sono anche i “primi” – *non ne è più nulla*<sup>54</sup>.

Lutero invece è con san Paolo: vale la pena meditare un suo passo di rara, presaga potenza, citato da Barth (RM, 111), in cui, nella nebbia della follia, indovina la strada: «dobbiamo guardare e considerare la resurrezione come se fosse già cominciata in Cristo e si fosse già realizzata più che a metà; e quanto ancora resta della morte non va considerato più che un profondo sonno, e la resurrezione del nostro corpo avverrà come se uno si destasse improvvisamente da quel sonno». Morte come Sogno (incubo, errore), vita eterna come Veglia (di verità).

Per questa ragione Barth scrive che per san Paolo Dio non è solo Signore della “vita” e/o dello “spirito”: «Dio è signore del *corpo*! [...] Se Dio vuole essere il mio Signore, è in riferimento proprio a questa debolezza terrena; e proprio questo debole uomo terreno che io sono deve essere legato a Dio, vivere in lui, essere glorioso ai suoi occhi [...] la fine delle strade di Dio è la corporeità. Solo grazie a questa determinazione l'idea di Dio [...] ha ottenuto quella superiorità [...] il cui misconoscimento significherebbe precisamente ἀγνωσία Θεοῦ, cioè non avere alcuna idea di Dio (1Cor 15, 34)» (RM, 130).

Scrivono Severino: «Convinto dell'esistenza del diventar altro, il mortale ritiene di vivere *facie ad faciem* con la morte. Qui, secondo il mortale, il diventar altro in cui consiste la morte appare *facie ad faciem*»<sup>55</sup>.

Nell'Occhio del destino – alla luce cioè della struttura originaria della verità in quanto esser-sé-non-esser-l'altro-da-sé, concretamente inclusiva dell'*élenchos* in cui consiste la negazione dell'autonegazione della sua negazione –, proprio in questa *persuasione* consiste la “morte”. *Convinzione* che al tempo stesso, non essendo un nulla, è carne e sangue, cioè *esistenza*, dunque

---

spirito dialettico –, che di tali passi non manca affatto il controcanto, particolarmente espresso da quella sorprendente “antitesi” costituita dal libro di Qohelet, in cui, ad esempio, in modo aspro e brutale, lungi dall'indicare all'uomo un destino di vita e eterna e di gioia, si afferma che «la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli [...] Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere» (3, 18-21). (La *Imitatio Christi* confermerà integrando: certamente *tutto* è vanità... tranne Dio).

<sup>54</sup> In fondo lo stesso Barth sfiora la ragione dell'ateismo autentico quando scrive che «l'uomo, anche quando serve Dio, non vuole servire Dio» (*L'Epistola ai Romani*, cit., p. 373). Giacché, rileviamo, se davvero “servo”, allora davvero agisco in proprio, creo con evidenza (Zarathustra), dunque Dio è una realtà finita, dunque è nulla. Anche la “decisione” più “devota”, in quanto *mia*, è necessariamente atea. D'altra parte, la fede che «l'uomo è salvato per grazia» (*ibid.*, p. 380) se da un lato sembra evocare un'infinita magnanimità da parte di Dio e il “quasi-nulla” dell'uomo, dall'altro inevitabilmente presuppone che la sfera umana, irrilevante che sia, sia ben un mondo autonomo e indipendente, capace di fare il male (e perciò bisognoso di salvezza esterna). Salvo, daccapo, che questo presupposto implica... l'inesistenza di Dio!

<sup>55</sup> E. Severino, *Dispute sulla verità...*, cit., p. 137.

incubo, angoscia, disperazione: vittoria delle passioni tristi, al di sotto dell' "allegria" eventualmente conclamata. Entro un contesto in cui il depresso è inevitabilmente *lungimirante*.

Nulla di "naturale", anzi l'opposto, giacché appartiene alla "natura" dell'ente – di ogni ente – di esser sé, *dunque di essere eterno (di suo, non "per grazia")*. In quest'altro contesto – *toto coelo* differente –, la "colpa originaria" è, insieme, confermata e al tempo stesso *trasfigurata*: non la morte (annientamento) è conseguenza della "colpa", ma questa consiste nel sopraggiungere (necessario alla dialettica del destino, dunque *nel* destino, che ne resta oscurato) della persuasione che la "morte" esista e cioè che l'essere sia nulla e il nulla essere – e la vita dell'uomo nel mondo, un abisso di confusione, oscurità, violenza e dolore.

Così, *se e poiché c'è innegabilmente divenire*, allora non può esserci che divenire, analogamente (è l'altra faccia), *se e poiché c'è innegabilmente dolore* (annientamento di quello che ci è caro), allora non può esserci che dolore. Leopardi, il Filosofo dell'isolamento dal destino – l'Acme dell'*epistémè tés alethías*.

*NOTA 1: "Ecco io vi dico un mistero" (1Cor, 15, 51)*

«Ancora un poco, appena un poco, colui che viene giungerà e non tarderà» (*Eb* 10, 37), scrive san Paolo e, in aramaico, invoca: «*Maràna thà* (Signore nostro, vieni!)» (*1Cor* 16, 22). E l'*Apocalisse* si chiude, com'è noto, con la grande promessa di Cristo: «*ἔρχομαι ταχύ, vengo presto!*» (22, 7 e 22, 20) e con la corrispondente, appassionata invocazione d'attesa: *ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ: vieni, o Signore Gesù!*

Ma quando?

Scriva Paolo: «circa il tempo e l'ora, o fratelli, non avete bisogno che ve ne scriviamo. Voi stessi infatti sapete perfettamente che il giorno del Signore arriva come un ladro di notte» (*1Tes* 5, 1-2).

In relazione a ciò, in *1Cor* 15, 21, aggiunge: «Ecco, vi dico un mistero: non tutti morremo, ma tutti saremo trasformati: in un istante, in un batter d'occhio, all'ultima tromba». (E, in *Mc* 9, 1, Gesù stesso conferma: «In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non morranno senza aver visto il regno di Dio venire con potenza»).

"Non tutti morremo": l'Apostolo allude a quelli che saranno in vita al momento della seconda venuta di Cristo, e che, per entrare nella Gloria (essendo essenzialmente "trasformati"), dovranno pur, in qualche modo, morire; non però sperimentando la morte come tutti gli altri e cioè come deperimento, dolore e agonia (è in questo senso che non moriranno). Scrive Barth: «Il *μυστήριον*, il mistero, che san Paolo qui svela è *la contemporaneità nella resurrezione di chi è vivo e di chi è morto*. Per partecipare alla resurrezione non dovremo addormentarci tutti [=morire in orizzonte cristiano, cioè nella luce della resurrezione]. Dal nostro punto di vista, naturalmente, essa coglie la maggior parte degli uomini quando sono già morti; ma o morti o vivi: saremo *tutti* trasformati» (*RM*, 139-40). («Come il mondo, infatti, non fu creato in un tempo preesistente, ma insieme al tempo, così nella nuova creazione esso non finirà nel tempo, per così dire, in un giorno X del calendario, ma insieme al tempo terrestre [...] Per questo non può esistere alcuna generazione ultima che possa, per così dire, assistere alla venuta di Cristo come un avvenimento che sia contemporaneo solo a essa. È per questo che "l'ora" del Figlio dell'uomo resta segreta; è il segreto stesso di Dio»<sup>56</sup>).

---

<sup>56</sup> Marcello Bordoni, Nicola Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2008, p. 239. (Affiora qui l'aspra aporia per cui l'"eterna armonia" stabilita e prodotta con l'Apocalisse, se da un lato, come si afferma, non avviene *nel* tempo, dall'altro tuttavia non si può non riconoscere, in sede cristiana, che non è già da sempre accaduta, dunque essa *avverrà: dopo* il tempo e cioè alla fine della storia del mondo. Ma allora sì *nel* tempo, ancorché in un tempo più ampio del tempo storico-mondano. In ogni caso, che senso può avere che l'eternità *incominci*?

Ebbene, in merito al passo paolino di *1Cor 15*, Barth indica

tre rimarchevoli caratteristiche di questa crisi irrompente, che per ampiezza abbraccia tutti i tempi. Primo, questo accadrà ἐν ἀτόμῳ: ciò significa, letteralmente, in qualcosa di indivisibile; dunque non accadrà in una frazione di tempo – giacché in questo caso non potrebbe comunque accadere contemporaneamente per tutte le generazioni – ma nel *presente* [...] Secondo: ἐν ῥίπτῃ ὀφθαλμοῦ, in un batter d'occhio; è così infatti che deve esser descritta la “repentinità” dell’irrompere di questa crisi [...] Terzo: ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, al suono dell’ultima tromba. Questo è il segno di riconoscimento decisivo di questa crisi. Dio la *vuole* (la tromba è il segno del comando! [...]) e certo non la vuole provvisoria, ma definitiva, non solo ammonitrice e preparatoria, ma tale da spingere con piena autorità a una partenza e a una ubbidienza immediate (*RM*. 140).

Questi tre segni, dunque, della Svolta apocalittica (cfr. *1Cor 15*, 52), in cui la Storia, da storia del dolore, “diventa” eterna storia della Gioia<sup>57</sup>, in cui «i morti risorgeranno incorrotti e noi pure saremo trasformati» (v. 51), in cui lo squallore diventa splendore, l’infermità potenza, il corpo naturale corpo spirituale (cfr. vv. 43-44) e la morte è definitivamente *ingoziata nella vittoria* (cfr. v. 54) – a noi appaiono, nella contraddittoria forma di un mito (ma inconfondibile e unica, per potenza, splendore e rilevanza delle immagini), come *il più simile* a ciò che la testimonianza del destino nomina come la *verticalità*.

Presentare in breve un contenuto – la “verticalità” – così estremamente complesso (unitamente alle aporie e correlative risoluzioni che esso implica), inevitabilmente mutilandone il senso, significa finire per spacciare come *inveramento incontrovertibile* del mito paolino *un altro mito*. Si tratterà allora, anzitutto e quanto meno, di sottolineare con forza che il contenuto in parola trova fondamento nel destino (o struttura originaria), sì che, nella nostra insufficiente esposizione, facciamo riferimento all’Opera severiniana. (In particolare, “preparato” ne *La Gloria*, capp. VII e XII, trova la sua più esplicita formulazione in *Oltrepassare*, capp. VII, IX e X e in *Storia, gioia*, Parte seconda, II-IV).

In ogni caso, tenendo fermo la corrispondenza con il tratto “apocalittico” di *1Cor 15*, 51 sgg., inteso appunto, nello specifico di questo passo, e nell’orizzonte generale dell’Epistolario paolino, come la dimensione profetica “più simile” alla *necessità* della “verticalità” (fondata sull’esser-sé-non-esser-l’altro-da-sé – la cui negazione è autonegazione).

Giacché anche la “verticalità” accade in “un istante” – nel senso che, già da sempre ed eternamente appartenente alla totalità degli essenti che appare nell’Apparire infinito, non “incomincia ad essere”, ma, in ogni orizzonte umano (in “ogni cerchio”), incomincia ad apparire. A differenza del corrispondente Evento cristiano in cui “i nuovi cieli e le nuove terre” (cfr. *Is 65*, 17 e *Ap 21*, 1) sono *fatti*, cioè sono *prodotti* dal Pantocrate divino, onde come i nuovi escono dal loro nulla, così i vecchi

---

Forse che in Dio non è tutto *già da sempre* accaduto? Ma allora non è già qui e ora l’eternità? Dunque come intendere il “tempo”? Cfr. nota 57 e § 4).

<sup>57</sup> Ove sarebbe pur necessariamente esigito un medio – in qualità di sostrato permanente – fra le due fasi (l’assoluto iato impedendo il trapasso in parola). Laddove, essendo queste *contraddittorie* fra loro, non può esserci. Così, nello sguardo del destino, si avvista l’impossibilità della cristiana storia della salvezza, in cui si crede nell’impossibile e cioè che l’eternità di Dio non sia negazione e dunque impossibilità del tempo storico, ma anzi ne sia la fonte stessa – *del proprio suicidio!* In merito, J. Ratzinger – cfr. *Escatologia, morte e vita eterna*, cit., p. 66 – vede bene che l’eternità non è commensurabile con il tempo, ma non dubita che le due dimensioni possano comunque coesistere: non vede cioè che l’esistenza dell’una, proprio in quanto “incommensurabile” rispetto all’altra, necessariamente la *esclude*. Per mostrare l’impossibilità, si può dire: stante la verità del *tempo*, creazione del mondo e Apocalisse vengono, rispettivamente, *prima e dopo*; stante la verità dell’*eterno*, rispettivamente, *non prima e non dopo*; dunque: *prima e non prima, dopo e non dopo*. Analogamente (lo si è visto al § 2), la fede nel diventar altro – *impossibile* per se stessa – e dunque di quel modo del diventar altro in cui consiste la “resurrezione”, implica necessariamente la *separazione* del sostrato permanente, che dunque, come separato, è un terzo essente, come tale *diverso* dai due momenti di cui dovrebbe essere l’*identico* predicato comune – *e non può!* (Impossibile dunque che «lo stesso, identico, uomo terreno» sia quello – in ciò che ne permane nel diventar altro – «che risorge, nella sua propria e personale corporeità»; impossibile credere nella «profonda continuità dell’uomo risorto con l’io presente»: M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, cit., p. 248). Cfr. nota 56 e § 4.



nel nulla precipitano per sempre: è il tratto folle, con cui il divenire si annuncia come intrinsecamente insofferente di ogni eternità *diversa dalla propria*.

Anche la “verticalità” sopraggiunge dunque in “un istante”, come sintesi – *in ogni orizzonte umano* – dell’intero passato, e cioè della totalità del dolore (e della “felicità”) patita dall’uomo (onde ognuno esperisce l’esperito altrui *come altrui*), e del primo apparire della *terra che salva e libera* (dall’isolamento e dalla morte): *nell’atto stesso* cioè in cui appare «il “venerdì santo” [è la stessa “verticalità”] dello sconfinato bagliore della solitudine della terra», appare anche «la “pasqua” [il vero “passaggio”: tanto spesso solo malamente, benché intensamente, *presentito*] dell’ancor più sconfinato bagliore della libertà del destino [...] un unico evento»<sup>58</sup>. (In ogni caso, per entrambe le prospettive – la mitica e la vera, che quella adombra – se l’ora della “morte” è differente per tutti, quella della resurrezione/tramonto della morte è invece uguale per tutti).

Laddove la necessità del ri-apparire “in carne ed ossa” – senza nulla di meno – della totalità del passato (=della totalità del dolore, ché anche il “piacere” è dolore, come ben sa Leopardi, se *si crede che* tutto diventi nulla) si fonda sulla necessità, per la terra che salva (per il primo modo di apparire infinito della Gloria della Gioia), di essere concretamente *salvatrice*, dunque sulla necessità dell’apparire «della totalità delle contraddizioni che sono determinate dal non apparire del contenuto concreto della terra che salva»<sup>59</sup>. (Se una sola di esse – se un solo tratto del passato dolore: il dolore essendo contraddizione: cfr. § 3, *NOTA I* – non riapparisse, tale oltrepassamento/negazione non avrebbe la concretezza che il destino della verità non può non avere: la verità non sarebbe davvero verità: *sub eodem* sarebbe e non sarebbe verità; ma allora la contraddizione avrebbe assurdamente la parola ultima).

Come viene ulteriormente approfondito rispetto a *La Gloria*, in *Oltrepassare* e poi in *Storia, Gioia*, si tratta di mostrare la necessità che in un certo cerchio della serie infinita<sup>60</sup> (in parole povere, in un certo preciso momento della storia complessiva del mortale, *coincidente col proprio compimento*: cfr. cap. VI, nota 129) sopraggiunga e appaia, in un solo atto, in quel cerchio e anzi, simultaneamente, in tutti i cerchi del destino, la totalità delle terre isolate (=tutto il dolore e la violenza): la necessità dell’apparire del “venerdì”, che è “santo” «perché si lascia oltrepassare dalla terra che salva»<sup>61</sup>, secondo un infinito percorso, giacché «ogni cerchio finito del destino [ogni “uomo”] è peraltro un infinito ed è destinato a un cammino infinito: il cammino della Gloria, la storia [dopo quella del dolore] della Gioia»<sup>62</sup>.

Questo significa, *mutatis mutandis*, che sia nella testimonianza cristiana di Paolo sia in quella del destino, si “muore” in due modi profondamente diversi, a seconda che ciò accada *prima* della seconda venuta di Cristo e, rispettivamente, dell’apparire della *verticalità* (unità di “venerdì santo” e “pasqua”), oppure *simultaneamente* all’Apocalisse (cristiana o come avvento della “terra che salva”); *dopo* di ciò, con la “morte della morte” (nei due sensi abissalmente differenti, ma “simili”), si spalanca (nei due sensi abissalmente differenti, ma “simili”) la “vita” infinita in “Dio”<sup>63</sup>.

Là dove – nell’intuizione di Paolo, sia pur distorta, *affiora* l’autentica Gloria – «né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezze né profondità, né alcun’altra creatura potrà mai separarci dall’amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore»: *Rm* 8, 38-39.

---

<sup>58</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit. p. 270.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>60</sup> L’esistenza di infiniti cerchi, cioè di infinite “coscienze” – ma il termine consueto e tradizionale, profondamente pregiudicato e “consumato” in vari sensi (metafisico, religioso, psicologico: nichilistico) è sostituito da Severino con l’espressione “cerchio dell’apparire” – è dimostrata in *La Gloria*, V.

<sup>61</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 156. Sulla *necessità* dell’apparire *in uno* del “venerdì santo” della schiavitù e della “pasqua” della liberazione, cfr. *La Gloria*, cit., cap. XII.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>63</sup> Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino...*, cit., cap. VI, § 6.

La nostra esistenza è malata alla radice. Il cristianesimo lo “sa”, anche se individua la malattia d’origine all’interno dell’autentica Malattia (dell’Errore in verità). Dunque “sa” – rispetto al laicismo, filosofico dapprima, poi tecno-scientifico – che non c’è scampo sinché l’uomo” confida in sé: la sentenza di morte è inaggirabile. La salvezza pur “viene”, non però *a parte Dei, apò tū theû*, che è dire per “grazia”, bensì, *al di là di ogni tecnica*, anche “divina” – si ricordi l’intuizione di Eckhart: la vera divinità (*Gottheit*) non opera (non è causa, azione, *poiesis*) –, *oltre* la totalità della follia della fede nel diventar altro, cui anche il cristianesimo, nei suoi splendori presaghi, paga pesantissimo dazio. Emendarlo dalla vera Malattia (che mirando alla guarigione tragicamente si porta in seno) significa *gustare* in esso il destino. “Sentire” che viene *da lontano*, da così “lontano” da essere, insieme, *il più vicino*: l’Originario.

«Abbiamo ricevuto su di noi la sentenza di morte, affinché non confidassimo in noi, bensì in Dio che resuscita i morti» (2Cor 1, 9).

«Lascia che i morti seppelliscano i loro morti» (*ivi*, 9, 60 e Mt 8, 22); «Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è resuscitato» (Lc 24, 5-6); «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (Lc 24, 26).

Si ponga anche mente alla stretta analogia, fra cristianesimo e destino, relativa alla situazione “intermedia” consistente, detto in termini cristiani, nel *post mortem* di ogni individuo rispetto all’Apocalisse (= *parousia* = seconda venuta di Cristo) e alla resurrezione finale della totalità dei morti e degli attuali viventi stessi. «Uno dei punti più complessi della visione escatologica paolina» la considera G. De Virgilio<sup>64</sup>. Il quale aggiunge: «Le condizioni antropologiche mediante le quali si realizza il passaggio dalla morte alla vita eterna restano oggetto di dibattito. Segnaliamo alcune possibili interpretazioni: a) con la *parousia* si mette fine alla vita terrena (essere “sopravvestiti” senza rinunciare al vestito attuale [cfr. 2Cor 5, 4]); b) con la morte l’uomo sperimenta già una nuova e stabile dimensione somatica; c) tra la morte individuale e la *parousia* si dà uno “stato intermedio” tra il provvisorio e il definitivo»<sup>65</sup>.

Dirimendo la questione – sul fondamento dell’esser sé –, la testimonianza del destino (che non può non ravvisare in quanto detto il proprio adombramento) pone la morte del “singolo”, cioè di *una certa volontà empirica* con nome e cognome (=di una certa fede di essere quel che, errando, si è creduto essere), *entro* il corrispondente cerchio trascendentale della verità del destino (che quella individua), come il compimento dell’intera parabola esistenziale di tale “volontà”. La quale ri-appare, in carne ed ossa, in tutti i suoi tratti senza eccezioni, onde l’Io del destino include la totalità simultanea della “vita”, nel suo dispiego, di un certo “io” come l’eterna ombra dell’errore, senza la quale la verità non sarebbe concretamente tale<sup>66</sup>. E così, *ferma* (ma non priva della “vita” vissuta così com’è stata vissuta), resta in attesa “oggettiva”, *non sopraggiungendo altro*. Tale apparire, in cui appare la nascita

<sup>64</sup> Paolo di Tarso e il suo epistolario, cit. p. 201, nota 171.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 204, nota 181.

<sup>66</sup> «La volontà di potenza è il mondo stesso, in quanto si fa innanzi nel suo non saper nulla del senso autentico del destino; ossia è ciò che nei miei scritti è chiamato “terra isolata dal destino”. Essa è volontà di potenza perché si fonda sulla fede nell’esistenza del diventar altro e quindi nel diventar nulla degli essenti, e solo su questo fondamento si può volere che essi divengano altro. L’isolamento della terra *contiene* e *guida* ogni errare [...] in quanto il destino [...] è l’apparire della necessità dell’esser sé e non esser altro da sé, il destino è esso stesso se stesso solo in quanto esso è negazione dell’esser altro da sé, ossia è negazione della propria negazione, sì che l’apparire del destino (cioè il suo manifestare se stesso) è con necessità l’apparire della propria negazione. La verità è necessariamente l’apparire di sé e dell’errore. E non solo dell’errore come semplice “concetto” del non esser sé, ma dell’errare concreto in cui consiste la terra isolata dal destino [corrispondente alla “vita” di ogni volontà empirica] [...] Giacché il destino è ciò la cui negazione è autonegazione non solo perché è l’apparire dell’esser sé, ma anche perché è l’apparire degli essenti che sono sé, e quindi anche di quell’essente che *spicca* sugli altri ed è, appunto, la terra isolata [in cui consiste la “vita” di ogni io empirico della volontà, del dolore e della morte]. (Anche l’errare è un essente e quindi un eterno [...] – eterno l’errare, diciamo, non ciò che esso afferma, ossia l’errore, che è un nulla) [...] La terra isolata è la volontà originaria su cui *ogni* altra volontà si fonda» (E. Severino, *Sul divenire. Dialogo con Biagio de Giovanni*, Mucchi, Modena 2014, pp. 34-5).

e la morte, cioè il cadavere, dell'io empirico della volontà – ci vedremo nascere e ci vedremo morti: non si sperimenta solo nascita e morte *altrui*, come da sempre si crede –, conduce sulla soglia della Gioia. *Il cui primo Bagliore* – rispetto al suo infinito e mai esaurito apparire in quanto Gloria della Gioia – corrisponde al tramonto totale del nichilismo “in terra”. E se all'*istante* della morte di ogni singolo corrisponde il trascorrere delle «epoche e [dei] millenni della “storia del mortale”»<sup>67</sup>, ciò non significa che i morti siano in attesa “soggettiva”, «perché di “attesa” si può parlare solo se sopraggiunge qualcosa che non è l'atteso»<sup>68</sup>. (È così risolto, in forma scaravoltata e inaudita, l'annoso e grave problema, in sede teologico-cristiana, dell'“escatologia intermedia”, con cui «si intende il periodo escatologico intermedio tra il momento della morte individuale [diverso per ciascuno] e quello del giudizio e della resurrezione finale [uguale per tutti]»<sup>69</sup>: cfr. nota 125).

Ancora una volta, l'indovino Eraclito: «Attendono [oggettivamente] gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono»).

## NOTA 2: Testimoniare il Dio di Gesù e testimoniare il destino

Chiede K. Barth: «Chi sono *io* se Dio è?»; e a seguire, con chiaro riferimento paolino: «io sono venduto al peccato»; e ancora, con grande profondità profetica: «soltanto un uomo nuovo, *il superamento dell'uomo* [corsivo ns.], la vita eterna potrebbero liberarmi dall'enigma della mia umanità». E poco dopo: «posso parlare in modo tale che ogni mia parola non debba essere negata dalla parola successiva?»<sup>70</sup>. Presupponendo che la risposta non possa essere che “No”, giacché «l'uomo procede visibilmente in tutto e per tutto in una infinita equivocità»<sup>71</sup>; «Dio è vero, ogni uomo è bugiardo [cfr. *Rm* 3, 4]»<sup>72</sup>.

In ciò mettendo a repentaglio la (propria) stessa testimonianza evangelica, che è “parola di Dio” *solo all'interno* della volontà/fede umana! *Massimamente* equivoca, allora, nell'attribuire luminosità a ciò che è irrimediabilmente oscuro. (La grande cautela critica, epistemologico-teologica, con cui Barth si muove nella sua *Epistola*, rimane volontariamente inscritta nella presupposizione fondamentale – come tale, radicalmente *infondata* –, secondo la quale *va da sé* che “Dio” esista e *non* sia altro dal Dio di Gesù Cristo, l'uomo-Dio).

Nello sguardo del destino, invece, la risposta è Sì (se il linguaggio nomina l'Incontrovertibile: smentibile solo nell'astrattezza/incompletezza sua, non già nel suo contenuto). Ancorché, certamente, il linguaggio (che è una forma eminente di volontà – volontà di parlare, volontà di intendere qualcosa come segno e designato – dunque, come tale, errore) costituisca un grave problema. Che Barth esprime, a fronte del *totaliter Alter*<sup>73</sup>, come la *peculiare distretta* in cui si trova chiunque (Barth stesso) intenda parlare di Dio (o ascoltarne la Parola): «quello che è *vero* presso Dio» «*cessa* immediatamente di essere vero quando» l'uomo «lo ode o lo esprime». Si tratta del fallimento *a priori* di ogni interpretazione umana della verità. Una sorta di re Mida all'incontrario, l'uomo, il cui tocco trasforma *eo ipso* l'oro in ferro. Per Barth sta in questo la «vera distretta della Chiesa [...] che si trova in fondo a tutte le miserie esterne della Chiesa e il fatto che *essa* [distretta] non venga riconosciuta

<sup>67</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 430.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>69</sup> G. Colzani, *La vita eterna...*, cit., p. 204 e sgg.

<sup>70</sup> *Epistola ai Romani*, cit., pp. 241-2.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>73</sup> Il concetto kierkegaardiano di Dio e della sua *infinita differenza qualitativa* rispetto all'uomo, perciò inteso come *totaliter Alter*, è, come noto, il *leit motiv* del testo, in quanto tale assunto come “fondamento” e continuamente ribadito: cfr. pp. 12, 17, 90, 133, 253, 263, 272, 295, 299, 334, 349, 365, 434, 475 ecc.

rende ugualmente vano il persistere nello stato delle cose [spirito conservatore] o il riformare o il cominciare da capo [spirito innovatore]»<sup>74</sup>. Restando dunque infinitamente lontana da Ciò cui vorrebbe essere vicina, nell'ascolto e nella testimonianza, «essa è giudicata da ciò che la costituisce. Essa si spezza sul suo fondamento. Essa muore di quello di cui vive»<sup>75</sup>.

Accennavamo poco sopra al destino: anch'esso, per così dire, “si spezza” nel linguaggio e, in questo senso, muore proprio di quello di cui *vorrebbe* (come testimonianza, come linguaggio che è volontà) vivere. L'analogia è profonda. Il destino (la struttura formale, trascendentale e originaria della verità) è un complesso *infinito* di tratti – la cosiddetta *persintassi*, in cui consistono le eterne determinazioni “categoriali” (ciò senza di cui nulla esiste ed appare) distinta dall'infinita *ipointassi*, in cui consistono le eterne determinazioni “empiriche” (sopraggiungenti in quella, che a sua volta non sopraggiunge: *sta*) – «*non solo* perché include la destinazione alla Gloria della terra, ma primariamente perché è in relazione alle tracce lasciate in essa dal Tutto»<sup>76</sup>. Un'infinità formale, non diveniente in alcun modo, nemmeno come apparire e scomparire, in quanto *conditio sine qua* non è predicato trascendentale del sopraggiungere e del congedarsi della totalità dell'ipointassi.

Un'infinità che non conosce sviluppo.

L'essenza della struttura originaria<sup>77</sup> non si sviluppa. Lo sviluppo è l'inoltrarsi degli eterni nel cerchio dell'apparire, apparendo sempre di più. Il sviluppo 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 a unire al controvertibile, non potrebbero nemmeno essi qualcosa di incontrovertibile. Se ad esempio incominciassero ad apparire l'essente, ma non il suo essere sé, l'essente apparirebbe nel suo essere qualcosa che non esclude il proprio essere altro da sé [...]

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 sono 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* [...] per questo è impossibile il tentativo di porre l'essenza della struttura originaria come “risultato” di un processo [Hegel]

Il linguaggio è uno sviluppo che dice ciò che non si sviluppa<sup>78</sup>

Nominando *via via* – dunque separatamente, analiticamente – il *totum simul* (la sintesi) in cui consistono le determinazioni essenziali, si ha che il significato esplicito dell'essenza *linguistica* del destino è incontrovertibile «in virtù del significato implicito a cui l'esplicito è necessariamente 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

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 323-5.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>76</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 520. «La persintassi è infinita perché le tracce infinite lasciate dall'ipointassi nella persintassi sono determinazioni persintattiche» (*ibid.*, p. 556).

<sup>77</sup> L'“essenza” della struttura originaria (e non la “struttura originaria” senz'altro), in quanto intesa come distinta – come essere sé dell'essente che appare, unitamente alle determinazioni *formali* che necessariamente implica (ad es. l'*élenchos* della sua negazione) – sia dalla destinazione alla Gloria da parte della terra, sia delle tracce che il Tutto lascia in essa. Vero che queste, appartenendo costitutivamente ad essa, assurgono al rango di persintassi (v. nota 75), essendo presenti ovunque qualcosa appare, ma non come condizione *stricto sensu* del suo esistere ed apparire. Esemplicando in forma macroscopica: se in assenza dell'apparire dell'essere sé *questo filo d'erba* non potrebbe essere né apparire, il suo essere ed apparire non dipendono *in senso stretto* dalla traccia eternamente lasciata dagli eventi del passato più remoto (o del futuro più lontano) nell'apparire dell'essere sé che ne è il predicato necessario (cui pure necessariamente ineriscono).

<sup>78</sup> E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 176-8.

struttura originaria è il suo significato esplicito, in quanto capace di valere (in virtù dell'implicito) come l'incontrovertibile»<sup>79</sup>

Chiarito ciò e, ulteriormente, messo in luce che la struttura originaria del destino è la totalità *formale* dell'essente (=persintassi), non la totalità *κατ'ἐξοχήν* (inclusiva, come tale, della totalità iposintattica), sì che essa «non è il togliimento della totalità *simpliciter* delle contraddizioni: questo togliimento [infatti] compete alla totalità *simpliciter* dell'essente»<sup>80</sup>, segue che la struttura originaria del destino è “contraddizione”, in quanto totalità *astratta* (non totale). E tuttavia essa pur dice l'incontrovertibile: non si tratta cioè della contraddizione *normale*, che è tale per il suo contenuto nullo, ma della “contraddizione C” (cfr. cap. III, nota 44), che è tolta non già con la negazione senz'altro del suo contenuto, ma – all'infinito – della sua astrattezza (o, inversamente, con l'apparire concreto e totale – all'infinito – di esso).

E dunque, tornando al tema di Barth, la testimonianza del destino – benché infintamente oltrepassata da quella sorta di autentico, inesauribile “*totaliter Alter*” in cui consiste “Dio”, cioè il destino *concreto*: l'Apparire infinito del Tutto (che è tuttavia così poco “altro” da esser quel che in verità “Io” sono: ciò che vale per ogni Io) –, è proprio essa quella “parola” (esclusa da Barth) che *non deve* essere negata dalla parola successiva, perché *non può* esserlo (se non esclusivamente *nell'astrattezza sua*, in tal caso anche confermandola essenzialmente). Essa che, se pur non è il destino, è tuttavia ciò la cui negazione si risolve in autonegazione<sup>81</sup>.

Nella sua essenza più profonda, dicevamo sopra, l'“uomo” è l'eterno capirsi del destino.

Tuttavia il linguaggio che testimonia il destino è, insieme, non verità e verità [...] È negazione della verità del destino perché è volontà di porlo come un che di designato (ossia è volontà di farlo essere altro) ed è volontà di far diventare parola, segno che indica il destino, certi essenti (anche qui, facendoli diventar altro). Ma, insieme, il linguaggio che testimonia il destino è la verità del destino perché la negazione di ciò che esso dice è autonegazione. Il suo esser non verità non è cioè negazione del suo esser verità e viceversa. Infatti è verità non perché esso è linguaggio, ma perché è il linguaggio la cui negazione è autonegazione; è non verità non perché è il linguaggio la cui negazione è autonegazione, ma perché esso è linguaggio (ossia è volontà di far diventar altro gli essenti)<sup>82</sup>.

In quanto *sintesi* della totalità delle determinazioni persintattiche, il destino è *indicibile*. Come tale esso «appare nella sua trascendenza rispetto al linguaggio che lo testimonia»<sup>83</sup>, *oltre il linguaggio*<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 196. Anche: «L'“implicito” del linguaggio che parla dell'originario [della struttura originaria del destino] è l'apparire della totalità dell'originario» (*ibid.*, p. 189).

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>81</sup> In più luoghi Severino mette in guardia dal perdere di vista che anche il linguaggio che testimonia il destino è volontà di potenza (cfr. ad es. *La Gloria*, XXI, §§ 3-4); e dunque, nemmeno questo linguaggio è il destino. «Il destino è altro da esso, perché nel linguaggio da cui è testimoniato il destino appare come un designato e quindi come altro da ciò che esso in verità è. La testimonianza del destino non ne è l'apparire, ma mette in questione i linguaggi che testimoniano soltanto la terra isolata. Tuttavia il linguaggio che testimonia il destino dice l'incontrovertibile, ossia è il segno e l'aspetto del destino, perché, pur rendendolo un designato, e cioè alterandone il volto, non lo altera fino al punto di non lasciar apparire che la negazione del destino è autonegazione» (*Oltrepassare*, pp. 132-3).

<sup>82</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 140-1.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>84</sup> Mantenendosi all'interno del “teorema” nietzscheano secondo cui *non esistono i fatti, ma solo interpretazioni* (cfr. *La volontà di potenza*, cit. n. 481) – ancorché, diciamo, i teoremi vadano dimostrati (in questo caso, sul fondamento del diventar nulla e da nulla) –, Heidegger, nel saggio *L'essenza del linguaggio* (in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979, pp. 127-170), fa perno su un verso di Stefan George: “nessuna cosa è (sia) dove la parola manca”, appunto per negare che “qualcosa” possa mai darsi senza la mediazione del linguaggio o apparire “in persona” al di là di esso. Coerentemente con il fondamento ultimo del (suo) nichilismo – ma senza mai riconoscerlo come tale: *metaphysica vade retro!* – Heidegger (che resta per conseguenza sul piano delle “enunciazioni”, rispetto alle quali quelle opposte, in linea di principio, non sono meno “vere”), nel finale del saggio, rovescia l'asserto: *Ein “ist”*

(A suo modo – nel grande modo, cioè, in cui il cristianesimo sa parlare – Barth se ne avvede: «Noi parliamo, ma soltanto il fatto che le nostre parole dicono quello che *noi non* possiamo dire distingue le nostre parole dalle vane ciance»<sup>85</sup>: quando “diciamo” quel che non si può dire, lì le nostre parole cessano di essere “chiacchiera”. Wittgenstein, all’incontrario, conferma).

Nel tempo del contrasto tra pura terra e terra isolata, l’“affermazione” dei tratti del destino [...] è incontrovertibile solo in quanto essa è l’apparire di quei tratti nel loro essere espressi dal linguaggio. Nel tempo di quel contrasto, si è detto, perché col tramonto a cui la terra isolata è destinata, dunque col tramonto della volontà-fede e quindi della volontà che guida il linguaggio, tramonta anche l’“affermazione” del destino, che pertanto continua ad apparire, non più contrastato, come puro significato<sup>86</sup>

Quando tramonta l’isolamento e il destino non appare più contrastato dalla fede nel diventar altro, tramonta anche la volontà (di far diventar altro) e dunque anche quel modo di volere che è il linguaggio. «Con la verticalità appare il “venerdì santo”, la “pasqua” della terra che salva, la Gioia: i cerchi del destino che in noi hanno già da sempre oltrepassato il nostro esser mortali non hanno bisogno di capirsi e di comunicare perché sono totalmente trasparenti gli uni agli altri»<sup>87</sup>

Di nuovo, chiediamo: fra le sapienze del nichilismo, che c’è di “più simile” a tal condizione del Paradiso cristiano, in cui, in linea di principio, non c’è più bisogno di “parole” (lingue e linguaggi storici), giacché ogni beato, nella sua eterna letizia (come la chiama Dante), è *limpido, diafano e puro a ogni altro in Dio?*

### 3. DOLORE E MORTE IN GRECIA, NEL CRISTIANESIMO E NEL DESTINO

Il capitolo VIII dei *Promessi sposi* si conclude con il celeberrimo “Addio ai monti” di Lucia e, in particolare, con la sintesi della teodicea manzoniana: Dio «non turba mai la gioia de’ suoi figli, se non per prepararne una più certa e più grande» (e nel finale del libro: «i guai vengono bensì spesso [...] e quando vengono, o per colpa o senza colpa, la fiducia in Dio li raddolcisce, e li rende utili per una vita migliore»). Il tema grandioso è ripreso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* al paragrafo 412:

---

*ergibt sich wo das Wort zerbricht*: Un “è” si dà là dove la parola vien meno. Una tesi che sembrerebbe contraddire in pieno la pretesa di trascendentalità dell’ermeneutica, andando magari incontro al gran tema severiniano citato sopra. Si tratta invece di rendersi conto, tutto al contrario, che Heidegger intende potenziare e intensificare l’inaggrabilità del linguaggio (che è dire del divenire!), riferendosi a quell’unica “trascendenza” che non solo non contraddice l’“evidenza” del diventar altro, bensì anzi la esprime appieno: l’evocazione riguarda infatti l’*ancor nulla*, il *novum*: indicibile in quanto attualmente nulla, ma al tempo stesso “veniente”: un “è” si annuncia, là dove le parole attuali nulla possono. (Si può in qualche misura pensare alla “trascendenza” di Jaspers – ma anche di Gentile). Si rilevi in ultimo che considerare un “è” l’*ancor nulla* – dunque intendendo il niente (del futuro) come *possibilità* (di questo o quello o quell’altro), ma anche come *necessità* – stante il divenire – che *comunque*, cioè necessariamente, “qualcosa” accadrà – significa da un lato non riuscire a pensare il “nulla” come tale, dall’altra identificare il nulla con l’essere.

<sup>85</sup> K. Barth, *Epistola ai Romani*, cit., p. 298.

<sup>86</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, p. 87.

<sup>87</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 179. Il veggente Plotino scriveva: «... lassù tutto è trasparente, nulla è tenebroso e impenetrabile, ognuno è manifesto ad ogni altro nel suo intimo e in ogni dove, poiché la luce è manifesta alla luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e in ogni altro vede tutto: perciò ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto e lo splendore è infinito. Ciascuno di quegli esseri è grande, poiché lassù anche il piccolo è grande; lassù il sole è tutti gli astri, e ogni stella è tutti gli astri insieme. Eppure ogni singolo essere è diverso, e, nello stesso tempo, tutte le cose appaiono in esso. Lassù è puro anche il movimento [=il “divenire” *non è un diventar altro*: imparino i cristiani!...]» (*Enneadi*, cit., V, 8, 4, p. 911).

*Ma perché Dio non ha impedito al primo uomo di peccare?* San Leone Magno risponde: “L’ineffabile grazia di Cristo ci ha dato beni migliori di quelli di cui l’invidia del demonio ci aveva privati” E san Tommaso d’Aquino: “Nulla si oppone al fatto che la natura umana sia stata destinata ad un fine più alto dopo il peccato”. Dio permette, infatti, che ci siano i mali per trarre da essi un bene più grande. Da qui il detto di san Paolo: “Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia” (Rm 5, 20). Perciò nella benedizione del cero pasquale si dice: “O felice colpa, che ha meritato un tale e così grande Redentore!”

E qual è mai il più grave dei mali, il Re di tutti i mali e dolori, nell’anima e nel corpo, che tutti li raccoglie portandoli al loro culmine, se non la morte? Della quale tutte le vicende avverse sono i suoi messaggeri, che ci privano – conducendolo nel nulla – di quello che per noi è un bene. (E. Burke definiva perciò il “dolore” come “emissario di quella regina dei terrori” che è la morte). Giacché la “morte”, checché se ne voglia dire, consiste innanzitutto – per “immediatezza fenomenologica” – nella convinzione, condivisa senza eccezione, di cadere nel nulla. Speri pure il cristiano, ad esempio, in un’altra vita, ma intanto questa è perduta per sempre: *in nihilum cedit* dice Tommaso, alla morte di un uomo, del suo corpo. Perché è chiaro che solo ciò che si è annientato può infatti *risorgere*. (Ritenuto “evidenza suprema”, il diventar altro, in cui consiste l’“al di qua”, non fa certo problema; problema lo è se mai l’eventuale “al di là” – del resto posto come negato dalla coerente rigorizzazione dell’“al di qua”, la cui innegabile evidenza si troverebbe assurdamente negata dall’“al di là”, esigendo in tal guisa la negazione della sua negazione).

Severino mette chiaramente in luce che la base della “morte” – ciò che sta al centro di ogni mito, religione, arte, di ogni filosofia e di ogni scienza e insomma di ogni stile di vita – consiste nella persuasione, senza eccezione ammessa come “evidenza” suprema, circa il “divenire” come *diventar altro*.

Diventando altro, qualcosa non è più quel che era prima (esser convinti dell’esistenza del diventar altro significa esser convinti di quel non esser più). Diventando tristi, l’allegria non c’è più [...] l’allegria è morta, Anche se [i mortali] possono non dirlo o evitare di dirlo, per essi muore ogni momento della loro vita. Alla fine muoiono essi stessi [...] Il diventar altro è il senso essenziale che i mortali assegnano al morire [...] nella convinzione che forma la base dell’esser mortale del mortale, è l’annullamento degli enti e il loro uscire dal nulla (*ek tou ontos eis to mē on, ek tou mē ontos eis to on*) a presentarsi come l’evidenza originaria. [...] Per quanti sforzi si facciano per conservare quel che si ama di ciò che tuttavia diventa altro, il diventar altro, in quanto tale, è violenza. È la radice stessa della violenza in cui la morte consiste. Ciò che diventa altro è infatti negato, strappato da sé: la violenza è innanzitutto violenza che il qualcosa esercita su di sé. Ogni morte è innanzitutto suicidio. Le forze che fanno diventare altro le cose agevolano la vocazione originaria delle cose alla morte e al suicidio [...] Per essi [i mortali], che la morte sia il diventar altro non è un problema [...] Non sospettano neppure che il diventar altro non sia l’evidenza originaria e verità innegabile. Considerano una follia questo sospetto. E in effetti un sospetto di questo genere mette in questione l’intera storia dell’uomo [...] Convinto dell’esistenza del diventar altro, il mortale ritiene di vivere *facie ad faciem* con la morte. Qui, secondo il mortale, il diventar altro in cui consiste la morte appare *facie ad faciem*<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> E. Severino, *Dike*, cit., pp. 152-5. Nel suo scritto *Note intorno al problema della morte* (Cleup, Padova 2018), una sorta di excursus sul senso del morire dalla Grecia alla tradizione biblica sino ai giorni nostri, sorprendentemente privo di riferimenti a Severino, C. Scilironi, nell’Avvertenza, spiega la lacuna rinviando a un prossimo scritto in cui troverà considerazione “il poderoso contributo di Emanuele Severino, *La morte e la terra* (2011), qui volutamente tralasciato proprio per la sua unicità”. L’integrazione era indispensabile, ma la lacuna resta comunque ribadita – nella forma di un grave fraintendimento. La giustificazione presuppone, infatti, che Severino (diciamo così, secondo un’antropologia totalmente oltrepassata dalla testimonianza del destino) si sia occupato del senso della “morte” solo nel testo citato da Scilironi, che la nomina nel titolo! Laddove *da sempre* Severino l’ha messa a tema, giacché da sempre si rivolge al senso (nichilistico e non) del *diventar altro* (e dunque, a partire dall’ontologia greca, del diventar nulla e da nulla). Nel senso più radicale: il diventar altro è l’*agonia* – *Todeskampf* dice significativamente la lingua tedesca – dell’“identità” di ogni

Il passo fatale citato in greco, che nomina l'uscire e il tornare nel nulla, ci richiama ancora e sempre alla grandezza tragica dei Greci, la cui "filosofia" ha avuto il "compito" di portare «sulla terra il bagliore della follia estrema in cui tutte le cose sono annientate»<sup>89</sup>. (Ma c'è ancora chi crede che è col mondo cristiano che la morte «assume tutta la sua serietà»<sup>90</sup> – quasi che i concetti di μή εὖν ο μή εἶναι non appartengano all'essenza stessa della filosofia. Si tratta in fondo dello stesso errore di Gentile che vede nel cristianesimo il primo riconoscimento della "serietà" della storia, quando in merito nulla è più radicale ed esplicito del concetto platonico di ἐπαμφοτερίζειν: *Civitas*, 479 b, c).

Ma la "filosofia" è potenza di pensiero, dunque non comparto chiuso in sé: nata ad un parto con la tragedia (non per caso, stante la recente "scoperta" che il "diventar altro e da altro" *mitologico* va integrato e radicalizzato *ontologicamente* come "diventar nulla e da nulla"), essa si ritrova nei passi più alti (e non di rado tremendi) di "poeti" quali Eschilo, Sofocle, Euripide, Pindaro, Teognide ecc.

E se Eschilo dà il via alla grandiosa cornice metafisico-teologica, per cui il dolore per il diventar nulla richiede un Rimedio divino adeguato (del quale la filosofia sarà la testimone in quanto *epistémē tes alethéias*), onde *il sapere deve insignorirsi con potenza del dolore* (πάθει μάθος κυρίως ἔχειν: *Agamennone*, vv. 176-7), cacciandolo dall'animo con verità (ἐτετύμως), esso che altrimenti getterebbe nella follia (μάταν) (cfr. *ibid.* vv. 164-6), altri pensatori/poeti, considerando la recente fuoriuscita *ontologica* dal mito nel suo aspetto tragico del diventar *nulla*, si mostrano capaci di sorprendenti anticipazioni nichilistiche, cui Leopardi darà fondamento filosofico (nello *Zibaldone di pensieri*) entro un orizzonte metafisico bensì, ma radicalmente anti-teologico. (Si tratta spesso di fulminanti presagi, che sorpassano di volo quello che sarà il formidabile, millenario e travagliato, tragitto filosofico, che conduce da Anassimandro a Hegel, in cui, sia pur nelle forme più differenti e salvo qualche eccezione, resta fermo che il diventar nulla e da nulla risulta inscritto nell'orizzonte dell'Immutabile divino).

Così, ad esempio, Pindaro (V sec.: in pieno clima filosofico) riduce l'uomo, sospeso sul nulla, al "sogno di un'ombra" (σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος: *Pitica* VIII); se possibile, ancora più radicale ed esplicito, Euripide fa dire ad Ifigenia, cui è richiesto il sacrificio della vita, che τὰ νέρθε δ' οὐδέν;

---

*diventante* altro, che diventando, appunto, *altro*, si strappa da sé, suicidandosi rispetto a come esso era. L'agonia, in tal modo, non riguarda semplicemente il "fine vita", ma *ogni momento della nostra vita*. (Dovrà dirsi allora che la celebre opposizione fra *eros* e *thanatos* è interna a *thanatos*, stante che ogni diventar altro, di cui anche *eros* partecipa, è il morire di ciò che diventa altro). Quindi non dal 2011 (anno di pubblicazione de *La morte e la terra*), ma sin dal testo-base di tutti gli sviluppi successivi: *La struttura originaria*, che è del 1958! Non intendere questo, significa misconoscere del tutto il formidabile e senza paragoni impegno speculativo del Filosofo in merito al problema dei problemi, dando invece spazio (così cioè nel suo saggio), con tutto il rispetto, ai vari Bloch, Jankélévitch, Lévinas, Derrida..., per altro senza neppure nominar Gentile: pensiamo in particolare alle sue indimenticabili pagine finali di *Genesi e struttura della società*. (Ma si sa, il pensiero di Gentile – ben più potente e rigoroso di quello di Heidegger, celebratissimo in Italia nonostante la sua adesione al nazismo, per non dire dei pensatori appena citati –, del tutto sconosciuto all'estero, è stato ricusato in Italia, unitamente al fascismo di cui era stato esponente. La nota esterofilia italiana, sorella del nostro atavico "servilismo", ci fa senz'altro genuflessi alla loquela filosofica tedesca o francese, mentre l'italiano – magari di Leopardi, Gentile o Severino: geni assoluti, che all'estero neppure si sognano – non ci pare quasi mai sufficientemente all'altezza).

<sup>89</sup> E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 139. «Ma l'enigma del mondo si scioglie quando appare che non può esistere alcun tempo in cui le cose (nemmeno la più irrilevante di esse) siano niente, e quando dunque appare che esse – tutte, dalle più umili alle più grandi, dalle più sfumate alle più marcate, dalle più familiari alle più inquietanti – sono tutte ingenerabili, incorruttibili, immutabili, eterne. Ciò che chiamiamo "divenire del mondo" è quindi il comparire e lo scomparire dell'eterno. In senso analogo in cui si dice che il sole continua a brillare, eterno, anche quando scompare dalla volta del cielo. Non solo gli dèi, ma tutte le cose hanno questa natura solare» (*ibid.*, pp. 138-9).

<sup>90</sup> G. Colzani, *La vita eterna...*, cit., p. 173.



μαίνεται δ'ὅς εὔχεται θανεῖν; κακῶς ζῆν κρείσσον ἢ καλῶς θανεῖν: «Sotto la terra è il nulla. Pazzo chi si augura di morire! Vivere male è meglio che morire bene» (*Ifigenia in Aulide*, vv. 1251-1252)<sup>91</sup>.

Ancora Euripide, nella forma più lapidaria e mozzafiato: οὐδέν ἐσθ' ὀκαθανών: «Non è più niente chi muore» (*Alceste*, v. 381); τέθνηχ'ὁ μελλῶν καὶ θανῶν οὐκ ἔστ' ἔτι: «Chi deve morire è già morto e chi è morto non è più» (*ibid.*, 527). Leopardi non avrà nulla da aggiungere. A proposito poi dell'*Antigone* di Sofocle, giustamente Scilironi mostra che un modo emergente di intendere la morte consiste nel concepirla come «costitutiva appartenenza degli umani al regno dei morti [...] Cioè a dire: noi, salvo il breve frammento di tempo in cui ci è permesso di vedere la luce del sole, per tutto il resto siamo/saremo abitatori dell'Ade. "Laggiù infatti riposerò per sempre" (v. 76) [dice Antigone], lasciando chiaramente intendere che quella è la vera dimora dell'uomo, quella in cui si dovrà stare per sempre, *aiei*»<sup>92</sup>.

Qualora si volesse comprensibilmente porre in dubbio che i passi citati si valgano di categorie *ontologiche* – come è del tutto e senz'altro esplicito nei frammenti di Parmenide, in cui “generazione” (γενέσθαι: fr. 8, 13) e “distruzione” (ὄλλυσθαι: fr. 8, 14) sono connessi all'assoluta negatività del niente –, giacché infatti *anche* Omero evoca il “non essere” e sostiene che *chi è morto non è più essente* (*Odissea*, I, 289): con ciò intendendo che la morte conduce non già nel *nulla assoluto*, ma in un'altra dimensione dell'*essere*; qualora dunque si chiedesse conto del valore espressamente *ontologico* dei passi citati (e di altri ancora naturalmente, come ad esempio di ciò che ci resta del pensiero di Anassimandro ed Eraclito), si dovrebbe rispondere che, quand'anche si volesse lasciare aperta la questione (ma i versi di Euripide ci pare non lascino margini di dubbio) – che poi, sull'onda parmenidea, Platone e Aristotele, in forma magistrale, chiudono una volta per tutte –, bisognerebbe pur ammettere che quella “cert'altra regione” in cui conduce la morte (rispetto alla vita) – ad esempio l'Ade greca o la *sheól* ebraica: regno umbratile di larve – necessariamente importa, *implicitamente*, il *nulla assoluto* della vita solare sulla terra. Analogamente, anche se dinanzi alla trasformazione di A in B, si hanno occhi *esclusivi* (perciò “mitologici”) all'*essere* di A e, poi, all'*essere* di B (onde quest'ultimo è non essere *relativo* di A, come quello lo è di B; sì che il “non essere” si costituisce comunque come un modo dell'*essere*), resta tuttavia che *se*, quando c'è ancora A, B non fosse assolutamente nulla *come* B (come B “in atto”, cioè), non ci sarebbe campo a trasformazione alcuna; così *se*, quando c'è ormai B, A non fosse diventato assolutamente nulla – almeno in carne ed ossa, giacché B, *come suo esplicito successore*, lo deve bensì necessariamente includere, ma non più che

---

<sup>91</sup> Contemporaneo di Socrate, Euripide rovescia qui la tesi socratica espressa nell'*Apologia* (40 c sgg: a sua volta opposta a quella del *Fedone*), secondo la quale la possibilità che la morte sia «un non essere più niente» (μηδὲν εἶναι) – l'altra possibilità consistendo nell'esser «migrazione dell'anima» in altro luogo – è un «guadagno meraviglioso». In fondo, dice Socrate, nessuno, a ben pensare, potrebbe indicare nella vita di affanni, un giorno che sia più felice della notte totale e senza sogni della morte, in cui non si avverte più nulla. Ma in fondo il rovesciamento è sostanzialmente apparente, giacché su entrambi i versanti la morte, concepita come irreversibile *annientamento*, resta intesa come il peggiore dei mali (a parte l'altra possibilità che, nell'*Apologia*, Socrate pure ammette), sì che non è un contro-senso considerare meglio morire subito anziché vivere nell'affanno e nell'attesa angosciosa della morte: il nulla immediato è preferibile al nulla mediato e cioè accompagnato da quel surplus di dolore consistente nell'angoscia per il nulla in cui la vita consiste! (Una tesi in radicale contro-tendenza rispetto al grandioso tema “teologico” della filosofica greca dominata dalle figure di Anassimandro, Eraclito, Platone, Aristotele, Crisippo e Plotino!). Si tratta della stessa “sapienza silenica” (espressa da Teognide), che Nietzsche, guardando a Schopenhauer, cita nella *Nascita della tragedia* (cap. III): «Stirpe miserabile e caduca [dice il saggio Sileno], figlia del caso e dell'ansia, perché mi costringi a dirti ciò che per te è il meno profittevole a udire? Ciò che è per te la cosa migliore di tutte, ti è affatto irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere *niente*. Ma, dopo questa impossibile, la cosa migliore per te, ecco, è morir subito». Nel suo ateismo, Foscolo, a suo modo, ribadisce: «Forse perché della fatal quiete / tu sei l'immagine, a me *sì cara* vieni, / o Sera!». Perché mai la morte sarebbe “cara”, essendo il massimo dei mali (secondo Agostino sono addirittura preferibili le pene infernali al nulla!), se non in quanto è “meglio” della sua stessa *angosciosa* attesa?

<sup>92</sup> C. Scilironi, *Note intorno al problema della morte*, cit., p. 23.

come ricordo (Hegel) – saremmo ancora fermi ad A e allora sarebbe B (in atto) ad essere ancora *nulla assoluto*, ancorché “qualcosa” come aspettativa, idea, progetto, speranza: possibilità.

Questo, per dire che la “metamorfosi” (o “trasformazione”), che nel Mito abbonda, in quanto diventar altro e da altro, è ciò in cui, pre-ontologicamente, sonnecchia l’ontologia del diventar nulla e da nulla. Perché se è “ovvio” – come pare al mortale della terra isolata – che qualcosa venga da *qualcos’altro* e vada in *qualcos’altro*, ciò può accadere (restando sul terreno di ciò che per il destino *non può accadere*) solo se tale qualcosa viene, insieme, dal *proprio* nulla e vada nel *proprio* nulla: ove le due tesi lungi dall’essere incompatibili, si implicano necessariamente. Giacché all’inizio del divenire di qualcosa c’è il nulla *di quel qualcosa*, non il nulla di tutto. E forse che quando si costruisce una casa si presume, costruendola o progettando di costruirla, che essa, *come tale*, ci sia già? E una volta costruita, diremo che il prato su cui è stata edificata, c’è ancora così *come era*?

Quando dunque la Filosofia porta allo scoperto l’implicito del Mito, si apre, non per caso, l’epoca della “tragedia” (come esistenza e come “opera d’arte”).

La quale, si diceva, se è vero che a partire da Eschilo viene metafisicamente lenita dall’evocazione di “saldi rimedi” contro il dolore e la morte: dall’Iperurano di Platone al Dio di Aristotele, degli stoici e di Plotino e poi al Dio cristiano al Dio di Spinoza e di Hegel, la filosofia si impegna a mostrare che quello che più conta dell’uomo e del mondo – l’essenza – resta sempre salvo nel “Dio”, *tuttavia* la gigantesca, millenaria “operazione” in parola non può non lasciar *delusi*. Si tratta del fallimento radicale – un’autentica bancarotta alla fine – della sapienza della tradizione che, non a caso, oggi appare del tutto abbandonata, soprattutto presso i giovani: per fare un esempio, Dante non è più studiato per accedere a una “vita nuova”, ma per superare un esame o un concorso o per stendere un articolo erudito: strumento, non scopo; “cultura”, non vita.

Infatti, secondo la metafisica dell’“essenza” – da Platone a Hegel – (contro cui si scaglia non per caso l’*esistenzialismo*), questa nostra vita è accidentale e inessenziale rispetto a ciò che la oltrepassa nell’eternità. Salvo che la ineludibile concretezza di questa finisce ben presto per rendere quella non più che un insipido fantasma, giacché proprio quella che, secondo la sapienza della Tradizione, dovrebbe essere «irrelevante, accidentale, indifferente rispetto all’Essere eterno, è invece ciò che più sta a cuore, l’abitazione stessa dell’uomo, l’essere che più gli è vicino, ed è l’essere stesso che si annienta – cioè l’unico essere visibile ed evidente si annienta, mentre eterno e immutabile e inannientabile è un essere che non si lascia vedere, astratto, lontano»<sup>93</sup>. In tal guisa si rende bensì «giustizia all’Essere, cioè all’*essenza* dell’ente», laddove invece «la realtà effettuale (la specificità e concretezza degli enti), il *sangue* dell’Essere cola nel niente. La salvezza dell’Essere è *esanguine*»<sup>94</sup>. Perciò, inevitabilmente *deludente*. La morte di ciò che ci è più caro (mentre la voce austera della sapienza ci vuole insegnare che non conta) è sempre lì: certezza inamovibile (per la sapienza per prima) che le cose singolari – la nostra vita specifica – precipitano irreversibilmente nel nulla assoluto – e perciò non ritorneranno *mai più*. «Ogni uomo sensibile prova un sentimento di dolore, o una commozione, un senso di malinconia, fissandosi col pensiero in una cosa che sia finita per sempre, massime s’ella è stata al tempo suo, e familiare a lui [...] di una cosa terminata *per sempre*, e che non tornerà *mai più*»<sup>95</sup>. (Di qui l’illusione di Nietzsche: pensare che le cose si annullino *e ritornino uguali*: laddove delle due l’una, o ritornano identiche ma allora *non* si sono annullate, oppure si sono annullate ma allora *non possono* ritornare).

---

<sup>93</sup> E. Severino, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989, p. 103.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 155-6.

<sup>95</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., II, PP 2242-3, pp. 736-7. «...è partito per sempre – per sempre? Sì: tutto è finito rispetto a lui: non lo vedrò mai più: e nessuna cosa sua avrà più niente in comune colla mia vita» (*ibid.*, II, P. 645, p. 349).

Per mezzo di un Dio o senza – per la tradizione e per la contemporaneità: divergenti nella loro identità di fondo –, vale che il nulla sta all'origine e alla fine di ogni esistenza. Per entrambi i versanti, la morte è andare nel nulla. (san Tommaso: in quanto tale, ogni “creatura”, *sibi relictæ, nihil est*).

La resurrezione dei corpi è un dono, grazia di Dio: si ha fede di risorgere, ma è questa stessa fede a dire che il dono sarebbe potuto non esserci. Come tali, considerati per se stessi, tutte le cose e i pensieri e gli affetti e i desideri sono nulla. L'avvento della “morte di Dio” è il trionfo della morte come annientamento. Dio era il luogo dove l'uomo poteva ancora sentirsi eterno e felice. Ora si viene a sapere [Leopardi, Nietzsche, Gentile] che quel Luogo non c'è mai stato e che l'uomo è solo in mezzo al nulla. Da quando la filosofia pensa l'essere e il nulla, e l'originale e terminale nullità delle cose e dell'uomo, è inevitabile che la morte sia intesa come la “regina dei terrori” e che l'unico autentico Riparo da essa sia sottrarla il più possibile alla vista. Già il Prometeo “tecnico” di Eschilo lo presagisce, dicendo di aver dato ai mortali “cieche speranze”. [...] la cultura dell'Occidente, ormai diventata planetaria, si trova nella condizione di voler curare l'angoscia per la morte *con questa stessa angoscia*<sup>96</sup>

«Nella terra isolata, il mito, la ragione filosofica, la tecnica tentano di vincere la morte»<sup>97</sup>. Ma si tratta in tutti i casi – fatte salve le debite differenze, comunque interne all'identità comune – del tentativo di salvare dalla morte (dall'annientamento), affidandosi alla morte (alla fede nel diventar altro)<sup>98</sup>.

Nello sguardo del destino, invece, non esiste un sonno senza sogni (come invece Socrate pensa in relazione al “gran guadagno” che in ogni caso la morte sarebbe): il contenuto autentico del sogno è la terra isolata dal destino. «Nessun sonno è più profondo e nessun sogno più illusorio dell'isolamento della terra dal destino della verità»<sup>99</sup>.

Ma se la morte, intesa come distruzione che spinge nel sonno senza sogni è impossibile; ed è impossibile la distruzione, intesa come il diventar altro che provoca il sonno senza sogni o il sonno accompagnato da essi; e se il significato autentico della morte, intesa come sonno accompagnato da sogni, è la terra isolata, allora i mortali sono, nel senso più radicale e appropriato, i morti. I mortali sono i morti, per i quali la morte non è un futuro, ma è la loro essenza stessa<sup>100</sup>

I “mortali”: non come per retorica talvolta si dice, imitando i Greci, ma in quanto appartenenti al significato più profondo della “morte”, a quell'unica morte possibile che il “diventar altro” porta in sé, al di sotto della quale non è possibile procedere: essere, non nulla: essere *dell'errare*. Positiva significanza del nulla nella totalità tremenda – ma alla radice *innocua*<sup>101</sup> – dei suoi modi: positivo significare di “mondo” (e “uomo”), nell'atroce splendore della Follia. All'interno della quale i morti «sognano i “salvatori” – gli Dei, “Dio”, la “Tecnica” – che dispongono della potenza suprema che consente di vincerla»<sup>102</sup>.

Il nostro è un mondo di morti, di annientati. Il nostro desiderio di vivere – stante la fede nel diventar nulla implicante necessariamente la fede nell'esser nulla – avviene all'interno di una volontà di morte che non è tanto un futuro; l'annientamento, nostro e del mondo, è avvenuto alle origini della civiltà occidentale. Se nel profondo inconscio si è convinti che le cose siano nulla e se questa persuasione,

<sup>96</sup> E. Severino, *Dispute sulla verità*, cit., pp. 53-4.

<sup>97</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 114.

<sup>98</sup> «L'anima dell'età della tecnica è essenzialmente filosofica. E l'età della tecnica è la forma di civiltà in cui la volontà di affidarsi alla morte per vincerla raggiunge la sua configurazione più rigorosa» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 630).

<sup>99</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 692.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 692-3.

<sup>101</sup> Se qualcosa autenticamente *nuocesse* all'essere, ci sarebbe un tempo in cui l'essere è nulla: il tempo dell'impossibile.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 693.

che risale al pensiero greco, si è ormai estesa e ha catturato tutte le forme della cultura umana, allora questa *uccisione* delle cose e di noi stessi è già avvenuta e *noi siamo dei morti* che sognano di essere vivi; ma sognano di essere vivi perché si collocano all'interno di questa fede della quale sembriamo così sicuri. (Anche se un inconscio ancora più profondo già da sempre circonda, avvolgendola, la nostra "misera" estrema, unitamente a tutte le sue angoscianti persuasioni, esplicite e implicite, oltrepassandola sino al nostro stesso essere la Gioia del Tutto: l'autentico *Grund der Seele*, indovinato da Eckhart, di cui siamo la "medesima", trasfigurata, *Gottheit*: cfr. cap. VI, § 6, finale sulla "seconda questione").

E, daccapo, quale sapienza isolata più del cristianesimo avverte la necessità di salvaguardare – nell'abisso del diventar altro – l'esser sé, dunque l'"eternità", di ogni cosa? «Lascia che *i morti* [corsivo ns.] seppelliscano i loro morti; tu va' e annunzia il regno di Dio» (*Lc* 9, 60 e *Mt* 8, 22); «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?» (*Lc* 24, 5-6). Solo così si può *capire* l'autentico senso della "resurrezione dei morti": non un pietoso desiderio mitologico, scopertamente patetico e vano dinanzi all'"evidenza" delle cose, bensì *il concetto più profondo* che possa reperirsi in seno all'Errore. Onde *ogni* individuo (uomo e natura) è presentito come destinato alla "vita beata", alla letizia paradisiaca, ove il diventar nulla è sconfitto per sempre attraverso la resurrezione di Cristo, «primizia di quelli che dormono» (*1Cor* 15, 20). Restituito *all'essere* dopo il fatale precipizio – e così, essenzialmente trasfigurato. *Felix culpa*, recita la cerimonia del cero pasquale – e dunque *felix poena*. (Si pensi a Maria, icona della sofferenza e, *insieme*, dell'elezione: dell'elezione nella sofferenza, della sofferenza eletta: del *privilegio delle sette spade*; della Gloria proprio nel, e attraverso il, dolore<sup>103</sup>). In tal guisa la "morte", com'è chiarissimo in san Paolo, entra a costituire la *dialettica della Gloria*. «L'obbedienza di Gesù ha trasformato la maledizione della morte in benedizione» (*CCC*, 1009): transito di Gloria e fonte di vita eterna. Così ciò che allontanava da Dio, per rovesciamento dialettico, è diventato ciò che a Dio più avvicina<sup>104</sup>. Diversamente dal credo giudaico, che ammette sì la resurrezione (e non si ferma alla mera discesa nella *she'ol*), ma come "dono" da parte di un Dio che resta *esterno ed estraneo* (=trascendente) al soffrire (come lo è, *mutatis mutandis*, il Dio di Aristotele e il Dio musulmano). Invece il cristianesimo di san Paolo, sant'Agostino e san Tommaso, sino ai giorni nostri, vede la resurrezione come il frutto – interno – della morte stessa dell'umanità di Cristo: negazione della negazione. Nella trascendenza (che è dualismo), si afferma cioè il monismo: *Deus caro factum est*. Ed è nel concetto dell'uomo-Dio che Hegel ravvisava la potenza filosofica della

<sup>103</sup> Cfr. Cristina Gianetti, *E anche a te una spada*, Negretto, Mantova 2023, un intenso e originale romanzo filosofico-religioso (in qualche misura autobiografico, nel quale si dà ampio spazio a pittura e poesia), in cui il "dolore" – che ne costituisce il baricentro – mostra bensì tutta la sua potenza mozzafiato, ma comunque e in ogni caso (al di là della coscienza dello stesso "paziente") solo in quanto segretamente incluso in, e circoscritto da, una Luce che infinitamente lo oltrepassa. Onde l'anima trafitta dalla spada (*et tuam ipsius animam pertransiet gladius: Lc* 2, 35) è già nella Gloria nel (=unitamente al) suo stesso esser trafitta. ("Gloria": *indovinata* dal cristianesimo, *pensata* nel destino). Diciamo: e non è forse Cristo stesso la "spada"? Lui, che, «segno di contraddizione» (*ibid.*, 2, 34), non è venuto «a portare pace, ma una spada» (*Mt* 10, 34); lui, che dunque separa e trafigge bensì, ma solo per insegnare sulla sua stessa persona che il dolore estremo appartiene alla Gloria della Gioia che infinitamente lo oltrepassa. (Ma l'"insegnamento" avviene nel cuore dell'errare – sì che la contraddizione non può essere, come pur grandiosamente si vorrebbe, "dialettica": cfr. il prosieguo del testo).

<sup>104</sup> Con la precisazione che l'esercizio cristiano della "libera scelta" necessariamente implica e cioè «che se Cristo dà alla morte umana un nuovo statuto di vita, *il suo cambiamento viene partecipato solo da coloro che muoiono "con lui"*, ovvero: il cambiamento del senso della morte umana non avviene in seguito alla morte del Cristo in maniera, per così dire, automatica. La morte resta sempre un passaggio ambiguo: essa può continuare ad essere il momento decisivo della perdizione dell'uomo, la sanzione suprema del suo permanere nel peccato, mentre invece per chi muore "in Cristo" essa diviene un "passaggio di vita"» (M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, cit. pp. 206-7). (Implicata necessariamente dal diventar nulla – a sua volta implicante l'*assolutizzazione* del diventar nulla medesimo e dunque l'inesistenza di Dio: Nietzsche –, la "libertà" – etica *in quanto anzitutto ontologica*: cfr. nota 152 – sfigura radicalmente il senso autentico dell'Essere, concependolo come disponibile a essere non essere: implicazioni "necessarie" in quanto interne alla follia, come essa è vista nello sguardo del destino).

religione cristiana (così Gentile – così, ma in senso abissalmente diverso, la testimonianza del destino).

Giustamente dunque il cristianesimo rileva che, alla luce della Croce, la sofferenza rinnova profondamente il proprio significato.

Nell' *Udienza generale* del 9 novembre 1988, san Giovanni Paolo II diceva in merito:

La redenzione compiuta da Cristo [...] svela alla coscienza dell'uomo un nuovo significato della sofferenza [...] Nell'antico testamento la sofferenza viene, tutto sommato, considerata come pena che l'uomo deve subire, da parte di Dio giusto, per i suoi peccati. Tuttavia, rimanendo nell'ambito di un tale orizzonte di pensiero [...] l'uomo si trova in difficoltà nel render ragione della sofferenza di chi non ha colpa, diciamo pure dell'innocente. Problema tremendo, la cui espressione "classica" si trova nel libro di Giobbe [...] [e soprattutto, preparata da Isaia, nella figura di Cristo] Il Cristo che soffre [...] l'innocente che soffre [...] colui – l'unico – che assolutamente non merita la sofferenza. Eppure è anche colui che l'ha accettata [...] E così, ad opera di Cristo, cambia radicalmente il senso della sofferenza. Non è più sufficiente vedere in essa una punizione per i peccati. È necessario scorgervi la potenza redentrice, salvifica dell'amore. Il male della sofferenza, nel mistero della redenzione di Cristo, viene superato e, in ogni caso, trasformato: esso diventa la forza per la liberazione dal male, per la vittoria del bene [...] *era necessario* [corsivo ns.: ma allora non si tratta di scelta!] che si rivelasse nella sua radicalità il mistero della sofferenza dell'innocente, del Santo, dell'"Uomo dei dolori". Da quando Cristo *ha scelto* [corsivo ns.: ma allora non era "necessario"!]  
la croce [...] la sofferenza viene liberata dall'ombra dell'assurdità che sembra ricoprirla, e acquista una dimensione profonda [...] cambia lo scenario dell'esistenza, da cui si allontana sempre più la potenza distruttiva del male, proprio perché la sofferenza [non già di suo] porta i suoi frutti copiosi [...] Dalla croce alla gloria!

Non già che in tal guisa venga meno il caposaldo paolino per cui «la morte è il salario del peccato» (*Rm* 6, 23): resta ben fermo che col peccato il dolore e la morte sono entrati nel mondo<sup>105</sup> – la morte «è la legge suprema di questo nostro mondo»<sup>106</sup> –; gli è però che il significato di dolore e morte, precedente rispetto alla Croce, mediante il sacrificio di Cristo (a quanto pare: *necessario e non necessario*) risulta profondamente integrato, inverato, trasfigurato: non più ciò che *chiude* e sbarrava definitivamente (insuperabile antitesi), bensì anzi ciò che *apre* e immette, con Cristo, alla Gloria come infinita vittoria (negazione della negazione). Questa sorprendente visione "speculativa" della sofferenza umana – non più assunta come l'immagine dell'insensato (Leopardi e, a seguire, i vari Camus, Sartre ecc.), sì anzi come *via crucis* della Gioia – è fissata dall'Apostolo in questo passo della lettera ai Colossesi: «Ora io gioisco nelle sofferenze che sopporto per voi, e completo nel mio corpo ciò che manca dei patimenti del Cristo per il suo corpo, che è la chiesa» (1, 24)<sup>107</sup>. (Ripetiamo: anche

<sup>105</sup> Ed è del tutto inutile sottolineare che la finitezza appartiene all'uomo da che è creato da Dio (ovvio che il concetto di "creatura" implichi analiticamente la mortalità) – giacché è lo stesso Dio che lo vuole tuttavia *immortale*. Sì che Adamo è *di suo* mortale, ma per volontà di Dio, immortale. Finché non pecca.

<sup>106</sup> K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 144. D'altra parte, Barth giunge a sostenere che, in quanto "destinato" a risorgere in Cristo, «anche il mondo è eterno»: *ibid.*, p. 291; e, sempre in questo senso – non solo cioè in quanto esistente originariamente *in mente Dei* –, che «*tutto* il tempo, dalle più lontane epoche preistoriche al più lontano futuro, è eternità»: *ibid.*, p. 294. Ancora una volta, grandi presagi *cristiani*.

<sup>107</sup> Un passo di non semplice interpretazione/traduzione, giacché così inteso sembra che l'atto redentore di Cristo non sia perfetto, attendendo anzi il proprio completamento dalla sofferenza della totalità delle creature, in prospettiva dunque di radicale immanentismo. La perplessità dinanzi a tale eventuale insufficienza ha suscitato un'interpretazione/traduzione diversa, per la quale la sofferenza di Cristo non è sufficiente alla nostra salvezza *se non* vi si aggiunge la risposta di ciascuno di noi. In tal senso, il rapporto viene invertito: non noi completiamo ciò che manca a lui, ma completiamo *nella nostra carne* ciò che manca dei suoi patimenti. Mancanti noi, non lui. Resta tuttavia questa rivoluzionaria e invero sfolgorante comprensione del dolore e della morte, per cui ciascuno di noi, *inaspettatamente libero dalla solitudine in cui la sofferenza lo precipiterebbe*, può ben dire, con Paolo: «Sono stato crocifisso insieme a Cristo» (*Gal* 2, 19), sì che «per me vivere è Cristo e il morire un guadagno» (*Fil* 1, 21). (Il "gran guadagno" della morte per il Socrate dell'*Apologia* si è così "evoluto" – fermo restando il diventar altro – nella resurrezione di ciascuno, onde «Dio sia tutto in tutti»: *1 Cor* 15, 28).

la fede giudaica sa guardare oltre la *Sheôl*, non però in termini *dialettici*; dunque in virtù di un Dio inspiegabilmente ignaro del dolore).

Ove l'*intenzione* (pre-hegeliana) di dialettizzare il negativo – uno dei motivi emergenti per cui il cristianesimo grandeggia rispetto a tutte le altre religioni – non può corrispondere alla realtà *sperata*, giacché muovendosi nell'atmosfera radicalmente inquinata del diventar altro, è inevitabile che il contenuto del dolore si realizzi *davvero*, che dunque sia (creduta) verità il diventar nulla (di ciò che ci è caro, della vita stessa); *ma allora*, come altre volte abbiamo chiarito, come vere tracce del Polo Sud non possono *in verità* (davvero!) indicare il Polo Nord, analogamente la verità del dolore e cioè dell'annientamento non può costituirsi come "indizio" e *via crucis* della Gioia. Se e poiché c'è divenire (=diventar nulla) e dunque dolore, allora *non può esserci* che divenire e cioè dolore: Leopardi. Un approdo inevitabile, sul fondamento del punto stesso di partenza. Impuntarsi nello sperare in un arrivo differente è pia illusione (anche per Hegel, naturalmente), che sfugge alla "necessità" e al "rigore" del nichilismo (non certo risolvibile nella banalità del "relativismo")<sup>108</sup>. (Il "male" può ben essere, in ultimo e per così dire, non più che un "nome" del *Deus absconditus*, a patto però che non si realizzi *davvero*, e cioè come verità tragica di annientamento o imprevedibilità angosciante dell'uscir dal nulla; nel qual caso esso, tutt'all'opposto, è *negatio Dei*).

D'altra parte, essendo «il Dio di questo secolo» (2Cor 4,4), la "potenza del peccato" è grande; grande la *potenza dell'errare* ("peccato": ἡ ἀμαρτία, dal verbo ἀμαρτάνειν: "mancare il bersaglio", errare, appunto: se peccare non fosse *errare* perché mai sarebbe un che di negativo? Salvo che, nella fede, è *dubbio* che esso sia errare). Così grande che all'interno del "mondo" – che si testimoni Cristo o il destino, verrebbe da dire – non vi è provvidenzialità alcuna, ma solo "caso". Intendiamoci: all'interno del mondo! Che è ben lungi, per entrambe le prospettive, da essere l'Intero. Ma all'interno di esso si direbbe che è il caso a dominare. Resti pur fermo che Dio non turba mai la gioia dei suoi figli se non per procurarne una maggiore; ma ciò – non lasciato a sé, ma inverato e trasfigurato dal destino – vale al di fuori del "mondo". Che dire allora del finale *felice* dei *Promessi sposi*? Risposta: "felice", solo se siamo disposti a dimenticarci della tragedia occorsa a migliaia di innocenti travolti da soprusi riusciti, guerre e pestilenza. Ma allora, Renzo e Lucia? Non esprimono una facile consolazione (Manzoni è un grande pensatore, non scordiamocelo) solo se abbiamo l'accortezza di considerarli come *la metafora* del sovrabbondare della grazia rispetto all'abbondare di peccato e dolore. In questo senso – solo in questo senso, non individualistico o letterale –, tutti noi possiamo ben identificarci a loro, anche i più sfortunati (e chi è più "sfortunato" nel "mondo" di Cristo stesso?). (Analogamente vanno intesi i "miracoli" evangelici. Perché mai ridare la vita a *questo* cieco e lasciare nella malattia cento suoi compagni di sventura? Perché mai risuscitare Lazzaro e non altri morti, quando poi Lazzaro potrebbe persino esserne scontento, dovendo daccapo morire e perciò far fronte di nuovo all'angoscia per la morte? Così intendendoli, Émile Zola, in *Lourdes*, da ateo, riconduce facilmente i miracoli di Maria al Caso. Ma appunto così *fraintendendoli*: giacché ciascun "miracolo" non vuol realizzare *simpliciter* la salvezza del miracolato *nel* mondo – ché sarebbe ben ingiusto rispetto agli altri –, ma esprimere, attraverso un malato (mezzo, non scopo), la *salvezza di tutti fuori del mondo*: indicazione della destinazione di tutti, non casuale privilegio di qualche fortunato: *pedagogia escatologia*, non brutale "terno al lotto").

---

<sup>108</sup> «Se la speranza cristiana, infatti, *non percepisce il dolore del negativo, non può diventare realistica, né operare in maniera liberante*»: M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, cit. p. 25. Un'esigenza di "realismo" ben comprensibile, per un verso (di contro alle religioni orientali), ma che per un altro *passa il segno: se infatti è vero e reale l'annientamento, allora vero e reale è Dioniso, non il Dio di Gesù Cristo!*

È per questo che una vita proba e seria non necessariamente, nel mondo, viene ricompensata. Ché anzi spesso (da Giobbe in poi – e non ci vuole un Kant, per scoprirlo) assistiamo con tristezza allo spettacolo contrario. Nessuna provvidenzialità *nel mondo*<sup>109</sup>.

Una tesi, questa del finale di nota 109, che il curatore di una vecchia edizione dei *Promessi sposi* (Salani, Firenze 1942), E. Bianchi, esprime mirabilmente in una nota (pag. 169), in relazione alla (sbagliata) profezia di fra Cristoforo in occasione del drammatico saluto a Renzo e Lucia, fuggiaschi dal paesello (cui segue il celebre “Addio ai monti” di Lucia): «Il cuor mi dice che ci rivedremo presto». Sarcasticamente Manzoni aggiunge: «Certo, il cuore, chi gli dà retta, ha sempre qualche cosa da dire su quello che sarà. Ma che sa il cuore? Appena un poco di quello che è già accaduto» (cap. VIII).

Acutamente, E. Bianchi scrive:

Avrai notato come in questo e nei precedenti capitoli gli avvenimenti siano guidati più dal caso che dalla previdenza umana. Fra Cristoforo spera di convincere don Rodrigo a desistere dal suo infame proposito, e non ottiene nulla; Agnese ha fiducia nell’aiuto dell’Azzecca-garbugli, e l’aiuto viene a mancare; don Rodrigo è sicuro d’aver nelle mani Lucia, e Lucia gli sfugge; Lucia stessa si sottrae all’agguato del suo persecutore non per le sapienti combinazioni di fra Cristoforo e del vecchio servitore, ma per quel matrimonio di sorpresa che anch’esso non riesce. Anche qui, il cuore dice a fra Cristoforo il contrario preciso di quel che accadrà. E nel seguito del romanzo succede sempre così: sembra che il Manzoni voglia mostrare che il caso soltanto, *ministro della Provvidenza* [corsivo ns.], regoli le cose del mondo e le avvii verso il fine stabilito da Dio; gli uomini non ci possono nulla.

Ben detto! Analogamente, *mutatis mutandis*, per il destino, sulla base del quale tutto accade necessariamente (giacché ogni eterno è in necessaria connessione *immediata* con quell’eterno – con quegli eterni – che ne sono i compagni nell’apparire o i prossimi antecedenti o successori e *mediata* coi meno prossimi o più remoti). Salvo che se la testimonianza del destino conosce il fondamento del nesso necessario *generale* (in cui consiste l’eternità dell’ente in quanto ente, dunque la ragione della contraddizione di chi lo negasse), resta nel problema in merito a ogni connessione *specificata* (in che consiste la necessità, per *questo* suono di campane, di accompagnarsi con *queste* nuvole? – di là dall’eternità dei due momenti, dunque del loro intreccio, *come del resto di ogni altro*). Ebbene, questa ignoranza, nello sguardo del destino contrastato dalla terra isolata, può dirsi “caso”: “caso” come ignoranza della “necessità” (specificata). «Dov’eri» – potrebbe fantasticamente chiedere il destino a chi lamenta ingiustizia (inevitabilmente sulla base di criteri errati, espressione dell’isolamento) – «quando io mettevo le basi della terra? Dillo se hai tanta sapienza!» (*Gb* 38, 4). (Nell’abisso dell’isolamento, Spinoza lo *indovina*: «Una cosa è detta contingente per nessun’altra causa se non in

---

<sup>109</sup> Come è inutile cercare fra i morti chi è vivo (*Lc* 24, 5), analogamente lo è cercare la giustizia nell’ingiustizia – che è dire nel “mondo”. Il quale, in quanto tale, è volontà di potenza (Nietzsche), cioè errore (Severino). Nessuna “provvidenza” dunque in esso: Giobbe, esempio preclaro! E là dove pare ci sia, non è che un equivoco, ben presto spazzato via dall’annientamento di ciò che sembrava giustizia, bellezza, verità. Inevitabile precipitare nella convinzione che tutto non è che caso. Noi cerchiamo vanamente segni o indici cifrati che ci svelino un disegno “per noi”. Così chi viaggia cerca ad esempio nel numero della camera dei vari alberghi frequentati un segno, una strizzata d’occhi del destino – ma infine è tutto vano. I numeri che riempiono la nostra vita non indicano che l’orribile casualità dell’accadere: indici che non indicano nulla e perciò che indicano il nulla. *Ma è faso anche questo!* Salvo che nessuna ermeneutica del mortale errante può decifrare la connessione segreta, che appartiene al *totaliter alter* (=al destino). In Dio – come dovrebbe riconoscere lo stesso cristiano – tutto è già da sempre decifrato (compiuto), ma al di là dell’errante prospettiva interpretante dell’“uomo”: caso “ministro della provvidenza di Dio” (secondo l’alta lezione di Manzoni). Caso=ignoranza delle infinite connessioni specifiche. In tal guisa il problema è sì risolto, *ma solo formalmente*. *Materialiter* (=le infinite connessioni specifiche determinate) rimane totalmente trascendente. Ciò che vale “cristianamente” come presagio del destino.

relazione a un difetto della nostra conoscenza»<sup>110</sup>). “Caso” come “ministro” di Dio, in chiave cristiana. Onde è Dio che opera (che ha già da sempre operato!) dietro ogni esperienza che pare a noi “casuale” (nella misura in cui non si adegua alle nostre speranze o aspettative e ci delude); laddove “ministro” significa “servitore” – ma nel destino non ci sono servi né servitori e dunque “caso” come ciò che nel mondo non può mai soddisfare la nostra volontà di potenza (=il nostro esser errore), giacché ciò che accade è sempre “altro” rispetto a quello che noi crediamo che sia (si conformi o meno ai nostri desideri).

E come san Paolo ci ricorda che non c'è proporzione fra le sofferenze del tempo e la gloria che ci attende (cfr. *Rm* 8, 18), analogamente la testimonianza del destino “riduce” a un «punto»<sup>111</sup> la totalità del dolore dei mortali – «l'infinito *deinón* della terra isolata»<sup>112</sup> (non mancante neppure di una virgola di questa, se non del suo non esser oggetto di volontà: *ciò che del resto non è mai stato*, se non come creduto tale – e anche questo, eterno, non è perduto) – rispetto alla Gloria della Gioia<sup>113</sup>.

Si aggiunga che nello sguardo del destino il *compimento* della “mia” terra isolata e di ciascuna e con esse, a seguire, il *tramonto* stesso della Follia, dunque della totalità dell'isolamento, sul fondamento ultimo dell'*esistenza* dell'Apparire infinito e inesauribile del Tutto, in cui è eternamente oltrepassata ogni contraddizione, è alcunché di necessario (e, come tale, già da sempre appare nell'inconscio più profondo di ogni cerchio del destino). Altrimenti l'errare sarebbe infinito e perciò la contraddizione, in cui esso consiste, sarebbe non-verità (in quanto errore) e verità (in quanto inoltrepasabile) *sub eodem*<sup>114</sup>. Si che se dopo la mia “morte” sopraggiungesse, nel “mio” cerchio, altra terra isolata e con essa la volontà di trasformarla, magari unitamente alla fede nell'esser risorto e cioè diventato altro, si tratterebbe di morte *apparente*, cioè sempre ancora “vita”: *conatus essendi*, follia. Si aggiunga ulteriormente che l'apparire della necessità senza eccezioni – l'eccezione implicherebbe comunque che l'ente “eccezionale”, cioè “libero”, sia niente – esclude ogni *Sollen*, cioè ogni “dover essere” o “etica”, che è sempre forma emergente della volontà di potenza. «La stessa *accettazione* del destino (*adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua*) presuppone che la volontà dia al destino il proprio avallo e beneplacito. L'essenza dell'uomo è l'apparire del destino, ed è impossibile che essa accetti liberamente di essere ciò che essa è necessariamente. Essa dice: “*advenit*” *regnum tuum, “fiat” voluntas tua*; ma rivolgendosi al destino si rivolge a se stessa»<sup>115</sup>.

Scrive Severino:

Dopo la morte la sua ampiezza abbagliante [della Follia e del dolore universale] rimane un punto rispetto all'infinità mai computa del cammino in cui la manifestazione del finito si fa sempre più concreta. Per questo

<sup>110</sup> *Etica*, op. cit., I, Prop. XXXXIII, scolio I. Si capisce la simpatia filosofica di Einstein per il grande pensatore olandese (la “teoria della relatività” essendo appunto una forma di “determinismo”); salvo che poi Heisenberg, con il “principio di indeterminazione”, esprimendo una più rigorosa aderenza alla premessa di base (il diventar nulla e da nulla, del tutto condivisa da Spinoza ed Einstein), farà terra bruciata della necessità dell'accadere, rendendo autentico protagonista proprio il caso. Tuttavia restando tale teoria *fisica* senza fondamento. Ed è la filosofia, ancora una volta (dopo Aristotele rispetto alla fisica antica, Cartesio rispetto a Galilei e Kant rispetto a Newton) a fornire la base: l'aveva capito il fisico Giovannino Gentile jr., meditando sull'idealismo attuale del padre. Quanto a Spinoza, si veda la nota 187.

<sup>111</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 545, 566, 575-6, 676, 678, 696; cfr. anche *Dike*, p. 363.

<sup>112</sup> E. Severino, *ibid.*, p. 542.

<sup>113</sup> Singolare la coincidenza con una poesia di David Maria Turolto, in cui il dolore della terra è presentato come un “punto”: «Ma quando da morte passerò alla vita, / sento già che dovrò darti ragione, Signore. E *come / un punto* [corsivo ns.] sarà nella memoria / questo mare di giorni. Allora avrò capito come belli / erano i salmi della sera [...] Allora saprò la pazienza / con cui mi attendevi; e quanto / mi preparavi, con amore, alle nozze [...] E, allora, perché / dunque ero così triste?»: *Amore e morte*, in *O sensi miei...*, BUR, Milano 2006, p. 145. (Si potrebbe aggiungere che solo il destino può rispondere, perché SA la ragione di tale tristezza, assolutamente giustificata).

<sup>114</sup> Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 175; Id., *La Gloria*, cit., pp. 81-2; Id., *Testimoniando il destino*, cap. V.

<sup>115</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., pp. 79-80.



a tale cammino di addice esser chiamato *Gloria*. In qualche modo, nella nebbia, il cristianesimo lo *intuisce*. Cristo siede, nella “Gloria”, alla destra del Padre. Ma non può aver dimenticato la propria sofferenza, dovuta ai peccati, cioè alla follia, dell’uomo. Lo ricorda forse da lontano, così come noi ricordiamo il passato? Nemmeno: sarebbe un modo di averla dimenticata. Allora l’ha completamente vicino a sé: nella somma felicità della “Gloria” continua a sperimentarla; ed è proprio *quella* sofferenza, in *tutti* i suoi aspetti. Non una briciola di essa va perduta, diventando nulla. È eterna. Ma essa è una briciola in confronto all’infinita felicità della “Gloria”. Al di là del racconto cristiano, si tratta di *pensare* tutto questo<sup>116</sup>.

Nel “mondo”, cioè nella terra isolata dal destino, le differenze fra gli uomini sono giudicate in base ai criteri della non-verità (quello che è considerato “bene”, “male”, “giusto”, “ingiusto” 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)»<sup>117</sup>, trovandosi tutte a una distanza infinita dalla verità del destino. «La differenza di quell’ampiezza può essere estrema [Hitler rispetto a san Francesco]. 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. Tanto più ampia è la terra isolata, tanto più ampia, 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»<sup>118</sup>.

Pensando a Giobbe, come allegoria dell’innocente perseguitato dagli eventi, può sembrare allora che il destino sia “ingiusto” (come appunto, in una prima fase, pensa Giobbe di Dio). Innanzitutto però tenendo ben presente che l’“ingiustizia” denunciata è tale secondo i criteri dell’isolamento – cioè inevitabilmente errati. Ma poi e anzi andando a fondo: con l’apparire del “venerdì santo” (come tale eternamente appartenente alla totalità degli essenti che appare nell’Apparire infinito) – dunque col tramonto dell’isolamento e l’irruzione “pasquale” della terra che salva – accade che in *ogni* cerchio appare – e cioè è concretamente sperimentato – il dolore di *ogni altro* cerchio. Sperimentando cioè il tuo dolore *come tuo*, lo patisco come tu l’hai patito: giacché l’Io, alla radice è Uno e perciò destinato a patire *egualmente* la totalità del dolore: anche il dolore “tuo”, in fondo, è “mio”; alla fine, non meno “mio” che “tuo”, ancorché non lo confonda con il “mio” in senso stretto, dunque con la “mia” destinazione, giacché patendolo *esperisco bensì l’esperienza tua, ma come tua*: l’eternità dell’ente in quanto ente non appiana, annientandole, le differenze fra i cerchi del destino – eterne anch’esse, benché non isolate fra loro<sup>119</sup>.

«Col “venerdì santo” il contenuto dei cerchi è dunque “pareggiato” nel modo più radicale possibile – che però [lo abbiamo appena rilevato] non può cancellare né la diversità dovuta alla diversa destinazione di ogni cerchio, la quale richiede che al pareggiamento si pervenga da luoghi e lungo percorsi diversi [san Francesco e Hitler], né la diversità tra l’apparire e il riapparire (cfr. *Oltrepassare*, cap. V, § 3)»<sup>120</sup>. In tal guisa, poiché l’apparire del “venerdì santo” è coevo all’apparire della “pasqua”, cioè all’avvento della terra che salva, «nei cerchi del dolore [l’umanità precedente l’Apocalisse del destino] appare l’infinità della Gioia; in quelli della Gioia [l’umanità posteriore all’Apocalisse del destino] appare la finitezza e dunque il “punto” del dolore»<sup>121</sup>.

<sup>116</sup> E. Severino, *Dispute sulla verità*, cit., pp. 179-80.

<sup>117</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 431.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 431-2.

<sup>119</sup> Ciò che genialmente, a suo modo, il Vangelo *indovina*: «Non c’è nulla di nascosto che non sarà manifestato, nulla di segreto che non sarà conosciuto e non verrà in piena luce» (Lc 8, 17); «Pertanto ciò che avrete detto nelle tenebre, sarà udito in piena luce; e ciò che avrete detto all’orecchio nelle stanze più interne, sarà annunziato sui tetti» (*ibid.*, 12, 3).

<sup>120</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 167.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 168.

Quando sopraggiunge la terra che salva, *in ogni cerchio del dolore* è quindi patito il *tremendum* della totalità possibile della sofferenza umana. E questo fondo nero permane all'infinito, per quanto si dispieghi la Gloria e la Gioia della Gloria a cui anche i cerchi del dolore sono pur destinati. Anche nei *cerchi della Gioia* quel fondo nero permane all'infinito, ma non appare mai lasciato a se stesso e, da quando appare, appare insieme alle grandi ali della salvezza<sup>122</sup>

Il teorema del “pareggiamento” – fondato sull'esser sé del destino: la Gioia della Gloria sarà, e anzi *già da sempre è*, identica per “tutti” (essendo tutti Uno) – smentisce dunque (informa inaudita) certa letteratura cristiana *esicastica*, in cui – come scrive Guidalberto Bormolini – si intende porre «una differenza sostanziale tra il salvarsi e la divinizzazione: la differenza sembra consistere nel luogo della purificazione, se è terreno [=anticipazione in terra dell'*ignis purgatorius*] è orientata alla cristificazione/divinizzazione, se è collocato nel *post mortem* al semplice raggiungimento di uno stato beato. Gli stati della nuova esistenza saranno certamente differenziati, non ci sarà uniformità nella Luce. Per questo è necessario rivestirsi del corpo di luce prima della morte e non accontentarsi della “salvezza”»<sup>123</sup>. In tal direzione di pensiero, Bormolini cita Crisostomo, il quale così insegnava: «Molti di quelli che riflettono poco si accontentano di salvarsi dall'Inferno. Ma io sostengo che è una pena ben maggiore dell'Inferno non giungere alla Gloria»<sup>124</sup>.

Un “errore”, dicevamo, la cui radice è facile da individuare: il “libero arbitrio” (e la fede che ne è il retroscena, stante che è nell'oscurità della fede, cioè al di fuori dell'incontrovertibilità del destino, che la volontà dell'uomo rimane – *crede* di essere – “libera”: da ciò la fede nei “meriti”). Quasi che la Gloria – nei suoi differenziati livelli e gradi, dipendesse da *altro* da Lei (giacché se alla verità non si arriva, altrimenti il cammino, svolto nella non verità, giammai condurrebbe ad essa; nemmeno essa sopraggiunge, altrimenti sarebbe la non verità ad accoglierla, inevitabilmente alterandola)<sup>125</sup>.

Verso il finale della sua Autobiografia (*Il mio ricordo degli eterni*, cit.), dedicata alla moglie morta, richiamando passi evangelici trasfigurati nella luce dell'Incontrovertibile, Emanuele Severino scrive

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>123</sup> *Il corpo di luce nella mistica cristiana. Lo stato infuocato e la vita nell'Oltre*, in AA. VV., *Vedere oltre*, cit., p. 211.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 211-2.

<sup>125</sup> Lo stesso errore (nello sguardo del destino) che sta alla base delle differenze fra le stesse chiese cristiane (latina, protestante e ortodossa) in merito a quel nocciolo altamente problematico circa la condizione dei morti (credenti e non credenti) *nello stadio intermedio dell'escatologia compreso fra la morte individuale e la parusia del Signore*. Laddove tale differenza si presenta anche all'interno di una stessa chiesa. In merito ad esempio al passo evangelico «... poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una resurrezione di vita e quanto fecero il male per una resurrezione di condanna» (*Gv* 5, 29), il teologo cattolico P. H. Menoud sostiene che non va preso alla lettera: «i non credenti non possono resuscitare. Essi non possiedono lo Spirito; essi non sono che carne. Ora la carne e il sangue non ereditano il regno di Dio» (cit. in M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza...*, cit., p. 119), sì che per lui se si parla di resurrezione a loro proposito «è sempre per modo di dire. Si tratta di una “resurrezione di giudizio”, cioè una resurrezione che rivela lo stato di condanna. In realtà essa è il contrario della resurrezione in senso proprio» (*ibid.*, p. 120; cfr. cap. VI, nota 99); laddove il CCC (998) non si mostra affatto così drastico: «*Chi risusciterà?*», chiede. Risponde (approssimandosi, nell'infinita lontananza, alla verità del destino): «*Tutti* [corsivo ns.] gli uomini che sono morti». E a riprova di ciò, cita immediatamente a seguire proprio il passo di Giovanni testé richiamato. (Nello sguardo del destino, cade in ogni caso – e per la stessa ragione citata sopra riguardante l'alienazione dei “meriti” e il correlativo “libero arbitrio” dei singoli – la distinzione giuridica, applicata in Occidente per opera di Pietro Lombardo, tra *reatus poenae* e *reatus culpae*: «è noto che su questa distinzione è fondata la concezione latina dello stato intermedio di purificazione come *pura remissione del reatus poenae* e non del *reatus culpae*, onde non essendoci più nel purgatorio una possibilità di merito (*satisfactio*) ci sarebbe soltanto la possibilità di uno sconto della pena (*satispassio*) delle colpe rimesse prima della morte»: M. Bordoni, N. Ciola, *op. cit.*, p. 129). In ogni caso, la resurrezione cristiana – coerentemente con la teologia paolina – va intesa come evento *sociale, comunitario*. Si che se da un lato si muore in tempi diversi per ciascuno, la resurrezione avviene per tutti nello stesso “istante” extratemporale; dall'altro è esclusa la tesi (K. Barth) della resurrezione immediata e dunque «tante resurrezioni individuali di ognuno al momento della morte» (*ibid.*, p. 251), importando essa l'imbarazzante problema del dualismo contemporaneo del corpo del defunto, in quanto già glorioso in cielo e ancora e per sempre inglorioso nella tomba (cfr. *ibid.*, p. 228). (Ma poi: come si potrà dire che il corpo glorioso, *tutt'altro* dal cadavere, è corpo “risorto” e non piuttosto *sorto*?).

queta pagina meravigliosa (per la sapienza con cui sa intrecciare la più alta speculazione – i contenuti del Tabernacolo, come anche li chiamava – con la quotidianità, invero tragica, del suo/nostro io empirico della volontà e del dolore):

Ciò che se ne va scompare per un poco. I morti che se ne vanno scompaiono per un tempo maggiore. Ma poi, tutto ciò che è scomparso riappare. *Ogni cosa* – da quella cucina d’inverno al fuoco che ardeva in quel camino, dai miei [genitori] attorno al tavolo a quel bambino che ero io, e poi Esterina [la moglie] e tu e tu – può dire: “Ancora un poco e non mi vedrete; e un poco ancora e tornerete a vedermi, perché vado al Padre” (Gv 16, 16). *Et gaudium vestrum nemo tollet a vobis* (*ibid.*, 22): “E nessuno toglierà via da voi la vostra gioia”.

Al di là della fede cristiana, “andare al Padre” significa che gli eterni del mondo di ognuno appaiono, in ognuno, insieme agli eterni del mondo di ogni altro [= “venerdì santo”], perché sopraggiunge in ognuno la terra che porta al tramonto il nostro esser separati [= “pasqua”]. È la terra che salva perché è l’apparire della Gioia, ossia di ciò che da ultimo il nostro Io del destino è in verità.

Anche il linguaggio che testimonia il grano del destino e ancora non sa dire quale sia il proprio percorso potrebbe dirmi: “Ancora un poco e mi vedrai. Ti posso lasciare proprio quando verrà la tua ora. E allora anche tu potrai gridare: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. Chi ascolta queste parole stando nella verità è il mio Io del destino. Chi grida di essere stato abbandonato è invece il mio esser “uomo”, questa cosa qui che a un certo punto sarà seguita dal mio cadavere.

Certo, è possibile che quando verrà la mia morte, o anche prima, questo pover’uomo che sono io sia abbandonato dal linguaggio che parla dell’eternità di ogni cosa, e dunque anche di quell’errare che è l’“uomo”, e parla del nostro esser destinati alla Gloria e alla Gioia.

È possibile che ciò accada e abbia a mostrarsi soltanto il linguaggio che parla del loglio e della terra isolata. Nel qual caso, l’“uomo” crede di morire disperato.

Ma il linguaggio del grano ha mostrato anche (soltanto nei miei scritti?) che la fede è inseparabile dal dubbio e che quindi l’“uomo”, proprio perché lo crede, dubita insieme di essere disperato e dunque in verità *non lo è*. Ma a questa “mia” tragedia (soltanto mia?), se è destinata ad accadere, assisto Io, il mio esser Io del destino, che sta in silenzio – della parola si sarebbe infatti impadronito il linguaggio dell’erba cattiva –, ma in silenzio come il sole della corona dei monti ascolta in silenzio il temporale di fondovalle e le invocazioni di chi vi si trova<sup>126</sup>

Ancora con le orecchie (e il cuore) risonanti delle invocazioni e dei gemiti di chi, noi stessi a “fondovalle” – e cioè sulla *superficie*, contrastata dalla follia, dell’esser sé di ciascuno (anche la follia, del resto, è ben se stessa e non altro da sé) –, patisce il temporale della vita, ci piace concludere questo lungo paragrafo sul dolore e la morte con un passo altamente presago di Plotino (che va sollevato a verità non precipitandolo nell’indeterminatezza dell’induismo, cui alla lettera Plotino indubbiamente si avvicina, onde il mondo è risolto in mera illusione e apparenza, oltre che nell’orizzonte etico del “dover essere” stoiceggiante, ma guardandolo come presagio del destino, onde il mondo è bensì “realissimo”, ma *non più* di quanto lo possa essere l’errare):

Come sulle scene di teatro, così dobbiamo contemplare anche nella vita le stragi, le morti, le conquiste, il saccheggio delle città come fossero tutti cambiamenti di scena e di costume, lamenti e gemiti teatrali. Infatti, in tutti i casi della vita, non è la vera anima interiore, ma un’ombra dell’uomo esteriore quella che si lamenta

---

<sup>126</sup> E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., pp. 160-2. E a seguire: «Se mi è stato tolto molto, è perché ho avuto molto. Avendo fede nell’esistenza del mondo credo anche che la maggior parte degli “uomini” che sono passati su questa terra abbiano avuto molto meno di me, o addirittura soltanto sofferenza e morte. Costoro, quando apparirà la terra che salva, avranno molto di più di chi ha già avuto e riavrà quello che ha perso. “Venire ad avere qualcosa che prima non si aveva” significa, nel linguaggio del grano [=del destino, di contro al loglio dell’errore], che appare l’eterno che si è, e che prima non appariva; ed era quindi inevitabile che chi “non aveva” si sentisse infelice e morisse disperato. La grande bilancia d’oro della terra che salva farà giustizia, librando [ma anche “liberando”] tutti nella Gioia, in cui e che eternamente siamo» (*ibid.*, p. 162).

e geme e sostiene tutte le sue parti su questo vario teatro che è la terra tutta. Tali sono le azioni dell'uomo che sa vivere soltanto una vita inferiore ed esteriore e non sa che le sue lacrime e i suoi affanni sono un puro gioco. Soltanto con la parte saggia della sua anima l'uomo deve [=Sollen=imperativo etico] prendere sul serio le cose serie, ogni altra parte di lui è un giocattolo, ma coloro che non conoscono ciò che è serio prendono sul serio i loro giochi e sono giocattoli essi stessi [...] E bisogna pensare che le lacrime e i lamenti [che Plotino neppure soppone siano *eterni*, benché errori] non sono necessariamente indizi di mali reali: infatti anche i fanciulli piangono e si lamentano per cose che non sono mali<sup>127</sup>

*NOTA 1: Sul dolore (e piacere) in quanto contraddizione*

Che l'esperienza del dolore sia una contraddizione è manifesto dal suo esser, insieme, accettata e rifiutata. Certo si può provare a rilevare che è accettata come constatazione o certezza e rifiutata come volontà, tentando cioè di indicare la differenza del riferimento (così per la fede, secondo quel che ne dice Tommaso, in quanto è una certezza della volontà e un dubbio dell'intelletto). Ma infine, come per la fede religiosa (e ogni fede) la coscienza che crede e dubita è pur *una*, che dunque crede e non crede; così anche per la coscienza sofferente, che al dolore dice, insieme, di sì e di no.

Tanto più che, nell'orizzonte dell'isolamento dal destino, ogni certezza non è che fede, dunque volontà e ogni volontà non è a sua volta che fede, dunque certezza. Da un lato persuasione senza fondamento (errare), dall'altro e daccapo persuasione circa l'esistenza di una forza, la volontà, che faccia diventar altro le cose – dunque certezza controvertibile e mera fede che la volontà sia. Nell'orizzonte dell'isolamento certezza e volontà *convertuuntur*. “Esser certi che sì” significa *volere* che sì e “volere che no” significa *esser certi* che no: non lo voglio (lo rifiuto) = sono certo che non c'è; sono certo che c'è = voglio che ci sia («nell'isolamento la volontà non può scorgere il proprio non esser altro che fede, certezza, cioè non può scorgere l'impossibilità che essa sia una potenza capace di trasformare l'essente»<sup>128</sup>).

Mediante un'analisi magistrale, Severino ha messo in luce che dolore e piacere sono *contraddizioni*<sup>129</sup>. (Si pensi al celebre quadro di E. Munch, *Il grido*, in cui, sul ponte “nietzscheano” che conduce sul versante della “morte di Dio”, sotto un cielo tragicamente striato di sangue (della tradizione), la larva umana urla orripilata il suo No (lo rifiuto) e, insieme, inevitabilmente, il suo Sì: lo “vedo”, le cose stanno proprio così).

Si incominci col rilievo secondo cui «il dolore e il piacere sono in relazione alla volontà dell'io dell'isolamento. Sono, pertanto, contenuti della terra isolata. Il dolore e il piacere appaiono, cioè, solo in quanto sono qualcosa di rispettivamente rifiutato e voluto»<sup>130</sup>.

Il che non significa che dipendano esclusivamente dall'arbitrio della volontà: si tratta infatti di «esperienze essenzialmente unite non soltanto alla fede in cui consiste la volontà che le rifiuta e le vuole, ma *anche*, nel dolore, alla fede che il rifiutato, nonostante il suo esser rifiutato, permanga; e, nel piacere, alla fede che il voluto, nonostante il suo apparire come ottenuto, non sia ottenuto»<sup>131</sup>.

Come si diceva sopra, «il dolore e il piacere [...] sono *contraddizione*. Che il dolore sia qualcosa di rifiutato e il piacere qualcosa di voluto è soltanto uno dei due lati della *contraddizione* il cui il dolore (e il piacere) consiste»<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> *Enneadi*, cit., III, 2, 15, pp. 376-7.

<sup>128</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 336.

<sup>129</sup> Anzitutto ne *La Gloria*, cit., capp. VIII e IX; poi anche in *Dike*, cit., pp. 352 sgg; in *Storia, Gioia* («Il dolore è contraddizione normale. Ogni contraddizione normale della terra isolata è dolore»: p. 123) e in *Dispute sulla verità*, cit., cap. 5.

<sup>130</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 330-1.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 335-6.

Consideriamo il dolore (l'esperienza del dolore): quando il dolore è *presente*, la volontà non è esclusivamente «certezza di essere il principio che produce *in un futuro* più o meno prossimo la fine del dolore, ma è la certezza di essere il principio che *fa non essere il dolore presente*; ossia è la certezza di essere la potenza che al dolore presente *non consente di esistere*, cioè non gli consente di incominciare ad esistere e di essere presente. La volontà grida al dolore: “Tu non ci sei!”<sup>133</sup>. (Non accade cioè che io rifiuti il dolore perché non voglio che continui, ma non voglio che continui perché lo rifiuto in partenza, lo nego alla radice. Lo rifiuto cioè non nel senso che non voglio che permanga; lo rifiuto non nel senso che, accettato senz'altro come esistente, non voglio che prosegua, ma alla radice *ne nego l'esistenza*: no, tu non esisti!).

D'altra parte – ecco l'altro lato dell'esperienza contraddittoria – «la volontà rifiuta il dolore presente, ossia è certa di poter far sì che esso non sia e non sia stato, proprio in quanto [...] il mortale è certo dell'*esistenza* del dolore presente. La ribellione della volontà al dolore è “cieca”, perché rifiuta qualcosa la cui esistenza, peraltro, è per essa indubitabile [...] È un rifiuto impotente – e che appare impotente a se stesso –, perché rifiuta ciò che gli sta dinanzi, evidente. Appunto per questo il dolore è *contraddizione*»<sup>134</sup>.

E come la fede nell'inesistenza del dolore è in contraddizione con la fede circa la sua esistenza, analogamente «la volontà del mortale che vuole il piacere – la volontà che è la certezza, ossia la fede nell'onnipresenza del piacere – è in contraddizione con ciò che per il mortale è la “constatazione” del fatto che il piacere non è onnipresente [...] Il piacere è dunque a sua volta contraddizione»<sup>135</sup>. (Infatti, la volontà che vuole il piacere vuole – è certa – che esso si manifesti ovunque; d'altra parte il mortale è certo, perché lo va “constatando”, che il piacere non è affatto ovunque egli sia<sup>136</sup>).

Diremmo allora che la contraddizione del dolore (sulla quale concentriamo l'attenzione) vale *a parte subjecti*; il cui correlativo *a parte objecti* consiste nella contraddizione ontologica in cui consiste la fede (non saputa come tale) nel diventar altro, onde l'ente è insieme, in quanto ente, niente (=contenuto “oggettivo” del dolore). È ente ed è niente. Un Sì e un No *sub eodem*. Cui “soggettivamente” corrisponde la fede che il dolore non sia e sia: la duplice fede per cui il dolore non esiste e, insieme, esiste: corrispondente al proprio “oggetto”: l'ente esiste e, insieme, non esiste. Ove il dolore-che-non-c'è (la fede che non esista) corrisponde alla fede (stante l'isolamento) che l'ente è, esiste (dunque è eterno); mentre il dolore-che-c'è (la fede che esista) corrisponde alla fede che l'ente

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 337-8.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 338. «Si è certi della sua esistenza e, insieme, si è certi della sua inesistenza. E l'esser certi è *volere* ciò di cui si è certi. Si vuole l'inesistenza e insieme l'esistenza dell'esperienza rifiutata [...] Si è dunque costretti a volere ciò che si rifiuta, a volere e a non volere lo stesso (a esser certi e a non esser certi dello stesso), nello stesso tempo e sotto i medesimi rispetti. Il dolore è contraddizione» (E. Severino, *Dispute sulla verità*, cit., p. 58).

<sup>135</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 344.

<sup>136</sup> E perché mai – si potrebbe chiedere – il piacere, per esser tale, dovrebbe essere *ovunque* – cioè dovrebbe essere *infinito*? Perché se non lo fosse, non sarebbe verità (come tale infinita), dunque ci sarebbe spazio *anche* per il dolore (essenzialmente connesso al diventar nulla); ma allora ci sarebbe *solo* il dolore (di cui il piacere non sarebbe che il momento illusorio, dialettico negativo). Leopardi: «L'atto proprio del piacere non si dà [...] Così il piacere non è mai né passato né presente, ma sempre e solamente futuro. E la ragione è, che non può esserci piacer vero per un essere vivente, se non è infinito; (e infinito in ciascuno istante, cioè attualmente) e infinito non può mai essere, benché confusamente ciascuno creda che può essere, e sarà, o che, anche non essendo infinito, sarà piacere: e questa credenza (naturalissima, essenziale ai viventi, e voluta dalla natura) è quello che si chiama piacere, è tutto il piacer possibile» (*Zibaldone*, cit., I, PP. 533-5, pp. 306-8). Lo stesso Nietzsche: «*Ma ogni piacere vuole eternità – vuole profonda profonda eternità*»: *Così parlò Zarathustra*, II, cit., “Il canto del nottambulo”, p. 393. Si aggiunga in breve – la questione richiederebbe ben più ampio spazio – che se la tradizione (da Platone, attraverso il cristianesimo, a Hegel e lo stesso Marx) *inscrive* il dolore nel Piacere (il diventar nulla nell'eterno divino), la modernità (Leopardi, Nietzsche su tutti, ma, in qualche modo, anche Schopenhauer) *inscrive* il piacere nel Dolore (l'illusione di Dio nel diventar nulla). Giacché i due (contraddittori fra loro) non possono non esser *uno* (in gerarchia dialettica). E poiché, sull'evidenza del diventar nulla, sulla cui base ritenuta evidentissima, si inferisce che *tutto* diventa nulla, è fatale che sia il Dolore (l'altra faccia dell'eterno Divenire) a farla da assoluto protagonista.

(prima di essere e dopo essere stato) *non è*, è nulla (e quando è, è così poco capace di respingere il nulla da esservi destinato).

Qui, la radice del sì/no al dolore: Sì, l'ente è proprio niente; ma No, lo rifiuto (nell'inconscio si fa sentire il destino: è impossibile che ente=niente). Ho fede che sì, l'ente è niente (lo "vedo" – incessantemente), dunque sono certo che il dolore esiste (tanto quanto sono certo che esiste il diventar altro); ma, insieme, rifiuto il dolore: sono certo che non esiste, perché sono certo (mera fede, nella quale tuttavia il destino in qualche modo si lascia avvertire) che l'ente è ente e non niente (che il niente è niente). Ho fede che sì: l'ente è niente – e su questa fede (il trascendentale del nichilismo, assunta come incontrovertibile evidenza) si fonda la fede che il dolore esiste; ma, insieme, rifiuto che l'ente sia niente: su questa fede si fonda il rifiuto del dolore, la certezza che non esiste.

E infine: sono persuaso che sì e lo riconosco (che l'ente è – diventato – niente): l'esperienza del dolore è accettata; ma insieme sono persuaso che no e lo disconosco (è impossibile che l'ente sia niente): l'esperienza del dolore è rifiutata<sup>137</sup>

Quanto a ciò, aggiungiamo, la grandezza di Parmenide si staglia alla Radice:

Parmenide è infatti un immenso Giano bifronte: conduce, insieme, verso la luce e verso le tenebre. L'intera storia dell'Occidente ha preferito *le tenebre* di Parmenide alla sua luce [cfr. *Gv* 3, 19]. Perché? Perché ha creduto e crede che le cose siano nulla – e continua a trattarle come se fossero nulla. La violenza non è forse trattare come un nulla tutto ciò su cui essa si esercita? E l'Occidente non ha forse insegnato al mondo la forma estrema della violenza?

Le poche righe del frammento di Anassimandro sono considerate il testo filosofico più antico da noi conosciuto. La loro potenza continua a stupire. Ma aprono la strada *alle tenebre* di Parmenide. Le quali non sono qualcosa di piccolo e misero, ma il più gigantesco dei passi falsi. Bisogna saper capire la grandezza delle tenebre. Anassimandro la mette al centro della vita dell'uomo. Afferma che le cose tutte sono divenute preda

---

<sup>137</sup> Anche i ricordi possono essere dolorosi: «Nessun maggior dolore / che ricordarsi del tempo felice / ne la miseria» (*Inferno*, V, vv. 121-2). E lo sono solo in quanto presuppongono che il loro contenuto consista nella pallida immagine superstite rispetto all'esser diventato nulla del ricordato. Un'autentica aporia, a ben pensare, giacché se il ricordato fosse davvero nulla, come potremmo ricordarlo? Giacché un ricordo (un'immagine) di nulla non è ricordo (non è immagine)! Noi diciamo di ricordare il passato, dunque ciò che non è (più), ma l'immagine che abbiamo dinanzi forse che non c'è più? No, essa c'è! E allora non è l'immagine che viene ricordata, ma ciò di cui l'immagine dovrebbe esser immagine. Il non esser più. Che però non può esser ricordato. Ricordare il nulla è non ricordare nulla. Gli è che *solo l'eterno può esser ricordato* – ove noi assumiamo il ricordo come mera "immagine" residua, perché crediamo che il passato *non sia più*: ne resta la povera traccia "ideale". E invece la supposta "traccia" è il passato stesso che appare: frammentato e intessuto di oblio nella terra isolata, pieno e compiuto con l'oltrepassamento di quella. Ma se il passato fosse nulla, l'immagine sarebbe immagine di nulla e dunque nulla di immagine. Tolto il presupposto nichilistico, la "memoria" (il termine greco *mnéme* è costruito sulla radice indoeuropea *men*, che indica il "rimanere") e il *permanere* del passato – il suo ri-apparire –, di cui nulla va perduto, non riproponendosi come oggetto di volontà. «Nel suo significato originario, la memoria non trattiene dunque nella dimensione dell'"idea" ciò che come "realtà" è diventato niente, ma mostra, intatto, il passato. Intatto e compiuto, *perfectum*. Non è memoria di immagini, sogni, barlumi, fuochi fatui (i modi, questi, secondo cui viene interpretata l'"idea"), ma è memoria dell'*essere*, è il *rimanere* dell'essere. Nella memoria *rimangono* le eterne costellazioni dell'essere. Il pensiero occidentale unisce la memoria al rimpianto [e in questo senso, rispetto all'inizio di nota, *tutti* i ricordi sono dolorosi]. Da millenni siamo abituati a rimpiangere il passato perché l'abbiamo perduto, si è annientato. Non dovrà dunque cambiare il senso stesso del rimpianto?» (E. Severino, *La filosofia del futuro*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 327-8). Si dirà forse che qualcosa è sì venuto meno e *non c'è più*: nel ricordo, infatti, il passato non si ripresenta come oggetto della volontà! Si tratta del lamento della volontà di potenza rispetto al passato in quanto *perfectum*. In questo senso il ricordo, presentando i contenuti come *intoccabili*, li presenta come essi *sono sempre stati* (dunque in relazione alla fede nella volontà che ne era compagna). (Severino affronta lo stesso tema, oltre che nella citata *Filosofia futura*, Parte Nona, cap. XXXVIII e nella sua autobiografia filosofica, non per caso intitolata *Il mio ricordo degli eterni* (cit.), anche in *La morte e la terra*, cit., pp. 472-3 e 526-9; *Il muro di pietra*, cit., p. 194; *Vedere oltre*, cit., Prefazione, p. 25).

del nulla perché si sono separate dall'Uno divino e che la morte punisce la loro colpa riportandole là da dove provengono e dove esse non sono più in balia del nulla<sup>138</sup>.

(Solo così, diremmo, si può capire la radicalità “orientale” di Eckhart, la sua insistenza sul ruolo decisivo del “distacco” – *Abgeschiedenheit, Gelassenheit* –, in quanto atto logico-etico. Ἄφελε πάντα, dice Plotino: elimina ogni cosa, spogliati di tutto e cioè di tutto quello che è “mondo”. In ciò, tuttavia, supponendo greicamente, anticristianamente, che il “mondo” sia male in quanto tale, laddove l'Incarnazione di Cristo – come la stessa *Genesi: Et vidit Deus quia bona sunt* – intende insegnare che il “mondo” è male solo in quanto assunto come scopo. Nello stesso senso per cui Gesù sembra insegnare l'odio verso madre, padre, figli, fratelli e sorelle e persino la propria vita – cfr. *Lc 14, 26* – : non già *simpliciter*, ma in quanto assunti come verità ultima, senso e scopo totale della vita: presupposti dunque a Dio stesso).

«Ma i problemi incominciano a questo punto. Infatti, pensando così, Anassimandro crede che nel mondo l'*annientamento* delle cose e degli eventi riesca ad esistere. Tutta la tradizione dell'Occidente si muove in questa prospettiva. È inevitabile che gli abitanti dell'Occidente credano [Leopardi *docet*] che le tenebre siano luce e luce la tenebra»<sup>139</sup>.

E a proposito di san Paolo, s'è detto (§ 3) che, con e in Cristo, il dolore (la morte, culmine dei dolori) non semplicemente è la pena che l'umanità deve subire per il peccato d'origine, ma anche e soprattutto (senza cancellarne la scaturigine) va inteso come momento indispensabile alla “dialettica” della Gloria. Mutando così radicalmente il senso della sofferenza, essa appare come *felix poena*, introito e premessa al suo concreto oltrepassamento: è necessario sopportare con Cristo il personale calvario del morir vivendo per entrare nella Gloria del Padre, «portando sempre e dovunque la morte di Gesù nel nostro corpo, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo [risorto]» (*2Cor 4, 10*); «sono stato crocefisso insieme a Cristo» (*Gal 2, 19*). Giacché altro è la «tristezza secondo Dio», tutt'altro la «tristezza del mondo»: la prima «genera ravvedimento e porta a salvezza», la seconda «genera la morte» (*2Cor 7, 10*).

E tuttavia il dolore “dialettico” di Paolo, pur grandioso indice del destino, non può non affondare necessariamente in se stesso, giacché è pur preliminarmente e fatalmente inteso come *vero e reale*. Cioè come vero e reale annientamento delle cose del mondo: un “eccesso” metafisico che, passando il segno del destino (nessun annientamento è possibile se non come errata persuasione ed esistenza disperata a quella conforme), conduce nelle braccia di Leopardi.

Come può infatti la reale e vera non-gioia condurre alla gioia? Sarebbe come dire che l'errore conduce alla verità!

Dinanzi al vero diventar nulla di un granello di sabbia, nessuna redenzione dal dolore è possibile. (Ché anzi è necessario inferire il diventar nulla da parte di tutto. Tutto è nulla, dice infatti il filosofo-poeta più consequenziale dell'Occidente). Giacché

se il riscatto esistesse davvero e togliesse alla sofferenza il carattere di pura sofferenza mostrando che essa è invece condizione indispensabile della felicità, allora la sofferenza come “pura” [=vera e reale], cioè come essa evidentemente appare [nell'isolamento], sarebbe una semplice apparenza, la sua esistenza sarebbe un'illusione o un incubo, cioè non potrebbe essere quell'evidenza suprema che è invece affermata dall'intero Occidente, cioè anche da chi afferma che nell'al di là si celebra l'apoteosi dell'“eterna armonia”.

Beati quelli che soffrono, Ma se già durante la sofferenza sono destinati alla beatitudine, questa destinazione stravolge la sofferenza e finisce per vanificarla<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> E. Severino, *Dispute sulla verità*, cit., p. 93.

<sup>139</sup> *Ivi*.

<sup>140</sup> E. Severino, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, p. 72.

Ciò di cui, in qualche modo, si rende pur conto Agostino, quando scrive: «Tuttavia avevo l'impressione che, se quello splendore della verità si fosse manifestato ai miei pensieri, non avrei provato quel dolore, oppure lo avrei certo sopportato come se non esistesse»<sup>141</sup>.

E Barth si chiede: «come potrebbe il male non essere pieno di accenni al bene? Il dato pieno di riferimento a un non-dato originario? L'esistente pieno di similitudine del non-esistente?»<sup>142</sup>. Risposta: *solo se* il male, il dato e l'esistente, *in quanto uscire e tornare nel nulla*, non fossero veri e reali come tali! Ma poiché per Barth lo sono...!

(Ancora una volta, ha ragione Leopardi nell'affermare che «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...»<sup>143</sup>; ma Leopardi neppure sospetta l'abisso della follia che impareggiabilmente esprime e a cui dà voce; laddove la testimonianza del destino insegna che «non è lui [=l'"uomo mortale"] ad avere questa destinazione, bensì il nostro esser Io del destino [sia pur inclusivo di quello, eterno anch'esso in tutta la sua "vita"]»<sup>144</sup>)

#### NOTA 2: Sulla "necessità" dell'Incarnazione (e non solo)

Se incessantemente, nella Bibbia ebraica, Israele si costituisce, cade (nell'idolatria e nella perdita di sé) e si rialza (mediante questo o quel re, profeta o eroe dello spirito), se cioè Israele vive attraverso la "dialettica" della propria identità e dunque del proprio dolore (ciò da cui il giovane Hegel ebbe parecchio da imparare), manca tuttavia in essa la *radicalizzazione* di questa esperienza e cioè, con Cristo e in Cristo, la vittoria *di Dio* sulla morte: la vittoria sulla morte cioè, in quanto conseguita da Dio – fattosi uomo e dunque, in tal forma, mortale – per gli uomini tutti.

Si può obiettare: non c'è bisogno alcuno che Dio s'incarni, è sufficiente che, dall'*esterno*, regali all'uomo la possibilità di risorgere. La resurrezione come «dono di Dio, ma non frutto della morte di Dio»<sup>145</sup>.

In effetti per la teologia cristiana, a partire da sant'Agostino, non c'è alcuna necessità per Dio di incarnarsi e, come uomo Gesù, soffrire e morire: *si noluisse, etiam hoc non pati potuisset*: «se non avesse voluto, avrebbe potuto non subire nemmeno questo»<sup>146</sup>. Restando – intende Agostino – egualmente perfetto. Nulla può incrementare la sua eterna perfezione.

Salvo tuttavia proseguire, rilevando che la giustizia è *più gradita* nell'umiliazione: «Che cosa c'è infatti di *più giusto* [corsivo ns.] dell'arrivare *fino alla morte di croce* per la giustizia? E che cosa c'è

---

<sup>141</sup> *Soliloqui*, cit., p. 47.

<sup>142</sup> *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 465. Bisognerà dire allora *non* che il dolore è «il luogo ove si può vedere Cristo» (*ibid.*, p. 287), ma anzi *dove non si può vederlo!* Gli è che «il tempo tradisce il suo segreto» (*ibid.*, p. 468) non nell'attimo *eterno* fra il passato (che non è più) e il futuro (che non è ancora), ma nel suo ritmare l'apparire come apparire e scomparire degli eterni. Solo così il Positivo non è attraversato da un Negativo (originariamente) vincente, onde quello si rivela illusione e dunque, dialetticamente parlando, momento transeunte, interno e dipendente da questo (che si svela *eo ipso* il vero Positivo – e quello il suo negativo). *Questo e non altro*, il «calcolo nuovo e inaudito nei riguardi della nostra vita» (*ibid.*, p. 285), appassionatamente richiesto e profeticamente presagito da Barth. (Ma poi è la follia estrema che lo induce a evocare il perfetto assurdo come verità e cioè «un futuro eterno non ancor nato eppure vivente»: *ibid.*, p. 288).

<sup>143</sup> *Zibaldone*, II, cit. P. 3499, p. 934.

<sup>144</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 168.

<sup>145</sup> C. Scilironi, *Note intorno al problema della morte*, cit., p. 117.

<sup>146</sup> Agostino, *La Trinità*, cit., XIII, 13, 17, p. 761.



*di più* potente [corsivo ns.] del risorgere dai morti e di ascendere al cielo con la stessa carne in cui è stato ucciso?»<sup>147</sup>.

Chiediamo: senza questo *di più*, Dio sarebbe stato *egualmente* perfetto (come pure si pretende)? Sarebbe come dire che tale “di più” *non* è un “di più” (come invece si pretende). Giacché se e poiché lo è, allora «Dio non è più “libero” di *non* patire, perché non è libero di essere meno perfetto e cioè di non essere Dio»<sup>148</sup>.

Ma se un Dio che evita la morte è meno potente, Dio sarebbe stato meno potente, e dunque meno perfetto e divino, se avesse evitato la morte e non avesse accettato la sofferenza. Quindi è solo a parole che se Dio “non lo avesse voluto avrebbe potuto non patire”: è solo a parole, perché Dio non può voler essere meno potente e cioè meno perfetto e divino; e dunque non è “libero” di non patire e di evitare la morte, ma è necessario che si incarni e le vada incontro e la vinca risorgendo, così come è necessario, per Dio, essere Dio, cioè perfetto.

Da san Paolo, sant’Agostino e san Tommaso ai papi “filosofi” del nostro tempo: Paolo VI, san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, il Dio cristiano si distanzia dalla statica perfezione del Dio filosofico di Aristotele e del Dio religioso degli ebrei e musulmani, assumendo quella concretezza che *non lo esclude* dal soffrire (celebrandone l’algida indifferenza, così astratta e remota rispetto all’uomo e alla natura), al prezzo però di un’ambiguità essenziale, come s’è visto, stante che se da un lato la sua perfezione già da sempre conseguita non ammette incremento alcuno, dall’altro è proprio l’incarnazione e il dolore che lo rende “più perfetto” rispetto alle altre divinità, così estranee al mondo (umano). Come a dire che Dio si incarna, soffre, muore e risorge per essere veramente giusto, potente e perfetto – egli che sarebbe stato comunque ed egualmente giusto potente e perfetto se avesse deciso altrimenti.

Assecondando questa grave oscillazione, l’”Incarnazione” *ha e non* ha necessità (si veda anche, nel precedente paragrafo, la citazione del discorso di san Giovanni Paolo II, in cui, a stretto giro, l’Incarnazione è presentata come una *scelta* e una *necessità*).

Chiarisce magistralmente Severino:

Tuttavia, nell’intuizione cristiana dell’”Incarnazione del Verbo” trapela qualcosa di essenzialmente più profondo delle forme esteriori, in cui consiste la “storia della salvezza” [...] La filosofia greca ritiene che la “contemplazione” – ossia la *theoria* in cui l’essere si manifesta sia per essenza distaccata, indifferente, impassibile rispetto al terrificante, tumultuoso, angosciante, o esaltante e beatifico degli spettacoli. Come tale, il contemplare non è un patire, anche se chi contempla può essere, e per lo più è, uno che patisce. Anche noi siamo abituati a pensare che la *conoscenza* che abbiamo del dolore e della felicità *altrui* ci consente di restarne in qualche modo al di fuori. Ed è certamente così. Solo che noi non restiamo coinvolti nel dolore e nel piacere altrui [...] nella misura in cui restiamo nell’*ignoranza* relativamente a ciò che gli altri provano. In misura maggiore o minore, noi vediamo sempre *dall’esterno* ciò che gli altri provano [...]

Ma per il pensiero cristiano Dio è onnisciente, non ignora nulla. Non vi è nulla che si sottragga alla luce della conoscenza assoluta che trascende la coscienza finita dell’uomo. Tutto è in luce, tutto si manifesta [...] «non vi è alcuna creatura che rimanga invisibile di fronte a lui: tutte le cose sono nude e aperte di fronte ai suoi occhi» (*Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius, Ad Hebr.*, 4, 13). *Tutte!* E dunque anche tutti i dolori e i piaceri del mondo, e i passati e i futuri non meno dei presenti; e tutto il male e l’angoscia e la felicità delle anime e dei corpi.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 763. Scrivono M. Bordoni e N. Ciola: «la morte costituiva per questo popolo [Israele] uno dei maggiori enigmi teologici che solo negli ultimi tempi della sua storia si illuminava di chiarore, lasciando risuonare la parola di promessa secondo cui Dio prepara per i suoi una resurrezione dai morti. Possiamo dire però che se la promessa di un superamento della morte andava ravvivando la speranza di una vittoria su di essa, questa non ancora si spingeva entro la morte stessa, la quale restava pur sempre una “lontananza da Dio” e quindi rimaneva irredenta» (*Gesù nostra speranza*, cit. p. 19).

<sup>148</sup> E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 232.

Ma può lo sguardo onnisciente di Dio contemplare il dolore e il piacere del mondo in cui noi conosciamo ciò che provano gli altri, e cioè *dall'esterno*? [...]

Uno sguardo *onniveggente* e *onnisciente* di tutti i patimenti e di tutti i piaceri del mondo deve dunque averli dinanzi *proprio così* come essi stanno dinanzi alla coscienza di chi li sta provando e patendo. Deve cioè essersi da sempre *incarnato* in essi, che gli stanno dinanzi in carne ed ossa. *Non provare* i dolori e i piaceri del mondo significa, da ultimo, *ignorarli*. E lo sguardo onnisciente di Dio non può ignorare alcunché. Dio “si fa” uomo non per una libera e fantastica scelta con cui egli accetterebbe la sofferenza per salvare gli uomini, ma perché la luce del Tutto, nella quale in verità consiste lo sguardo onnisciente, è nella propria essenza già da sempre coinvolta nella carne, e può essere pura luce infinita solo in quanto, da sempre, è carne, cioè *prova* da sempre tutti i patimenti e i piaceri della carne (e *anche* tutto ciò che sta al di sopra di essi). Il “Verbo” non “si fa” carne, uscendo dalla purezza immacolata dello “spirito”: per la sua stessa essenza, il Verbo, cioè la luce, la manifestazione dell’essere è già da sempre presso la carne.

A tutto questo fa cenno, da lontano, il cristianesimo. Tutto questo si deve incominciare a pensare, al di fuori delle categorie che dominano il cristianesimo e la nostra civiltà<sup>149</sup>.

Del resto, aggiungiamo noi, se “ufficialmente”, diciamo così, il cristianesimo si presenta come religione della “libertà”, nel senso della “libera scelta” (dell’uomo e di Dio stesso – con tutte le aporie che ne conseguono: ne abbiamo appena vista una), dall’altra, in forma non di rado altrettanto esplicita, *nella misura in cui (Dio che è) la verità implica quella libertà superiore in cui consiste la necessità*, esso si trova *in re* a disdire quella “contingenza” del decidere (e più in generale dell’accadere) che pur professa.

Facciamo solo qualche esempio – in ogni caso relativi a momenti non certo marginali, sì anzi decisivi e “fondanti”.

Cominciamo con un passo che si collega immediatamente con quanto appena detto, sì che non richiede commento: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?»: *Lc* 24, 26-27. “Non bisognava?” (ἔδει, *oportuit*): era proprio necessario! Ché altrimenti, direbbe Gentile, la Gloria saprebbe “di paglia”. (E la nostra sofferenza, non sopportata sino alla morte e, a quel livello estremo, patita e *vinta* dall’uomo-Dio, sarebbe un che di meramente esterno ed estraneo alla verità, che nulla ne sa, poiché nullo è il suo valore. In tal guisa avvicinandosi alle religioni d’oriente. Laddove va per noi meditato il seguente schema: a un estremo l’induismo, per il quale mondo, dolore e morte non sono che false apparenze inconsistenti e puramente illusorie, all’estremo opposto il cristianesimo, per il quale mondo, dolore e morte sono *vere realtà* – ancorché non indipendenti da Dio; al centro il destino, per il quale mondo, dolore e morte sono eterni anch’essi, dunque realissimi, anche se non più che come errori: eterni incubi vissuti dai mortali come realtà ineludibile).

Di nuovo Luca, in uno dei capitoli più intensamente poetici (=più “veri”) di tutto il Vangelo: «Chi di voi, per quanto si affanni, può aggiungere un’ora sola alla sua vita?» (12, 25). Un passo lapidario, che esclude qualsivoglia spazio a quella forma di “libertà” *minor* (che il mortale considera libertà *senz’altro!*), per aprire alla vera libertà, quella in cui consiste l’eterna verità che è necessità («Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»: *Gv* 8, 32).

Il *Discorso escatologico* di *Mc* 13 è poi integralmente costruito sulla “necessità” (implicita ed esplicita) circa l’accadere degli eventi finali. Ad esempio: interrogato sui segni della fine del mondo, Gesù parla della comparsa di falsi Cristi, guerre, terremoti e carestie... e aggiunge: «bisogna infatti che ciò avvenga» (δεῖ γενέσθαι): 13, 7; antivedendo poi altre sciagure, Gesù profetizza: «Ma prima è necessario (δεῖ) che il vangelo sia proclamato a tutte le genti» (13, 10). «... perché quei giorni saranno una tribolazione, quale non è mai stata dall’inizio della creazione [...] né mai vi sarà. Se il Signore non abbreviasse quei giorni, nessun uomo si salverebbe [...] Io vi ho predetto tutto» (13, 19-23).

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 233-5.

(Dove è chiarissimo l'intendimento di mostrare tali eventi in quanto seguenti un cammino inflessibile. Come, del resto, sarebbe possibile che qualcosa si sottragga alla volontà di Dio che è *infinità*? Onde non lascia nulla fuori di sé? (E non è parimenti eterna? Ma allora è eterno anche ogni evento da Lui voluto: tutto è eterno in quanto eternamente voluto da Dio – e il tempo, divoratore delle proprie creature, corrisponde alla cecità dell'errante, che non vede di essere *facie ad faciem* con l'eternità. In tal modo, tratto il bastone “rotto” fuori dall'acqua, libero dunque di esser sé e non la sua propria alterazione, ecco che il “cristianesimo” si trova a parlare il linguaggio del destino)<sup>150</sup>.

Ancora: s'è appena visto che sant'Agostino sostiene che, nell'eternità, il Verbo decide di farsi carne, potendo decidere altrimenti. Dunque una volta incarnatosi, potrebbe daccapo, come uomo-Gesù, rifiutarsi alla croce (ingaggiando un improbabile conflitto cosmico col Padre), o comunque chiedere aiuto, in modo che il Padre allontani da lui il calice amaro della sofferenza (cfr. *Lc* 22, 42). Ma, com'è noto, le cose non vanno così, perché così *non possono andare*: «Ora l'anima mia è turbata: e che devo dire? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono giunto a quest'ora! “Padre glorifica il tuo nome» (*Gv* 12, 27). Nessun campo possibile di *libertas minor*, ma tutto è centrato su quella *libertas maior* che è *la stessa necessità* (cioè la verità). Era necessario che “quest'ora” giungesse. Negarlo significa svariare fra la supposizione di un Gesù mai esistito (Incarnazione negata), e un Gesù che muore di vecchiaia. La negazione più radicale dell'Evangelo! (Laddove le oscillazioni continue fra necessità e libertà minore sono continue – così anche nella Bibbia ebraica –: sintomatico segnale dell'intromissione inevitabile dell'isolamento nichilistico e della fede nel diventar altro, implicante necessariamente, in quanto tale, la contingenza, dunque quella forma di contingenza in cui consistono le libere decisioni).

Le Lettere di san Paolo sovrabbondano di riferimenti alla predestinazione, all'originario ed eterno disegno di Dio, in cui tutto è già da sempre anticipato. In particolare (trascurando tanti altri esempi possibili) la prima metà degli *Efesini* (la seconda le si contrappone, tutta dedicata alla paretesi, dunque ad esortare la volontà nel suo libero decidere – in tal modo disegnando un Intero di grande interesse proprio per l'antinomia radicale che vi si esprime) batte continuamente il tasto della *verità, che è eternità, che è necessità* (e come potrebbe essere altrimenti?). «Egli ci elesse in lui prima della creazione del mondo [...] predestinandoci ad essere suoi figli [...] secondo il benevolo disegno della sua volontà [...] per realizzarlo nella pienezza dei tempi [dalla potenza all'atto, “deterministicamente”] [...] In lui poi siamo stati scelti, essendo stati predestinati secondo il disegno di colui che tutto compie in conformità del suo volere [...] Infatti siete salvi per mezzo della fede: ciò non proviene da voi [per libera scelta], ma è dono di Dio; non dalle opere, perché nessuno se ne vanta.

---

<sup>150</sup> Allo scopo di salvaguardare il “libero arbitrio” dell'uomo e, in fine, la realtà dell'Inferno («inutile volerlo negare», scrive J. Ratzinger: *Escatologia, morte e vita eterna*, cit., p. 224: tante sono le volte in cui è citato da Gesù e dagli Apostoli), lo stesso Ratzinger è costretto ad affermare che «*non tutto* [corsivo ns.] in definitiva può essere presentato come un momento dei disegni di Dio» (*ibid.*, p. 226). Trovandosi in tal guisa nella condizione di chi afferma che Dio *non è Tutto* – e dunque... è nulla! (Tommaso se ne rende in qualche misura conto quando con evidente imbarazzo teoretico qualifica la creatura, già lo si è ricordato, come *prope nihil*: quasi nulla. Un concetto bastardo che servirebbe a salvare capra e cavoli – la creatura, per evidenza fenomenologica esiste, ma per evidenza logico-metafisica non può esistere –, non salvando in ultimo né l'uomo, dato che c'è Dio: l'Intero; né Dio, dato che c'è l'uomo, sostanziale centro autonomo e relativamente indipendente di decisioni imprevedibili – onde la volontà di Dio *non è fatta* dovunque, “in cielo e in terra”, altrimenti quella dell'uomo non sarebbe fatta in alcun luogo). Si dice: ma è Dio stesso ad “arretrare” ontologicamente (*kénosis*) per fare spazio all'uomo. Ebbene: è logicamente ammissibile (e Ratzinger mostra di tenere parecchio alla “logica”) che Dio, dunque *la verità*, distrugga in parte se stessa per far spazio all'errore? Da intendersi per di più a tal punto autonomo e indipendente (dalla verità – che non sarebbe dunque onnipresente!) da potersi procacciare – esso, realtà finita in quanto “libertà” umana – una pena infinita? La tesi di Ratzinger (e, certo, non solo sua) va rovesciata: inutile volerlo affermare: *cristianamente* – Origene l'aveva ben intuito, ma sant'Agostino gli si oppone (cfr. *De civitate Dei*, XXXI, 17-22) – l'inferno *non* esiste. (I numerosi passi del Nuovo Testamento citati da Ratzinger in merito – *op. cit.*, p. 224 – erano certo ben noti ad Origene, pure non lo disponevano ad abbandonare l'idea dell'Apocatastasi: è esigita dunque una rinnovata ermeneutica (senza uscire – almeno *temporaneamente* – dal cristianesimo ufficiale) *sulla base della logica!*

In realtà noi siamo sua opera, creati in Gesù Cristo [e la volontà di Dio è eternamente fatta in cielo e in terra, quindi ovunque, né c'è allora spazio per la “nostra”] [...] A me, il più piccolo di tutti i santi, è stata concessa questa grazia di evangelizzare ai gentili l'inscrutabile ricchezza del Cristo e di illustrare il piano salvifico, il mistero che Dio, creatore dell'universo, ha tenuto in sé nascosto nei secoli passati per svelare ora [...] la multiforme sapienza divina secondo il disegno eterno...» (1, 4-11; 2, 8-10; 3, 8-11). (Celeberrimo in merito il passo di *Romani* 8, 30: «Coloro che predeterminò, anche chiamò; quelli che chiamò, questi anche giustificò; quelli che poi giustificò, anche glorificò»: si rilevi tuttavia in questi, e altri passi, come ciò che è “necessità” per l'uomo sia sempre intesa come dipendente da una eterna “scelta” da parte di Dio, richiamando in ciò il concetto di “necessità ipotetica” del cristiano Leibniz: cfr. *POSTILLA* finale).

La “religione” dunque, come regno della necessità (per altro, s'è appena visto, spuria); la “morale”, come regno della contingenza (dualismo insostenibile). Né vale sfoderare il trito luogo comune, secondo il quale proprio nel “libero arbitrio” consisterebbe la nobiltà dell'uomo<sup>151</sup>. La testimonianza del destino è in grado di mostrare che la vera “nobiltà” dell'“uomo” sta in ben altro e che quella che è intesa come “libertà” è in verità alienazione e schiavitù: «La libertà [=contingenza ontologica ed etica] 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. Che non vuol dire che esso resti in attesa della schiavitù: anche la schiavitù è un modo della libertà»<sup>152</sup>

<sup>151</sup> Ad esempio, il teologo G. Colzani scrive che «la libertà umana è messa di fronte alla verità di Cristo e, perciò, al destino [di salvezza o dannazione] che le scelte personali conferiscono alla vita di ognuno», al punto che pare legittimo «ritenere che il giudizio di Cristo sia, in realtà, un nostro “autogiudizio”; la decisione e la separazione tra buoni e malvagi [cfr. *Mt* 25, 31-46] sono immanenti alla storia personale degli individui e non sopraggiungono autoritativamente dall'esterno» (*La vita eterna*, cit. pp. 78-9). Si tratta del solito, stanco e stucchevole *refrain* nel tentativo (radicalmente mancato) di giustificare l'Inferno, che sempre mette a disagio il teologo di turno, perché mal si sposa con l'infinita bontà di Dio. Infatti: su che base considerare colpevole (di una colpa infinita per giunta!) chi dice “no” a un contenuto *di fede* che, per conseguenza e *di suo*, non implica più il sì che il no? D'altra parte considerando che come ogni *sì* (delle buone pecore: cfr. *Mt*, cit.) ha il *no* come suo inevitabile retroscena, così ogni *no* (dei cattivi capri: *ibid.*) ha il *sì* come suo necessario correlativo. Pecore e capri *non essendo perciò separabili affatto!* A meno che non si esiga – come pare Gesù esiga – una fede *senza dubbio* (*qui non haesitaverit in corde suo salvus erit: Mc* 11, 23) – nel qual caso richiedendo *una fede che non esiste*. Sì che se è sulla base di questa fede impossibile che si afferma che *qui vero non crediderit condemnabitur* (*ibid.*, 16-16), allora è certissimo che l'Inferno non esiste. Ma anche tacendo di questo problema macroscopico, chi mai sceglierebbe *deliberatamente e con piena consapevolezza* la propria eterna infelicità? È chiaro che lo farebbe per pura ignoranza, ma allora... “Padre perdona loro perché non sanno quello che fanno”! Tutti salvi allora. (Aveva intuito bene Origine). (Ma poi, che senso ha sostenere che l'inferno è una «inaudita contraddizione»? *op cit.*, p. 142. Audita o inaudita una *contraddizione* – in questo caso rispetto al Dio dell'infinito Amore, che lascia campo all'eterna sede dell'Odio – è ciò il cui contenuto è *nulla*. Invece si vuole capra e cavoli: il contenuto impossibile, poiché contraddittorio, eppure esistente! Per non dire, si aggiunga infine, il seguente, inevitabile, paradossale e cioè che anche il più disgustoso ed esecrando peccatore, giudicato da Dio, si troverebbe dinanzi all'infinita verità, bontà e bellezza di quello – e, così sommamente illuminato e supremamente libero dall'errore e dalla cattiveria, al culmine della perfezione e beatitudine umana, sarà incomprendibilmente pronto, raggianti di verità e bontà, ad andarsene all'eterna dannazione: cfr. E. Severino, *A Cesare e a Dio*, Rizzoli, Milano 1983, cap. XIX).

<sup>152</sup> E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 19. «Come pura essenza della libertà, l'ente in quanto ente è un ἐπιμορφωτικόν rispetto all'essere e al niente, non solo nel senso [deterministico, necessario] che, essendo può liberarsi dall'essere, e, non essendo, può liberarsi dal niente, ma anche nel senso [contingente] che, essendo, sarebbe potuto rimanere un niente, invece di essere, e, non essendo, sarebbe potuto essere, invece di non essere» (*ibid.*, p. 67). In altro luogo (*Oltre l'uomo, oltre Dio*, Il melangolo, Genova 2002, pp. 52-3), Severino chiarisce che «il significato originario della libertà avvolge, comprende in sé, come caso particolare – sebbene di grande rilievo – anche il significato morale. Nel pensiero dell'Occidente la libertà dell'ente, intesa come liberazione, può essere una liberazione inevitabile o una liberazione non inevitabile, cioè una liberazione “libera”, “contingente”. Tra gli enti che sono liberi dall'essere e dal niente (liberi, liberantisi nell'originario senso ontologico) ci sono anche le decisioni umane e divine. Quando la liberazione è libera, contingente e non necessitata (non inevitabile), il divenire non è soltanto il venire a non essere (da parte degli enti) *dopo* essere stati, e il venire a essere, *dopo* non essere stati; ma è, anche, il loro (esser venuti a) essere, avendo avuto la possibilità di non essere, e il loro (esser venuti a) non essere, avendo avuto la possibilità di essere. Se ci fosse soltanto il

Inutile inseguire san Paolo in tutte le formidabili oscillazioni che attraversano il suo Epistolario, rendendolo teatro di un Eterno malato sì, ma, nella malattia, avvistato con potenza ineguagliata.

Il tema *religioso* (o teologico) della “necessità” è facilmente reperibile anche negli *Atti degli apostoli*. Sia sufficiente un paio di esempi. Un discorso di Pietro incomincia così: «Fratelli, era necessario (ἔδει) che si adempisse ciò che nella Scrittura fu predetto (προεῖπε) dallo Spirito Santo...» (1, 16); e prosegue evocando la figura di Gesù, il quale «secondo il prestabilito disegno (τοῦτον ὀρισμένη βουλή) e la prescienza di Dio (προγνώσει τοῦ θεοῦ), fu consegnato a voi...» (2, 23).

L'*Apocalisse* esclude poi nel modo più tassativo qualsivoglia intrusione di contingenza, in quanto profezia escatologica *vera*, dunque *necessaria*: definitiva negazione della totalità della negazione della verità: fine della storia (del mondo). «*Ego sum Alpha et Omega, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens*» (1, 8); «*Ego sum Alpha et Omega, principium et finis*» (21, 6); «*Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus, principium et finis*» (22, 13).

Dio – che è verità – è dalla parte della necessità, se l'uomo fosse da quella della contingenza, significherebbe, ammettendo con altrettanta verità questa sfera, minare alla radice la divinità di Dio, predisponendone – e anzi così già ottenendone – la morte.

#### 4. L'ANTINOMIA DI TEMPO ED ETERNITÀ

Tutte le aporie riguardanti la situazione dei defunti fra lo “stadio intermedio” e la Parusia finale sono derivate dall'Aporia originaria – dall'originaria contraddizione – consistente nella positiva coesistenza di eternità e tempo (cfr. note 56 e 57), e cioè nel loro impossibile *et-et*, essendo appunto contraddittori (non diversamente da Dio e mondo: *aut-aut*).

Ad esempio: la resurrezione apre, *dopo* il tempo, al senza-tempo, all'eterno. Si affollano allora le domande: «È logicamente possibile collocare l'uomo, il quale ha vissuto il periodo determinante della sua esistenza *nel tempo*, nella struttura della pura atemporalità? Può, pertanto, un'eternità che ha inizio essere eternità? Non è, qualcosa che ha un inizio, necessariamente non eterno, temporale? Ma come negare, che la resurrezione dell'uomo ha un inizio, cioè che avviene *dopo* [=il tempo è vero] la sua morte? Se lo negassimo, la logica [il principio di identità/non contraddizione!] ci costringerebbe [=è vero l'eterno, il senza tempo] a concepire l'uomo come già risorto nell'ambito dell'eternità che non ha inizio...»<sup>153</sup>.

Aporie insolubili (cfr. note 56 e 57) sinché non ci si avvede che è la loro comune premessa a suscitarle: se infatti il tempo – *in quanto ritmo dell'uscire e tornare nel nulla* (e non in quanto apparire e scomparire *degli eterni*, perciò “tempo” essenzialmente solidale con l'eternità, non suo irriducibile nemico) – ha verità (e quale “sapienza” non gliela riconosce?), allora è inevitabile che, correlativamente, abbiano verità il *prima* e il *dopo*. E la domanda “cosa faceva Dio *prima* di creare il mondo?” non è così sciocca come credeva Agostino: dal punto di vista del tempo, che è pur vero (per Agostino e per tutti), è ben legittima; oppure, sempre dallo stesso punto di vista, la tesi “l'Apocalisse viene *dopo* il mondo” è corretta. Se invece, come insieme si vuole, ha verità il senza-tempo (l'eterno), allora *prima* e *dopo* sono illusioni e falsità e la domanda e l'asserto citati si rivelano scorretti. Ma poiché si ritiene che sia *tanto vero l'eterno, quanto il tempo* – il cristianesimo vede anzi l'Eterno

---

primo di questi due tratti del divenire, il divenire sarebbe necessitato (come nel determinismo). Nel pensiero dell'Occidente la libertà morale è, in modo fondamentale (ma non esclusivo), “libero arbitrio”, quando essa è la situazione in cui o quell'essente che è una scelta viene a essere, avendo avuto la possibilità di rimanere nulla, oppure rimane nulla avendo avuto peraltro la possibilità di essere. Se in questa situazione consiste il *liberum arbitrium*, la libertà morale è una forma del senso ontologico della libertà e quindi appartiene anch'essa all'essenza del nichilismo»

<sup>153</sup> J. Ratzinger, *Escatologia morte e vita eterna*, cit., p. 124

stesso come *fonte, scaturigine* del tempo: Dio crea il mondo (*cioè si suicida!*) –, allora *il prima e il dopo* sono veri e insieme non veri; falsi e non falsi *sub eodem*. (Ma così la “logica”, contro gli intenti di Ratzinger – che non intende abbandonarsi a un mero *credo quia absurdum* – va proprio a rotoli: impossibile concepire «l’eternità come origine del tempo e suo fine»,<sup>154</sup> salvo che non si riconosca il tempo nichilistico come concetto alienato del ritmo dell’apparire e scomparire dello stesso eterno). Ha scritto E. Severino: «Producendo o creando il mondo – cioè il divenire – il Dio eterno fa esistere l’impossibile (cioè il nulla reso essere, l’entificazione del nulla [del passato e del futuro]), e ciò significa che questo far esistere è impossibile. L’eterno non può essere produttore o creatore del divenire»<sup>155</sup>.

Con altre parole: Ratzinger scrive che il motivo (logico!) principale per escludere che la resurrezione avvenga al momento della morte individuale consiste in ciò: «un’eternità che ha un inizio non è eternità; di conseguenza chi è vissuto e chi muore in un determinato tempo non può semplicemente passare dalla costituzione “tempo” alla costituzione “eternità”, all’atemporalità»<sup>156</sup>. Giusto, ma che dire allora dell’Apocalisse? E del Giudizio universale e della resurrezione di tutti i morti? Non sono forse eventi che “accadono” *dopo* la storia del mondo? Come negarlo? Impossibile. Si tratta, del resto, *mutatis mutandis*, dello “stesso” *Diallelo* (circolo vizioso) – da noi più volte rilevato –, in cui incorre anche la “logica” di Hegel: l’Idea (eterna) potrebbe mai costituirsi come Spirito (eterno) senza il *tempo* storico? L’Essenziale senza l’accidentale? L’universale senza l’individuale? Onde anche l’inessenziale a guardar bene si rivela essenziale! (In tal senso, fa bene Ratzinger a richiamare che «nella creazione di Dio non esiste una parte [si pensi al corpo] che sia di minor pregio»<sup>157</sup>; Dio è fedele «verso l’intero suo creato»<sup>158</sup>). Ma anche, hegelianamente, non lo è affatto. Lo è e, *insieme*, non lo è: la stessa contraddizione derivata dalla coesistenza di eternità e tempo. La “verità” riconosciuta a entrambi importa infatti, in chiave cristiana, che, ad es., l’Apocalisse non accada *nel* tempo, eppure venga *dopo* la storia del mondo; e, in chiave hegeliana, che lo Spirito sia eterno (la verità è eterna), avendo tuttavia bisogno, per esser tale, di tempo<sup>159</sup>.

Insomma: “eterno e tempo” = “Dio e mondo”: sfere contraddittorie fra loro, perciò incompatibili (così “Dio e uomo”: sia fatta la Tua volontà come in cielo così in terra, dunque *dovunque*, ma poi c’è anche la *mia*...!). Da cui il concetto cristiano di creatura come “quasi nulla”. Come a dire: stante l’Infinito Tutto alle loro spalle, non dovrebbero esistere, benché evidentemente ci siano: dunque *nulla e insieme qualcosa*: “quasi nulla”.

E dunque: o tutto è eterno, o tutto è tempo-caso (tranne *il* Tempo-Caso) e, fra gli estremi, costituiti, da una parte, dalla testimonianza del destino (“Severino”, per semplificare) e, dall’altra, dalla somma

<sup>154</sup> K. Barth, *L’Epistola ai Romani*, cit., p. 397.

<sup>155</sup> *Il tramonto della politica*, cit., p. 271.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>158</sup> *Ivi.*

<sup>159</sup> In Hegel infatti la Filosofia non semplicemente “appare” nel tempo, ma nel tempo si costituisce come tale (=come spirito assoluto): «...lo sviluppo spirituale nel suo insieme cade nel tempo; il pensiero, il principio di un’epoca, è l’unico spirito che tutto pervade [...] Il pensiero è essenzialmente risultato, esso dev’essere prodotto e il produrre [...] cade nel tempo [...] L’unità dei due aspetti [le eterne categorie e il tempo, che dovrebbe essere mera exteriorità, ma senza il quale quelle resterebbero ferme al rango della pura Idea] è il punto fondamentale [e contraddittorio!] [...] ci muoviamo su un piano storico e dobbiamo cogliere le figure come esse si susseguono nel tempo, come appaiono in modo accidentale, tuttavia dobbiamo anche mettere in rilievo la necessità del modo in cui scaturiscono l’una dall’altra [caso e necessità: gli incompatibili] [...] Si tratta di uno sviluppo nel tempo, ma che si svolge secondo la necessità interna propria del concetto libero [...] Il punto di vista odierno è il risultato dell’intero corso e dell’intero lavoro [del Concetto – che è dire della filosofia], e riassume in se stesso uno svolgimento di circa duemilatrecento anni: questo è quanto lo spirito del mondo nella sua coscienza pensante ha squadernato dinanzi a se stesso. Non dobbiamo meravigliarci della sua lentezza. Il sapiente spirito universale [che non ha tempo] ha tempo, non ha i francesi dietro le spalle» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 14-6 e 57-8)

triade del sottosuolo filosofico-nichilistico del nostro tempo (Leopardi, Nietzsche e Gentile) corrono tutti medi (in se stessi autocontraddittori: con un piede di qua e uno di là; ad esempio, s'è appena visto, Hegel), fra cui, massimo (per la ragione detta), il cristianesimo. Ove se, in tal panorama speculativo, cristianesimo e Tecnica (fondata sul citato "sottosuolo") costituiscono i *contrari* all'interno dello stesso genere (consistente nel modo di intendere il "divenire" come "diventar altro"; consistente cioè nel "mondo"), "Severino" (per semplificare) e tutto il restante (dunque cristianesimo, Tecnica e l'estrema ricchezza dei punti intermedi fra i due) costituiscono i contraddittori: il destino e il nichilismo, cioè, di qui questo è momento dialettico di quello, negazione della verità in quanto *astratta*, non *simpliciter*<sup>160</sup>. (Ove il nesso *dialettico* è possibile non già in relazione all'errore che è nulla, ma all'*errare* che è positività, essere: come tale incluso nel Tutto dell'essente e però *contrario* della verità: i contraddittori non potendo "far" dialettica: cfr. cap. VI, note 87 e 88).

L'eternità di Dio – volendo cioè tenerlo fermo – non "avvolge" il tempo, ma lo annulla originariamente. Inevitabile (a meno che, volendo tener fermo il tempo, non si sia costretti a dire l'opposto). Ma *se* si tien fermo Dio, allora io sono *già da sempre* salvo e risorto. *Anzi no!*, "risorto", no. Giacché la resurrezione, implicando il diventar nulla, implica il tempo (vero, reale ritmo di creazione e annientamento: il concetto errato di "tempo"). E saremmo daccapo! Dunque già da sempre tutto intero salvo in Dio. *Ma non siamo così già approdati, in qualche modo, al destino?* I tre passi paolini tra qualche capoverso citati sono la fessura fondamentale da cui trapela tutto ciò. Il massimo punto di vicinanza al destino, diremmo, da parte del cristianesimo.

Esemplare in merito la pagina 169 di *Storia, Gioia*, (cit.), in cui, alla luce dell'evidente divenire non già come incominciare ad essere, ma *ad apparire* da parte di ciò che eternamente appartiene alla totalità infinita degli eterni (=di "Dio"), in merito alla sopportazione del dolore universale ("venerdì santo"), si rileva che si tratta di «un eterno che da sempre e eternamente appartiene alla totalità degli essenti che appare nell'apparire infinito, e che quindi nel "venerdì santo" non incomincia a essere, ma in ogni cerchio incomincia ad apparire. Già da sempre, nel proprio inconscio (ossia nell'apparire infinito) ogni Io del destino patisce tale dolore e già ora le tracce di questo patimento sono presenti in ognuno degli essenti di ogni cerchio». Analogamente la pagina 159 de *Il mio ricordo degli eterni* (cit.): «Io, come apparire del destino, ero già da sempre dispiegato quando io, come esser "uomo", sono sopraggiunto».

Ratzinger non intende forse rispettare «la logica»<sup>161</sup>? – ebbene, rispetti allora il destino! Che pure oscuramente intuisce quando scrive: «gli uomini formano un unico organismo e quindi il destino del tutto è il destino personale di ogni singolo. Benché nella morte, col concludersi della sua attività terrena, la vita dell'uomo sia decisa in quanto egli viene ora giudicato e si compie il suo destino, tuttavia il suo posto definitivo potrà essergli assegnato allorquando tutto l'organismo sarà perfezionato e l'intera storia sarà vissuta e sofferta fino in fondo»<sup>162</sup>: grande presagio. Né – diciamo – la Gioia può concretamente sopraggiungere (per i santi, per Abramo, per Cristo stesso!) se il mondo ancora sussiste e con esso il dolore, l'errore e il peccato: «Abramo – scrive Ratzinger – sta tuttora aspettando di ottenere la perfezione. Stanno aspettando pure Isacco e Giacobbe e tutti i Profeti, attendono noi per ottenere insieme con noi la perfetta beatitudine»<sup>163</sup>. Un altro formidabile presagio del destino, se si pensa all'"attesa oggettiva" – della durata di un "istante" –, da parte dei "morti", dell'irruzione del primo infinito apparire del Tutto infinito, secondo la testimonianza del destino.

<sup>160</sup> Destinata alla propria negazione non è cioè la verità in quanto Apparire infinito e concreto del Tutto, che sarebbe assurdo, bensì la verità in quanto costituita dallo sfondo *vuoto* degli infiniti cerchi d'origine, dunque in quanto verità *finita*: «quella forma della *non verità* in cui consiste la contraddizione C» (E. Severino, *La Gloria*, p. 507).

<sup>161</sup> J. Ratzinger, *Escatologia morte e vita eterna*, cit., p. 190.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 195.

Ancora: se si riconosce verità al concetto nichilistico di “tempo” – e il cristianesimo gliela riconosce come ogni altra “sapienza” (occidentale, ma anche orientale – in cui il tempo sarà pur “illusione”, ma l’illusione, *come uscire e tornare nel nulla*, si realizza davvero: così Parmenide, in cui, inevitabilmente, non solo l’essere, ma anche l’illusione è), allora dal punto di vista della verità del tempo (= del mondo) l’eternità ha eccome un inizio e dunque non è eternità. Reciprocamente, dal punto di vista della verità dell’eternità (=di Dio) siamo tutti già da sempre salvati o perduti in cielo o all’inferno che sia e il tempo è falso e non si realizza mai, neppure come contenuto illusorio in quanto vero ritmo dell’uscire e tornare nel nulla.

In qualche modo, Ratzinger si avvede che eternità e tempo si escludono vicendevolmente: che eternità (Dio) e tempo (mondo, uomo) sono *contraddittori*, come tali radicalmente alternativi l’uno rispetto all’altro. (La mente corre al contrasto fra Eleati e Protagora: vera la logica o l’esperienza? Dal punto di vista della prima, l’esperienza è falsa; ma perché non capovolgere la questione e dichiarare falsa la logica, stante che *anche* l’esperienza è ritenuta innegabile, dunque vera?). La stessa antinomia che è presente nel “mistero” (contraddizione!) divino-umano di Cristo, onde, in lui, Dio agisce come Dio e, *insieme*, come uomo: l’assurdo!

Ecco i passi paolini anticipati sopra, da porre in connessione con quanto detto: si tratta della risposta (del tutto implicita) alle aporie citate, tutte fondate sulla fantastica coesistenza di eternità e tempo, intesi entrambi veri.

Alla luce del destino, *2Cor 5, 1* – «Sappiamo infatti che quando si smonterà la tenda di questa abitazione terrena, riceveremo una dimora da Dio, abitazione eterna nei cieli, non costruita da mani di uomo» – non semplicemente «potrebbe», come scrive Ratzinger<sup>164</sup>, ma necessariamente *deve* «indurci a trarre la conclusione che, secondo Paolo, il nostro corpo futuro sia già preparato, che, per così dire, nel Corpo di Cristo sia già approntato il nostro corpo di resurrezione»<sup>165</sup>. Necessariamente, diciamo, se non si gioca di immaginazione, finendo per trascinare Dio stesso nel tempo. Un profondo pensiero che, giustamente secondo Ratzinger, sembra trovare conferma in *Ef 2, 6*, «dove la resurrezione e l’ascesa al cielo del cristiano sono descritte come già avvenute»<sup>166</sup>, e noi siamo già «resuscitati e insediati nella sommità dei cieli in Gesù Cristo». E prosegue rilevando che nella medesima direzione indica pure *Col 3, 1-3*: «Se dunque siete risorti col Cristo, cercate le cose di lassù dove è il Cristo, assiso, alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra: voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio». Scrive Ratzinger: «qui l’esortazione rivolta ai fedeli a cercare le cose di lassù è motivata con l’affermazione che ormai la loro vera vita è nascosta con Cristo in Dio, per cui in realtà essi sono già morti per questa vita terrena, che per loro è già passata. La loro vera vita è al di fuori di loro, per cui il cristiano vive “ex-centric”, sapendo di vivere la sua vera vita fuori di se stesso»<sup>167</sup>. In ciò, diciamo, perdendo senz’altro di vista – e sempre per l’intersezione malata del nichilistico tempo-divenire e perciò del *nostro* agire nel mondo – che se *e poiché* la nostra vita è già da sempre compiuta in Dio, allora l’apparire attuale non riguarda il *compiersela* – il nostro fare: far diventar altro –, ma l’*apparire* dei tratti eterni di essa – con buona pace di ogni esortazione, moralità e “libero arbitrio”, che tanto spazio hanno anche in san Paolo (il che non significa certo dar via libera – che sarebbe l’errore uguale e contrario – all’immoralità).

Ratzinger si rammarica invece che i testi paolini citati non siano «sufficientemente univoci per poterne trarre affermazioni suppletive»<sup>168</sup>. Ma: 1. anzitutto si tratta comunque di affermazioni di fede, cui appartiene intrinsecamente il dubbio: il No come retroscena inevitabile per ogni Sì (la “verità”

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>165</sup> *Ivi.*

<sup>166</sup> *Ivi.*

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>168</sup> *Ivi.*



del cristiano è l'agnosticismo – e dell'agnosticismo l'ateismo!); 2. Senza il destino, in cui è rimossa e oltrepassata l'alienazione del diventar altro, i testi restano dunque campati in aria e anzi errati nel loro contraddire la base greca; mentre, *gustati nel* (=alla luce del) *destino*, essi appaiono *veri* (e san Paolo, anziché il “disangelista” duramente criticato da Vannini, colui che – entro la fede e su basi nichilistiche greche – organizza e struttura il grande contenuto cristiano ai più alti livelli possibili di coerenza rispetto al destino – e perciò, correlativamente, di incoerenza rispetto alle premesse ontologiche presupposte).

Presso la teologia cristiana emerge anche, ben giustamente (e anche in questo caso la relazione al destino è stretta), l'angoscia non già che Dio non sia, ma che, all'opposto, il *lumen Glorìae*, trasfigurante e divinizzante il risorto, al di là di tutte le contraddizioni del mondo e della sua storia, costituisca un venir meno della propria identità: misera che sia, pur sempre avvertita come la “nostra”, noi stessi. Scrive allora G. Colzani: «Lungi dal costituire una perdita del proprio “io”, la beatitudine sarà la sua più alta realizzazione e lo sarà per sempre<sup>169</sup>; l'eternità, infatti, è insita nella partecipazione del beato alla vita del suo Signore. In quanto accolta e partecipata, l'eternità che contrassegna la vita beata non cancella la differenza ontologica che separa il beato da Dio ma, piuttosto, la esprime e la proclama»<sup>170</sup>. Una “differenza ontologica” fra il beato e Dio, che il destino conferma, una volta tramontato l'isolamento, fra l'apparire finito del destino – in cui dunque appare l'Infinito stesso, ma sempre, e cioè all'infinito, secondo *una certa modalità* determinata (dunque in forma finita, non potendo l'Apparire infinito apparire, in quanto tale, nel finito) – e l'Apparire infinito del Tutto, secondo un “dinamismo” in cui consiste l'infinito cammino della Gloria di ogni cerchio in seno al sempre più ampio apparire della Gioia (di “Dio”).

In questo senso, stavamo anticipando,

può accadere che l'io empirico [...] si angosci di fronte all'eterno e all'immenso che l'uomo mostra di essere nel destino e come destino [...] Nell'io empirico che crede di capire e condividere il destino, l'angoscia è di vedersi destinato a qualcosa di infinitamente più alto di ogni Dio e di credersi incapace di reggere questo peso. Ma questo io può così angosciarsi perché la sua incapacità di capire il destino include l'incapacità di capire che non è lui ad essere quell'immenso e ad esser destinato a mostrarsi tale, ma è il mio e l'altrui esser Io del destino, il quale vede che la volontà e quindi ogni forma di dolore e di angoscia appartengono alla terra isolata – destinata al tramonto e ad esser peraltro eternamente conservata nel suo essere oltrepassata<sup>171</sup>

Il nostro esser “uomo”, essendo essenzialmente *volontà* (“vivere” significa voler vivere e “volontà” è sempre volontà di potenza, voler far diventar altro), rendendosi conto che l'irruzione della terra che

---

<sup>169</sup> Si rilevi l'uso reiterato del futuro, a intendere che l'eternità, del tutto assurdamente, *incomincerà*. Per di più – così la contraddizione di un eterno *nel* tempo si raddoppia – si presuppone che il nesso necessario fra eternità ed esistenza (essere) abbia a cominciare: ma un nesso necessario, come tale *non* incomincia, è eterno (se incominciasse *non* sarebbe necessario).

<sup>170</sup> *La vita eterna...*, cit., p. 137.

<sup>171</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 139. «Ascoltando il linguaggio che testimonia il destino, l'io della volontà che appartiene alla terra del cerchio originario – ossia il “mio esser io”, che peraltro è il portatore di quel linguaggio; e si sente vicino alla morte – *prova gioia* venendo a sapere che l'istante della morte è l'imminenza della Gloria della Gioia. Lo viene a sapere non da sé, ma da ciò che il suo dire indica, cioè il destino – e il suo stesso voler dire non può essere un suo “prodotto”, ma è destinato ad accadere. E anche questo il mio io “sa”. Ma questa gioia provata è un equivoco (e tuttavia è provata). Un equivoco in molti sensi. Non tanto perché quella gioia provata da un io della volontà non è la Gioia che è la stessa totalità infinita degli essenti (nemmeno il mio io compie infatti questa confusione), ma, innanzitutto perché il “sapere” posseduto da un io è una fede, e se si crede (cioè si ha fede) che il contenuto saputo nella fede sia lo stesso nel caso in cui esso sia saputo anche nel destino della verità, questo credere è una contraddizione, perché tale contenuto non è lo stesso, ma diverso» (*ibid.*, pp. 439-40). «Ma il mio esser io non solo ha fede di trasformare la terra [...], ma crede anche di saper testimoniare il destino e di capirlo e gioirne, e a volte temerlo. In tal modo il destino è un voluto, un “amato”, ossia è incluso nella terra isolata; quindi non è il destino – nemmeno quando il mio io ne gioisce, credendo di sapere che l'imminenza della morte è l'imminenza della Gioia» (*ibid.*, p. 461).

salva importa il tramonto di ogni forma di volontà, non può non temere in ciò il non continuare più della propria esistenza (che pur teme, come sede del dolore e della morte).

D'altra parte, «non si tratta di assicurare il mortale, ma di mostrare la verità del destino [...] Il bisogno di assicurazione sta al centro dell'errare estremo»<sup>172</sup>. Laddove la verità del destino mostra che la nostalgia dell'"umano" (nel timore di perderlo per sempre), non ha luogo, «perché tutto ciò che l'"uomo" (e ogni essente) può essere è eternamente ed è appunto destinato a sopraggiungere e ad apparire in ogni cerchio [...] E la totalità dell'"umano" è infinita, perché infiniti sono i cerchi del destino»<sup>173</sup>. E tuttavia essa non è che un "punto".

"Punto" significa che l'infinita totalità dell'"umano" è una delle infinite parti dell'insieme in cui la terra che salva consiste [...] La dimensione oltrepassante è infinita, e la dimensione oltrepassata, in quanto parte, è, per quanto infinita, una delle infinite parti dell'infinita dimensione oltrepassante. Le cose della terra isolata formano la dimensione del patimento: è necessario *haec pati in gloria* (in, e non: *et ita intrare in gloriam*, Lc 24, 25-26) – l'avvento della terra che salva essendo l'inizio della Gloria della terra. Ma le cose patite nella Gloria, sono, appunto, un punto rispetto ad essa<sup>174</sup>

Ancora:

In quanto rinchiuso nella solitudine della terra, il mortale non può capire il destino della verità: non ne può essere la manifestazione [...] Tuttavia egli può restare atterrito, quando vi si imbatte, dall'*immagine* di un oltrepassamento della volontà, e dunque del piacere e dello stesso dolore. Non voler più, non soffrire e non goder più, gli sembra, è morire, cioè perdere questa nostra terra che, nonostante i suoi orrori, può a volte apparire come la nostra *bella* terra. Il volere, dice il destino, non ottiene. Ma il mortale brama proprio questo, che nello sguardo del destino è un "non ottenere"; brama questo gioco ambiguo di piacere e dolore, che rende desiderabile la vita<sup>175</sup>

E a chi chiedesse: ma *perché* il destino? bisognerebbe rispondere che è perché il "luogo" in cui consiste il *destino* originariamente appare, «che si può chiedere ogni perché; e non è perché si risponde a certi perché che si può giungere in tale luogo. In esso non si giunge, perché la strada che vi conducesse ne sarebbe al di fuori, ne sarebbe cioè la negazione; e la negazione della verità non può condurre alla verità»<sup>176</sup>. Giacché «il punto di partenza non può essere il chiedere, ma il *destino*, cioè il sapere originario che fonda ogni domanda. Per quanto profonda, nessuna domanda può andare più a fondo di quel sapere»<sup>177</sup>. Neppure la fin troppo celebrata domanda, erroneamente ritenuta "filosofica" per eccellenza (da Leibniz a Schelling a Heidegger), che suona: *perché l'essere e non piuttosto il nulla?* Una domanda tutt'altro che *originaria* (né metafisicamente profonda), presupponendo essa da un lato l'assurdo stesso e cioè che *l'essere sarebbe potuto non essere* e dall'altro non rendendosi conto che *il niente non è*.

---

<sup>172</sup> E. Severino, *Dike*, cit., p. 363.

<sup>173</sup> *Ivi*.

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 363-4.

<sup>175</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 365. D'altra parte, «chi è angosciato? Chi teme? E dunque: chi prova dolore per la necessità che si faccia esperienza del dolore altrui? Il dolore e il piacere che appaiono nella volontà interpretante sono essenzialmente legati alla volontà che vuole far diventar altro le cose della terra. Chi si angoschia, chi teme e chi soffre non può esser dunque l'io del destino: è l'io dell'individuo, che si fonda sull'io della volontà interpretante e dell'isolamento della terra» (*ibid.*, p. 280)

<sup>176</sup> E. Severino, *Dispute sulla verità*, cit., p. 92. In questo senso, va detto che il destino, cioè «la struttura originaria non risponde ad alcuna domanda: essa è il fondamento di ogni domanda» (*ibid.*, pp. 181-2).

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 84.

E a chi dicesse: «E se tutto fosse diverso?»<sup>178</sup>. Il tutto non potrebbe infatti «essere totalmente diverso da *qualsiasi* interpretazione, categoria o significato che si intendano affermare»<sup>179</sup>?

Anche se la domanda non esibisce il proprio fondamento, essa intende pur «indicare una “possibilità”, ossia intende che tale possibilità sia *significante*»<sup>180</sup>.

Ora, se tale possibilità si presentasse come incontraddittoria sarebbe conforme al destino, se invece come *espressione* (=volontà dell’esistenza) del contraddittorio stesso (non essendo necessario esser convinti di tutto quello che si dice: Aristotele), non potrebbe comunque presentarsi (essa espressione, non il suo contenuto che è nulla) se non come sé e non altro (il contraddirsi è contraddirsi e non non-contraddirsi), dunque daccapo risolvendosi in autonegazione.

«Se invece essa intende affermare che il proprio contenuto è l’assolutamente insignificante, allora [...] essa non è una domanda, ma è l’apparire del significato “nulla”»<sup>181</sup> – dunque dell’aporia in cui esso consiste (definitivamente risolta ne *La struttura originaria*, IV).

«Se intende essere *significante*, è necessario che essa neghi l’identità tra il proprio significare [...] e il significare che è espresso dalla affermazione che “Nulla è diverso da come Tutto appare nello sguardo del destino”. Ma se nega tale identità, tale domanda [negando il suo esser altro] è affermazione dell’esser sé del significare in cui essa consiste»<sup>182</sup>.

E infine: «Il diverso dal destino è il diverso. È l’esser se stesso da parte di un certo significato (il “diverso”). Ma il destino è appunto l’apparire della necessità dell’esser se stesso da parte di ogni essente, cioè di ogni significato. Anche il diverso dal destino appare cioè secondo l’esser sé della cui necessità il destino è l’apparire. L’assolutamente altro dal destino è cioè una contraddizione, una autonegantesi negazione del destino»<sup>183</sup>. (Non dovremo dunque rilevare che questo supposto “diverso” non è poi tanto diverso, sì anzi molto, ma “molto” *identico*, visto che vuol restare ben

---

<sup>178</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 467. (La domanda – come ogni altra domanda autentica e radicale – se la pone anzitutto il destino, dubitando di sé e così verificando in concreto la propria indubitabilità. In generale: un’obiezione al destino, nella misura in cui è identica a sé e altro dal suo altro – essa che intende esser altro dal destino – si risolve in immediata autonegazione).

<sup>179</sup> *Ivi*.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>182</sup> *Ivi*.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 471. Chiede Barth: «Posso parlare in modo tale che ogni mia parola non debba essere negata dalla parola successiva?» (*L’Epistola ai Romani*, cit., p. 242). Senza cioè procedere «in tutto e per tutto in una infinita equivocità» (*ibid.*, p. 293)? E cioè scongiurando il fallimento insuperabile del parlare di Dio, onde non «la Chiesa di Giacobbe», ma «la Chiesa di Esaù è la sola possibile» (*ibid.*, p. 323)? Barth lo esclude tassativamente, ritenendo che la contraddizione fra le due Chiese – la visibile-falsa e l’invisibile-vera –, insuperabile in questo mondo, solo «in Dio è eternamente superata» (*ibid.*, p. 330). Scrive Barth: “noi parliamo, ma soltanto il fatto che le nostre parole dicono quello che *noi non* possiamo dire distingue le nostre parole dalle vane ciance” (*ibid.*, p. 298). Al di fuori del destino (che pur preme sulle sue parole e in qualche modo ne trapela), Barth non può scorgere la differenza fra contraddizione normale, il cui contenuto è non-verità *simpliciter* (dunque nulla) e la contraddizione del destino: la contraddizione C, in cui consiste la verità stessa: la testimonianza dell’Incontrovertibile (cfr. *Oltrepassare*, cit., p. 133), sia pur *astrattamente* posto – e, in questo senso (ma solo in questo senso) non vero. Un “parlare” – la testimonianza del destino, appunto –, le cui parole sono dunque sì “negate” dalle successive, ma solo in quanto progressivamente concretate (non cioè negate *senz’altro*, onde si debba sempre ricominciare daccapo secondo una riedizione della fatica di Sisifo). Non un mero dir sempre meramente *altro*, ma *un dire sempre meglio lo stesso*. Secondo un processo comunque *finito*, giacché l’isolamento dal destino – implicante, come tale, il dolore, la morte, la volontà e dunque quella forma di volontà che è il linguaggio – è destinato al tramonto. E dunque, solo nell’orizzonte del destino posso parlare senza che ogni mia parola sia *simpliciter* negata dalla successiva – ma anzi confermata sulla via del proprio concretamento (=dell’oltrepassamento della propria astrattezza). “Il linguaggio che testimonia il destino è, insieme, non verità e verità [...] È negazione della verità del destino perché è volontà [...] Ma insieme [...] è la verità del destino perché la negazione di quel che dice è autonegazione [...] È verità non perché è linguaggio ma perché è il linguaggio la cui negazione è autonegazione; è non verità non perché è linguaggio la cui negazione è autonegazione, ma perché è linguaggio” (E. Severino, *La morte e la terra*, p. 140). Cfr. cap. III, nota 45.

attaccato a se stesso – e dunque al principio di non contraddizione –, e *non* vuol essere *anche altro*, cioè non vuol essere il destino – e, dunque, tirate le somme, *non* si permette di essere davvero “diverso”?<sup>184</sup>).

Il destino è l'autentico “Tutto-avvolgente”, cui, sin dalle origini, la filosofia tenta, fallendo, di volgersi: dall' *ápeiron* di Anassimandro all' *Umgreifende* di Jaspers (si pensi anche al *Nirvana* e al *Tao*, di induismo-buddhismo e del taoismo). (Un “abbraccio” eterno il suo, che non stritola o divora via via gli enti particolari: un “Dio” che non vive del morire altrui e cioè delle proprie stesse individuazioni: non affatto cioè un “Dio” assassino e cannibale, *carnefice della propria famiglia, de' propri figliuoli, e, per dir così, del suo stesso sangue e delle sue viscere* – ma un “Dio”, se vogliamo ancora utilizzare questo termine logoro, derivante dall'Errore, *che vede in ciò che fonda il proprio stesso fondamento*. Né ha qui campo un circolo vizioso, giacché i “due” sono *lo stesso*, fondamento di sé: che non significa però *causa sui*).

Immerso nella follia del diventar altro, dunque dell'*esortazione* a diventar altro («Spogliatevi dell'uomo vecchio [...] Rivestitevi dell'uomo nuovo...»: *Ef*4, 22), Paolo avverte potentemente, nella fede, questo “abbraccio” di salvezza: «Siate sempre lieti» (*ITs* 5, 16) – ma «la tristezza secondo Dio porta a salvezza» (*2Cor*, 10); «Pregate senza interruzione. Rendete grazie in ogni cosa» (*ITs*, 17-18). Come a dire, in qualsiasi situazione l'autenticità del “vivere” consiste (“consista”, incita Paolo) nell'esser incessantemente rivolti a “Dio”: «Sia dunque che mangiate, sia che beviate o qualsiasi cosa facciate, fate tutto per gloria di Dio» (*ICor*10, 21). Giacché la Gloria è Sua: «*Chi si gloria si glori nel Signore*» (*2Cor* 10, 17).

Perché poi render grazia per ogni cosa, se non perché in ogni cosa che accade si incontra se stessi “in Dio”? (Il che infine significa, per il destino: se stessi, all'infinito, *in Sé!*).

Incontrando se stesso in tutto ciò che accade [...], l'io del destino sperimenta il dolore e l'angoscia che ne conseguono; e vede in questa e in ogni altra forma dell'affettività la conseguenza inevitabile dell'errare in cui l'io dell'individuo consiste. Sa che tutto ciò che gli accade (ossia che appare, entrando nel cerchio finito dell'apparire) è quello che è solo in quanto gli è identico; e sa che l'angoscia dell'individuo di fronte alla vita è dovuta, da un lato, alla prevaricazione, nella solitudine della terra dove l'individuo resta evocato, del linguaggio che testimonia la terra isolata, e, dall'altro, dall'assenza del linguaggio che testimonia il destino della verità e della terra – ossia testimonia lo stesso Io del destino.

E tuttavia l'io del destino sperimenta il dolore. Tale sperimentazione non è un evento la cui comprensione richieda l'intervento delle scienze fisiologiche e psicologiche: sperimentare il dolore è, nel suo significato originario, lo stesso *apparire* del dolore nel cerchio finito del destino, dove il dolore appare per lo più in quel luogo che è l'io dell'individuo e che unisce in sé, in modi via via diversamente concepiti, l'“anima” e il “corpo”. L'io del destino sperimenta il dolore dell'io dell'individuo, ossia il dolore in cui questo io si sente radicalmente estraniato da sé. L'io del destino vede la non verità di questo sentirsi estraniati, ma, appunto, ne è l'apparire, ossia lo sperimenta, e, in questo senso, “prova” il dolore in cui quel sentire consiste<sup>185</sup>

#### POSTILLA: Severino e Leibniz

Una breve parentesi. Severino non nomina pressoché mai Leibniz; pure, in senso strettamente filosofico oltre che sempre nella distanza infinita tra Follia e non-Follia, varrebbe forse la pena di meditare, dunque di realizzare uno studio in merito, circa la “vicinanza” che i fondamenti del pensiero

<sup>184</sup> Cfr. E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 209.

<sup>185</sup> E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 66-7.

del filosofo tedesco, così astrusi rispetto al senso comune e alla stessa filosofia (di allora e di oggi), intrattengono (in forma stravolta e alienata) con il destino.

Ne indichiamo brevemente alcuni: 1. Anzitutto il concetto di “monade”, dunque delle infinite monadi, che, sia pur da lungi, richiamano gli infiniti cerchi del destino: ognuna originariamente “piena”, nel proprio grembo, del senso del Tutto infinito (secondo una certa prospettiva, dunque finitamente) e della “destinazione” propria (che *si produce* via via passando dalla potenza all’atto), in cui consiste, per ciascuna, il predeterminato cammino terreno e, cristianamente, dopo la morte, in Cielo; 2. Escluso il nesso causale fra monadi (cioè la loro interazione reciproca: le monadi “non hanno finestre” da cui possa entrare qualcosa), la loro pur necessaria relazione e cioè l’autentica configurazione del rapporto fra “corporeità/mentalità” altrui e costellazione (infinita) delle monadi è eternamente determinata da Dio (*armonia prestabilita*), in qualche misura richiamando, in cornice nichilistica e travicante, il rapporto di destinata “similarità” (sia nel sogno dell’isolamento, sia nella pura terra) fra i cerchi del destino<sup>186</sup>; 3. La (assai problematica, difficoltosa) distinzione tra “verità di ragione” (la cui negazione è autocontraddittoria, dunque impossibile) e “verità di fatto” (la cui negazione non è contraddittoria, dunque possibile), volta a salvaguardare la “libertà” di scelta e la contingenza degli eventi. Distinzione *nelle intenzioni*, giacché se il fondamento di queste ultime, dice Leibniz, è il principio di ragion sufficiente, mentre di quelle il principio di non contraddizione, resta tuttavia che, in quanto “verità”, alla stessa stregua delle “verità di ragione”, anche le “verità di fatto” implicano, direbbe Severino, l’identità concreta di soggetto e predicato (Leibniz: *veritas est inesse predicatum subjecto*). Sì che da ultimo anche i “fatti” assumono il carattere della necessità. Ora è vero, per Leibniz, che tale implicazione “di fatto” ha da ultimo, come ragion sufficiente, la libera volontà di Dio, che dunque avrebbe potuto volere diversamente (qui la radice della “contingenza”) – sì che Napoleone sarebbe potuto *non* diventare il dominatore dell’Europa (nessuna contraddizione avrebbe impedito tale evento) –; ma una volta liberamente deciso *ab aeterno* da Dio di creare (fra gli infiniti possibili) quel mondo che *proprio questo*, in relazione a tutti gli altri necessariamente ad esso connessi, include (onde la monade “Napoleone”, porta implicata nel proprio grembo una “storia” così predeterminata), gli eventi non sarebbero potuti andare diversamente – il “libero arbitrio” di Napoleone trovandosi iscritto senza residui in questa “necessità contingente”, determinata dalla volontà di salvare la libertà decisionale, quanto meno di Dio (visto che l’uomo, non diversamente da quel che pensava Spinoza, *si illude* di scegliere liberamente)<sup>187</sup>; 4. Dio, inteso come Monade infinita – *Monas monadum* –, inclusiva dell’apparire finito delle infinite monadi (riguardanti anche la vita animale e vegetale e persino la dimensione inorganica) richiama in forma stravolta l’Apparire concreto e infinito del Tutto del destino (stravolgimento dato, oltre ovviamente dal carattere *creativo* di Dio, anche dal suo includere un’infinità di mondi possibili che sarebbero potuti esser creati, rimanendo invece *niente*); 5. Il Dio di Leibniz è anzi un’*infinità* di infiniti, giacché, “similmente” al destino, onde (a dirla in breve) ogni essente, anche il più insignificante, è infinito per l’infinità delle determinazioni persintattiche che lo costituiscono unitamente alle infinite “tracce” già da sempre lasciate in esso dalla totalità infinita degli essenti, anche per Leibniz, a suo modo, «ogni porzione di materia può essere concepita come un giardino pieno di piante o come uno stagno pieno di pesci; ma ogni ramo di pianta, ogni membro d’animale, ogni goccia dei loro umori è ancora un giardino simile,

<sup>186</sup> Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit., capp. VII e VIII.

<sup>187</sup> Ci riferiamo allo Spinoza metafisico (considerando in particolare, ma certo non esclusivamente, il primo capitolo dell’*Etica*), perché c’è poi anche l’*altro* Spinoza – il moralista e il politico – tutto proteso a riabilitare quella libertà di scelta, che in sede metafisica si impegna strenuamente ad affondare. Spinoza, dottor Jekyll e mister Hyde (cfr. F. Farotti, *L’eternità mancata. Spinoza*, Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano-Udine 2018). Del resto come la stessa Filosofia, sin dalla sua origine, in quanto tesa in due direzioni contrastanti: l’eterno e il divenire.

un simile stagno»<sup>188</sup>. (Ove lo spettro della famigerata *reductio ad indefinitum* – si pensi anche alla “mappa” di J. Royce –, che renderebbe vano il *primo* passaggio relazionale, stante che l’infinità degli altri ne sarebbe la *impercorsibile* condizione d’esistenza, è scongiurata solo ricorrendo allo sguardo del destino, per cui «la traccia [la presenza, l’”immagine”] di X in Y, in quanto eternamente presente in Y, non incomincia ad apparire in Y, ma gli appartiene e vi appare eternamente; e pertanto la traccia di X in Y è *insieme*, cooriginariamente, già da sempre, la traccia di X nella traccia di X in Y, ossia è insieme la traccia di X in se stessa (la relazione di X a Y è già da sempre, insieme, cooriginariamente, la relazione di X a se stessa»<sup>189</sup>. Laddove la *reductio* può affacciarsi solo *separando* e così assumendo in *successione* (per conseguenza cadendo nel baratro) ciò che è invece originario.

Ci fermiamo qui.

---

<sup>188</sup> G. W. Leibniz, *La monadologia*, trad. it. a cura di Y. Colombo (Introduzione e commento di É. Boutroux), La Nuova Italia, Firenze 1970, Seconda parte, II, 67, p. 176.

<sup>189</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 260. Cfr. cap. VI, § 7, nota 137.

## VI

### IL DESTINO AL FONDO DEL *KATÉCHON* (SAN PAOLO)

#### 1. *VERITAS EST POTENTIA*

Sin dalle proprie origini, la tradizione filosofica occidentale intende per “verità” una forza, una potenza, un’energia – una capacità *annientante*, in grado di prevalere su ciò che la contrasta. Non “nel tempo” – la “verità” è concepita dalla filosofia come assolutamente innegabile, dunque è eterna (altrimenti, non sarebbe quel che pur s’intende che sia) – ma già da sempre, originariamente annientante rispetto ad altre forze che intendono oltrepassarne i limiti.

Concepirla come “forza” – *veritas est potentia*, scrive ad esempio Tommaso – significa analiticamente intenderla in antagonismo con forze avverse, del resto tutte raccolte nella dimensione che esprime la volontà opposta, quella di infrangerne l’immutabilità presunta: la dimensione del diventar nulla e da nulla. Il divenire, dunque, a sua volta inteso come potenza contraria, in linea di principio capace di annientare e di rovesciare ciò che “sta” (che *crede* di stare). Vero anch’esso: anzi l’ambito prioritario in cui l’incontrovertibile si manifesta nell’*epistème*: come “evidenza” (fenomenologica) innegabile dell’incominciare ad essere e cessare di essere. In tal modo è l’Incontrovertibile stesso che nasce in queste due forme antinomiche. L’idea medesima di verità (la filosofia) nasce in contraddizione con se stessa, divisa in due campi antinomici, che si contendono l’Intero. Le potenze sono due; oppure la “Potenza” è scissa in due direzioni contrastanti: la potenza di “Dio” e la potenza del mondo, la Legge e il Caso, l’Eterno divino e il Divenire (cfr. cap. V, nota 187). Perciò due le verità: quella del divenire, affermata sul piano dell’immediata esperienza e quella di “Dio” dedotta sul piano (mediato) logico-metafisico (giacché, si dice, se il divenire come verità “prima” fosse mai l’Intero, seguirebbe che non essendoci nulla di eterno, il nulla genererebbe, e allora sarebbe essere, non nulla: l’evidenza logica dell’*ex nihilo nihil*, fondata sul principio di non contraddizione, conduce di necessità all’affermazione di una dimensione eterna e perfetta – cioè non diveniente – al di là del mondo diveniente: “ciò che tutti chiamano Dio”, dice Tommaso).

Un dualismo insostenibile, ma al tempo stesso irrinunciabile (per la doppia “evidenza innegabile”: logica e fenomenologica), che la filosofia, dai Greci a Hegel e Marx – fatte salve le differenze – ritiene di poter “spiegare”, ponendo le due verità/potenze *in gerarchia*. E cioè, come si diceva all’inizio, concependo la potenza della verità divina come ciò che domina, governa e regola il divenire del mondo, come ciò che lo tiene originariamente in riga, impedendogli di tracimare, violando i limiti che da sempre gli sono imposti. La tradizione si guarda bene dal negare questa seconda potenza (la *prima* “per noi”), ché anzi è proprio quella che non cessa di essere testimoniata come “evidenza suprema” (nella sua “ovvietà”), negandone però la capacità di smentire la verità divina. La quale ne *annienta* già da sempre la maligna intenzione di rompere gli argini che le sono imposti e che vengono intesi come infrangibili. Onde, si dice, ciò che viene dal (proprio) nulla – giudicato evidentissimo e

innegabile – non è che “accidentalità” e “inessenzialità”, un “gioco” libero solo all’interno di invalicabili Sponde. Ciò che esce dal nulla essendo eternamente regolato da Dio<sup>1</sup>.

E dunque: la “verità”, intesa come la forza dell’incontrovertibile, *prevalente* sulla forza del divenire a sua volta intesa come incontrovertibile, ma depotenziata – contraddittoriamente: v. nota 1 –, in quanto subordinata e *a priori* circoscritta da “Dio”. Potenza della verità di contro alla potenza del caso (*illusoriamente* ridotto, tramite l’”espediente” metafisico, da belva selvaggia a docile e innocuo animaletto da cortile: v. nota 1). Al piano più basso dell’Essere, la contingenza (ma attenzione al riscatto di Cenerentola!): intesa come solo *relativamente* (= “accidentalmente”) imprevedibile e perciò originariamente *annientata* quanto alla sua volontà di oltrepassare i limiti della suprema Legge.

Illuminante in merito una pagina di E. Severino:

La potenza del signore [la Legge divina] sul servo [il divenire del mondo] può essere una potenza che non incontra alcuna resistenza? Se il servo non resistesse in alcun modo alla volontà del signore, se non ci fosse alcuna resistenza, potremmo parlare di potenza del signore sul servo, o dovremmo piuttosto parlare di identità del signore e del servo? Se non ci fosse alcuna resistenza, alcuna volontà opposta da parte del servo alla volontà del signore, il signore, vincendo, non vincerebbe nulla. Vincere vuol dire appunto far arretrare una volontà opposta, contenere una volontà opposta [...] Cosa viene annientato da parte del signore? Viene annientato quel di più che la volontà del servo instaurerebbe se il servo prevalesse sul signore. Contenere la potenza del servo vuol dire annientarne l’eccedenza, la *hybris* [...] 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 il divenire non fosse continuamente animato dalla tentazione di oltrepassare ogni limite posto dalla verità<sup>2</sup>

Restando innegabile – ma inconsapevolmente all’interno del nichilismo immaturo – che, a rigore, posta la verità come Immutabile (secondo l’intera tradizione occidentale), dunque come l’Inviolabile, segue che la “pressione” esercitata dal divenire del mondo si risolve in *mera apparenza*, onde la sua “realtà” scende a livello zero e il divenire non c’è più. Sì che il massimamente *angosciante* si rivela a sorpresa come l’assolutamente *inesistente* (=c’è, ma come se non ci fosse: c’è e, *insieme*, non c’è). Salvo che il divenire – diventar nulla e da nulla – è da sempre inteso, in ogni forma di sapienza, come il certissimo e l’evidentissimo; per conseguenza è il suo antagonista a far problema (=c’è, non potendo esserci), in grado di essere a sua volta “potenza” solo se riconosciuto come un *tentativo*, per altro

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Farotti, *Dialogo tra un filosofo e un cristiano*, in *Ex Deo-ex nihilo. Sull’impossibilità di creare/annientare*, Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano-Udine 2011. pp. VII, X. In cui si mostra la contraddittorietà di questa sintesi. Uscire infatti dal nulla “sulla regola di Dio” è *non uscire dal nulla*; ché se davvero si esce dal nulla, allora nessuna regola può preventivamente vigere, se non la stessa regola del divenire come uscire dal nulla e ritornarvi (l’unica “regola” consistendo nell’assenza di regole). Ma così è già chiaro che la soluzione – l’”espediente”, si diceva in quel dialoghetto – non funziona. Nel suo epocale naufragio consiste infatti il tramonto della tradizione e la “morte di Dio”. Stante che una regola diversa dal divenire *renderebbe ente il niente* da cui pure *si è convinti di vedere* che le cose provengono. L’ultima difesa del “principio di non contraddizione” – per altro evocato come appartenente al ritmo nichilistico del diventar-altro (il paradosso è dunque del tutto apparente) – consiste proprio nella negazione definitiva di ciò che – Dio (e i suoi “angeli” in terra) –, sulla base di quello, si credeva di poter inferire! Se *qualcosa* diviene, allora è necessario dedurre che *tutto* diviene. La “gerarchia” nasconde, non toglie l’incompatibilità. Che, semplicemente differita, resta l’*aut-aut* inconscio della tradizione metafisica, come il suo tarlo destinale. (L’altro, complementare, errore della metafisica consistendo nel concepire l’eterno come *senz’altro* divino. D’altra parte, anche Dioniso è pur un “Dio”!). (Ricordo che E. Severino – cui avevo inviato il “Dialoghetto”, apparso per la prima volta nel 1994 su “Nuova Secondaria”, accompagnato dal giudizio severo di un teologo che non l’aveva capito, mentre E. Berti l’aveva preso sul serio –, in una lettera di risposta, l’aveva difeso, giudicandolo “lucido”).

<sup>2</sup> *L’identità del destino*, cit. pp. 198-9. In seno cioè alla cultura filosofico-religiosa occidentale (e, implicitamente, orientale), «la “verità” è il prevalere della potenza dell’incontrovertibile sulla potenza del divenire [...] Proprio perché la verità dell’*epistème* agisce sul divenire, dominandolo, essa non è un vedere che la prevaricazione del divenire è un niente [...], ma è un *rendere niente* la prevaricazione del divenire [...] Se la verità non annientasse alcunché del divenire, essa non sarebbe potenza che agisce sul divenire, dominandolo» (E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 164-5).



vano in quanto autocontraddittorio, interno alla potenza *unica* (monismo) del divenire stesso o in cui il divenire – l'Intero – consiste.

Restando dunque tutto ciò (all'interno dell'isolamento) innegabile, abbandoniamo questo sviluppo inevitabile, che conduce al “nichilismo perfetto”<sup>3</sup> e ritorniamo al concetto di verità tradizionale, come potenza e Legge eterna, come tale inviolabile.

Ebbene, posta filosoficamente come verità (innegabile) del Tutto (oltre cui non c'è nulla), essa è inevitabilmente intesa anche come *infinita*. Dunque come eterna infinità in atto (altrimenti soggetta a divenire e perciò trascesa a sua volta dal vero eterno da cui diverrebbe e così via).

Così intesa però – un'aporia decisiva a carico della metafisica teologica greca, ma soprattutto cristiana: si pensi anzitutto a san Tommaso, (che perfeziona l'infinità di Dio rispetto all'atto puro aristotelico: cfr. nota 12), rimeditato nel '900, da G. Bontadini (e tanti altri), a Cartesio allo stesso Spinoza<sup>4</sup> (“asestatore” di Cartesio<sup>5</sup>), Leibniz, Locke, lo stesso Kant – essa rende del tutto impossibile il divenire del mondo. Posto che la forza infinita è attualmente infinita, segue che essa «ha già da sempre dispiegato nell'essere l'infinità delle differenze, e che dunque essa è già da sempre uno stato immutabile in cui non può trovare spazio alcuna forma di divenire. Se dunque la forza infinita esistesse, non potrebbe esistere il divenire»<sup>6</sup>. Il quale è tuttavia considerato la certezza fondamentale e l'evidenza suprema che dunque contraddice, rendendola apparente, la “fondazione” dell'esistenza di tale forza infinita<sup>7</sup>.

Segue che il primato della potenza non è più che un tentativo (del resto inevitabile) di sistemare la contraddizione immediata che affligge il primato dell'atto (implicante immediatamente la negazione

---

<sup>3</sup> Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit.

<sup>4</sup> «Giudico che Dio sia infinito in atto in modo che nulla può essere aggiunto alla sua perfezione» (Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano 1988, p. 207); «... l'onnipotenza di Dio è stata in atto sin dall'eternità, e rimarrà per l'eternità nella medesima attualità» (B. Spinoza, *Etica*, cit., I, Prop. XVII, sc., p. 47). Cfr. nota 7.

<sup>5</sup> Cfr. F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, op. cit.

<sup>6</sup> E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 332.

<sup>7</sup> Si consideri in merito Spinoza (cfr. nota 4): in particolare nell'*Etica* a più riprese vede nel *conatus* (in quanto *cupiditas*) l'essenza dell'uomo (ad es.: cap. IV: Prop. XVII, dimostrazione e Prop. XXI, dimostrazione). Ma anche e soprattutto Dio è potenza: potenza infinita. Non essendo però a sua volta *conatus*, il cui concetto implica analiticamente un limite. E però, diciamo: la potenza infinita che Spinoza attribuisce a Dio è un'illimitata potenza già da sempre attuata («Intendo per Dio un essere assolutamente infinito»: cap. I, VI definizione; «Noi non possiamo essere certi dell'esistenza di alcuna cosa più che dell'esistenza dell'Essere assolutamente infinito o perfetto [dunque in atto], cioè di Dio»: cap. I, Prop. XI, sc.). Segue da ciò – non diversamente dal Dio giudaico-cristiano – che essa *non* crea. *Non può creare*, non per difetto, ma proprio perché esente da difetti. Se invece crea, allora non è affatto infinita e perfetta (in atto), si anzi *finita* e allora, non diversamente dall'uomo e da ogni altro ente si sforza a sua volta (il *conatus* la riguarda), incontrando via via resistenze (da parte di cosa?). Hegel perfeziona e porta a rigore Spinoza (anche se in certi ambienti “filosofici” corre voce che non abbia capito Spinoza, quasi che la storia della filosofia fosse costituita da *individui* che più o meno si fraintendono vicendevolmente, anziché da un unico Pensiero che si svolge di necessità verso la propria maturazione – il che non significa essere senz'altro hegeliani, ma neppure dimenticare il suo grande lascito in opposizione a uno sguardo empiricamente anti-speculativo, destinato a restare fuori della filosofia), tentando di mostrare che il divenire trova spazio dinanzi a (e anzi *in*) “Dio”, solo rovesciando il primato dell'atto (che Spinoza, con san Tommaso e Cartesio, ancora ammette) a favore del primato della potenza e dunque di una Forza eterna e infinita bensì, ma *in potenza*. Ove il “limite” del procedere non è *esterno*, ma interno: appartenente alla Forza stessa nel suo essere *impedimentum sui*, nel suo non essere cioè verità immediata, ma verità che risulta: immediatezza mediata. (Sulle motivazioni determinate del naufragio del tentativo hegeliano, cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., capp. V-VII). Qui ci limitiamo a rilevare che l'aporia risolta per un verso, si ripresenta, in forma *doppia*, per un altro: 1. In relazione – già lo si è detto – al Dialello circa la necessità che l'*eterna* Verità/Risultato richieda *tempo* (e tutto ciò che di inessenziale vi appartiene), per potersi realizzare come tale (onde l'inessenziale si rivela essenziale); 2. Restando scoperto rispetto all'inevitabile imprevedibilità di ciò che produce dal proprio nulla (l'*accidens*), l'apparato categoriale si espone inevitabilmente al proprio suicidio. In altre parole: l'Idea hegeliana è un “programma” in potenza, dunque «una forza che intende guidare qualcosa (la propria realizzazione) che, in forza della propria originaria nullità [lo Spirito Assoluto è attualmente nulla nell'Idea] non può essere guidato da alcunché» (E. Severino, *L'intima mano*, cit., pp. 170-1). (Se non *da sé* in quanto Divenire).

del divenire). Tentativo fallito. E sotto diversi riguardi: la nota 7 ne indica due. Un altro è quello per cui il divenire del mondo – diversamente dal Dio cristiano trascendente – è *pur suo*: del “Dio” immanente cioè (“sostanza” o “soggetto” che sia – anche se questo è più coerente di quella), ed essendo infinito segue che tale “Dio”, in tanto è in atto, in quanto, insuperabilmente è *insieme* in potenza (così anche l’Atto “puro” gentiliano). E non si dica che è in atto quanto all’essenza e in potenza quanto all’accidente, credendo in tal modo che la differenza del riferimento tolga la contraddizione<sup>8</sup>, giacché, ancora una volta, l’”accidentale”, in quanto *necessariamente* richiesto – il “Dio” immanente non può non farsi mondo, *eo ipso* creandolo – è a sua volta essenziale, essendo perciò inessenziale ed essenziale *sub eodem*. (Il suo rovescio complementare consistendo nell’Essenziale che, per il nesso necessario che stringe con l’accidentale, precipita dal suo rango, rivelandosi è a sua volta essenziale e inessenziale).

Nata rivolta in due direzioni incompatibili – l’eterno divino rivelato dall’*epistème* e il divenire (caso), immediatamente manifesto, imprevedibile e annientante (cap. V, nota 187) – la filosofia come un Tutto unitario si svolge di necessità (la “necessità” che appartiene alla terra isolata dal destino) verso la propria coerenza massima e cioè, sulla base dell’evidenza innegabile del divenire immediatamente noto, verso l’assolutizzazione del divenire stesso (Leopardi, Nietzsche, Gentile su tutti).

Massimo Cacciari – *Lettera a Severino*, “Repubblica”, 22/2/2011 – ha visto nella polarità Severino/Heidegger lo scontro al vertice della nostra epoca. Ma, in quanto “fenomenologo”, Heidegger (in *Essere e tempo*<sup>9</sup> e nella *Lettera sull’umanismo*<sup>10</sup>) lascia in sospeso i problemi metafisico-teologici, giungendo addirittura ad affermare in una celebre intervista – rilasciata nel ’66 e pubblicata nel ’76 (alla sua morte, come da accordo), su “*Der Spiegel*” – che “solo un Dio ci può salvare”: *Nur noch ein Gott kann uns retten*. Quanto più radicali e coerenti di lui i tre giganti appena citati! Leopardi per primo *dimostra* l’impossibilità dell’esistenza di “Iddio”. La polarità autentica è dunque, se mai, fra i “tre”, che *s-catenano* il divenire e “Severino”, cioè *la testimonianza del destino*, che *non* lo “incatena”, ché questo è il tentativo fallito della metafisica, ma, sul rilevamento che *il niente non è*, lo libera dall’alterante ipoteca nichilistica. E bene ha fatto Biagio de Giovanni a mettere Severino in contrapposizione con Gentile<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Che, almeno in prima battuta, è rimossa, *se* non di “Dio” si tratta, ma del Divenire: eterno nella propria essenza, non eterno – dunque accidentale e contingente – negli infiniti contenuti suoi, che non ne contraddicono la natura sì anzi la esprimono. In questo caso, cioè, la contingenza *necessariamente* richiesta è correttamente richiesta dalla (e fondata sulla) Contingenza trascendentale (=Divenire), non da – o “fondata” su – un Altro (“Dio”) da essa. “In prima battuta”, s’è però detto, giacché, quanto meno, anche in questo caso l’eterno e il tempo – contraddittori – si presentano come necessariamente uniti. Per tacere che il Divenire, anticipando il futuro (e conservando il passato), rende il divenire storico un già da sempre accaduto: *nihil sub sole novi*. Così quella che dovrebbe essere la Fonte stessa dell’imprevedibilità si morde la coda.

<sup>9</sup> «Che ci siano “verità eterne” potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà fornita la prova [che la testimonianza del destino appunto fornisce!] che l’Esserci era e sarà per tutta l’eternità» (§ 44, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976).

<sup>10</sup> «Con la definizione esistenziale dell’essenza dell’uomo niente è ancora deciso sull’”esistenza di Dio” o sul suo “non essere”, e così pure sulla possibilità o impossibilità di dèi. Perciò non solo è affrettato, ma già sbagliato nell’impostazione, affermare che sia ateismo l’interpretazione dell’essenza dell’uomo a partire dalla relazione di questa essenza alla verità dell’Essere» (*op. cit.*, p. 118)

<sup>11</sup> Cfr. *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.

## 2. IL POTERE CHE FRENA: *DIKE*

Evocando l'estrema *minaccia*, in cui consiste l'annientamento e l'imprevedibilità in quanto essenzialmente appartenenti al diventar nulla e da nulla, il pensiero greco si rivolge, *insieme*, alla "metafisica", in cui si persuade di trovare la correlativa *difesa*. (Si badi, tuttavia, che è già "metafisica" – radicalmente errata – l'interpretazione ontologico-nichilistica del divenire, nella misura in cui va "al di là" di ciò che appare, visto che il diventar altro *non* appare). Dall'*Ápeiron* di Anassimandro, all'"Essere" di Parmenide (che, senza rendersene conto, "inventa" il divenire ontologico per primo; riducendolo bensì ad "illusione", ma – è quel che più conta – nella convinzione che lo scambio di ruoli fra essere e non-essere *appaia*), al *Lógos* di Eraclito alle Idee di Platone e all'Atto puro di Aristotele incomincia la "dialettica" sotterranea – invero tragica – fra minaccia e difesa, in cui questa si trova *oborto collo* e progressivamente a ridurre "di diritto" le proprie pretese<sup>12</sup>, sino all'incondizionato "sì", da parte del superuomo nietzscheano<sup>13</sup>, alla minaccia stessa (intesa per altro come "terra ubertosa": il vecchio negativo si è rovesciato e s'è fatto positivo!) e al rifiuto categorico di ogni «gitticismo»<sup>14</sup>, cioè di considerazioni destoricizzanti o *sub specie aeterni*, onde si mummifica il divenire (il divenire *attuale*, direbbe nietzscheanamente Gentile): il vecchio positivo si è rovesciato e s'è fatto negativo (Nietzsche si considerava l'unico pensatore ad esser sfuggito all'Ombra paralizzante di Parmenide). Perciò per Nietzsche quello che è sempre stato considerato il "rimedio" – l'eterno divino, che annienta la vita<sup>15</sup> – è da considerarsi ben peggiore rispetto a ciò che tradizionalmente è concepito come "male". (Giacché quello, evocato per difendere e proteggere, passa il segno, annientando chi l'ha evocato: rivolgendosi a Dio, l'uomo si suicida. L'uomo, temendo il divenire della vita, teme se stesso e Dio, che nel suo tutto-eterno-compiuto lo toglie, toglie anche l'uomo stesso<sup>16</sup>).

Consideriamo allora, secondo tradizione – greca, cristiana, illuminista, idealista, comunista – *ciò che* difende, ripara, rimedia (all'orrore del diventar nulla e da nulla). La Giustizia stessa, rispetto all'ingiusta "volontà", che il divenire del mondo esprime, di tutto travolgere e annientare. Anassimandro, Parmenide, Eraclito ed Eschilo vedono appunto in *Dike*, il divino rimedio al dolore dell'ingiusta violenza: l'ordine universale che *sta* e che nessuna prepotenza (*hybris*) può manomettere. Un concetto metafisico (ontologico), questo di *Dike*, che si verrà a trovare alla radice

---

<sup>12</sup> Dal trascendentismo teologico (parziale e incoerente in Platone e Aristotele, coerente e compiuto nel cristianesimo: Agostino e Tommaso) all'immanentismo teologico (prima "statico", poi "dialettico": Spinoza e Hegel), all'immanentismo ateo (Leopardi, Nietzsche). Cfr. F. Farotti, *Ex Deo-ex nihilo...*, cit.

<sup>13</sup> «Questa specie d'uomo» che «non è estraniato, separato da essa [=dalla *realtà*, in cui consiste *unicamente* divenire], è *identico a essa*» (F. Nietzsche, "Perché io sono un destino", in *Ecce homo*, cit., p. 141). "Identico": in quanto autocoscienza dionisiaca compiuta, avente in sé la totalità delle negazioni negate. In guisa che il "superuomo", come tale, non è un "individuo", ancorché, non diversamente dall'Io trascendentale idealistico, non esista senza incarnarsi in un individuo (gruppo, popolo).

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1981, p. 58.

<sup>15</sup> «Io chiamo cattivo e ostile all'uomo tutto queto insegnare l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro» ("Sulle isole beate", in *Così parlò Zarathustra*, I, cit., p. 101)

<sup>16</sup> Gentile, immaginario "anti-nietzscheano": «L'essere di Dio è il nostro non essere» (*Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, p. 60). E prosegue (si tratta di qualche riga che la coscienza cristiana tradizionale dovrebbe meditare profondamente anziché, come in genere accade, sfuggirne il senso): «Chi non fissa in questi termini esatti il significato della trascendenza del divino, non si mette in grado di sottrarsi al giuoco dell'immaginazione, la quale spadroneggia nel campo della religione». (Si tratterà allora di negare l'eterno divino e di vedere in Leopardi e Nietzsche e Gentile il culmine del sapere? No: il loro pensiero sta bensì sulla vetta, ma si tratta del compimento della Follia estrema – oltre la quale, già da sempre, si spalanca, infinito e "trascendente", il destino della verità, di cui il trascendente cristiano – *totaliter alter* o *Deus absconditus* –, pur immerso nell'isolamento dal destino, è il più alto presagio. Solo così, diciamo, si recupera il valore (altissimo) di ciò che non sarebbe altrimenti che contraddizione ed errore – comunque speculativamente valevole, ma solo in quanto posto come negato).

e a fondamento del derivato concetto etico-giuridico, onde l'uomo avverte il dovere morale di adeguare il suo agire nel mondo a tale ordinamento eterno, riconoscendo ad ogni cosa, in particolare agli altri uomini, lo *jus suum*, ciò che spetta loro in relazione al "posto" che essi occupano nel mondo. In tal senso san Tommaso definisce la "giustizia" come «l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con un volere costante e perenne» (*Somma teologica*, II, II, 58), ove "il dare a ciascuno il suo" è l'atto della giustizia in riferimento al suo oggetto proprio; il "volere" indica la consapevolezza dell'atto e la "costante perennità" costituisce il tratto stabile della virtù.

Così metafisicamente concepita è chiaro che *Dike* si pone a fondamento oltre che di ogni ordine politico, anche di ogni forma di "teologia politica" e cioè di riflessione sul nesso profondo fra "cielo" e "terra", tra vita "politica" celeste («Noi però siamo cittadini del cielo», dice san Paolo: *Fil* 3, 20) e vita politica terrena (a partire dalla tesi aristotelica per cui «il governo di molti non è buono, uno sia il comandante»: *Metafisica*, XII, 10, 1076 a 3-4: così in "cielo", come in terra: "un Dio, un re"). Si pensi soprattutto alla monumentale *Città di Dio* di sant'Agostino, in cui le due città – quella dell'uomo e quella di Dio –, pur nella loro radicale distinzione e differenza, non si presentano e non esistono come astrattamente separate. «Le due città – scrive Massimo Cacciari – sono *perplexae et permixtae* dall'origine, e la loro storia – poiché entrambe *divengono*, trasformandosi di epoca in epoca – non può che inverare la *nascita comune*»<sup>17</sup>. Esse che, dice sant'Agostino, scaturiscono entrambe «dalla porta comune della mortalità che è stata aperta in Adamo, per avanzare e per affrettarsi verso i propri fini rispettivi»<sup>18</sup>. «Se la prima, la *civitas Dei*, vive in quella speranza di Dio, che non potrà soddisfarsi che *gratia*, e la seconda, la città dell'uomo, si risolve invece "*in re huius saeculi*", ciò non comporta alcuna separatezza. Il *civis futurus* abita nella *civitas comune*»<sup>19</sup>.

Breve parentesi: rispetto a quanto detto, l'attuale crisi mortale della politica consiste propriamente nella perdita (del resto "necessaria", in seno al nichilismo) di ogni riferimento al fondamento (e cioè a *Dike* come Ordinamento eterno divino, solo all'interno del quale la vita pubblica e privata della *πόλις* prende tradizionalmente senso)<sup>20</sup>. Come a dire che, tramontata (tendenzialmente, ma irreversibilmente) la "città di Dio" e, con essa, ogni escatologia oltremondana, non resta che la "città dell'uomo"; salvo chiarire – ed è grave questione – che cos'è "uomo", una volta tolto Dio (particolarmente, ma non esclusivamente, nella sua forma "cristiana") e dunque come intendere la sua "città" (il suo "mondo"). Se l'attuale sembra il tempo della "piccola" politica, opportunistica e asfittica, luogo di antagonismi individuali riferiti a meri interessi momentanei (con tutto il codazzo di squallore che tale bassura porta con sé), pare però anche che, porgendo l'orecchio al "sottosuolo filosofico del nostro tempo", vi si possa (vi si debba!) ravvisare non semplicemente l'astratta assolutizzazione della tecnica, ma l'inevitabile e concreto "matrimonio" fra la tecnoscienza e la filosofia della "morte di Dio", in quanto questa assicura a quella l'inesistenza di ogni limite insuperabile o inviolabile e perciò, come il battistrada più adeguato, le spalanca in linea di principio la via per mirare a quello che è il suo scopo "naturale": l'incremento indefinito della potenza. Si aggiunga che nel "paradiso della tecnoscienza" la "politica" non è più altro che la stessa filosofia di Zarathustra della "morte di Dio", ove, per altro, tecnoscienza e filosofia si rivelano le due facce del medesimo, *causa sui*<sup>21</sup>. Così il "nichilismo perfetto", in cui la Follia è "destinata" ad esplicarsi sino

<sup>17</sup> *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013, p. 94.

<sup>18</sup> *La città di Dio*, cit., XV, 21, p. 731

<sup>19</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 94.

<sup>20</sup> Cfr. E. Severino, *Il tramonto della politica*, op. cit.

<sup>21</sup> «In questa situazione, ogni rivendicazione del primato della politica ha la pretesa di risalire la corrente, è cioè una lotta di retroguardia» (E. Severino, *ibid.*, p. 146). Si veda anche, dello stesso autore, il capitolo "Tecnica e 'grande politica'" in *La potenza dell'errare*, cit., pp. 278-88. (Ove per "grande politica" – l'espressione è di Nietzsche: cfr. "Perché io sono un destino", in *Ecce homo*, cit., p. 136 – s'intende l'epoca che si inaugura alla luce del nesso sopra citato fra tecnica e filosofia di Zarathustra).

alla sua ultima figura prima di tramontare. Chiusa la parentesi, torniamo alla *Dike* dell'origine della filosofia.

Annientando originariamente la volontà che *di per sé* il divenire esprime, consistente nell'oltrepassare ogni limite – annientando *hýbris*, che esiste bensì, ma non più che come temporanea illusione di poter realizzare l'irrealizzabile –, *Dike* si impone già da sempre sul divenire, *frenandone* la mancanza di misura (analogamente l'autorità terrena – che lo Stato incarna – contiene e trattiene, sanzionando e punendo, la volontà di chi ne oltrepassa le leggi). Laddove se l'*adikía* metafisica consiste, come insegna il frammento di Anassimandro, nella separazione degli enti dall'*Arché* – onde il mondo *si produce* (è l'"armonia manifesta" di Eraclito, di contro all'"armonia nascosta") e appare come un divenire, in cui, per conquistare la "presenza", le cose si fan guerra vicendevolmente spingendosi nel nulla –, *hýbris* (di cui solo l'uomo è capace) ne è, per così dire, il *raddoppiamento*, cioè la volontà di assumere sé, in quanto parte, come il Tutto: volontà di chiudere in sé il Tutto e perciò "tutto osando". «*Hýbris* è "il pensiero che osa tutto – *tò pantótolmon phroneín* (*Agamennone*, v. 221) [...] Il pensiero, infatti, può giungere a osar tutto perché avverte come qualcosa di accidentale e oltrepassabile la propria dipendenza dal Tutto. Può sì invocare l'aiuto di *Dike* e del divino, ma l'invocazione è la volontà di porli al proprio servizio»<sup>22</sup>.

In questo senso il celebre *didónai díken tês adikías* di Anassimandro – "render giustizia dell'ingiustizia" – sta a nominare l'eterna *protezione* dell'essenza di ogni ente che, uscito dall'Uno e disperso nell'antagonismo del mondo (ove, "nell'ordine del tempo", ogni ente è annientante e annientato), esce bensì, insieme, dal nulla e ci ritorna, ma solo quanto alla sua specificità individuale. Se in tale annientamento ogni essente paga il fio dell'*adikía*, commessa separandosi da *Dike/Arké* (che, s'è visto, *hýbris* raddoppia), è anche chiaro – anticipando Hegel – che l'accadimento di *adikía* e della stessa *hýbris*, non è nulla di accidentale, ma è governato da *Dike*. «Anche l'accadimento di *hýbris* è governato da *Dike* (il "giogo della necessità" spinge al "mutamento empio della mente", in cui *hýbris* consiste, *Agamennone*, vv. 218-21), e dunque è al servizio di *Dike*<sup>23</sup>; ma *hýbris* s'*illude di porre* *Dike* al proprio servizio»<sup>24</sup>.

Riconducendo la *Dike* anassimandrea all'intuizione della necessità dell'esser sé degli essenti (e in tal senso intendendo il *katá tò chreón* – "secondo necessità" –, con cui si chiude la prima metà del frammento), in linea con quanto stiamo dicendo, Severino scrive: «È per la necessità dell'esser sé (è perché è necessario che l'ente sia se stesso) che gli enti dimorano nell'origine eterna (*archè, ápeiron*), si generano e ritornano là da dove provengono. Il frammento non dice cioè che dopo un *accidentale* (casuale, imprevedibile, libero) essersi generati è necessità che essi ritornino nella loro origine: è necessario anche che gli enti escano dall'Uno e che l'*adikía* [e la stessa *hýbris*] si produca»<sup>25</sup>.

Nel Circolo dell'essere, la *Dike* di Anassimandro, in quanto Principio del Tutto, intende esprimere la salvezza dell'*essenza* di ogni ente (*ek mēdenòs mēdén; ex nihilo nihil*): si tratta del «senso che l'eternità presenta alle origini del *nichilismo* dell'Occidente [...] La necessità del contenuto dell'*epistéme* è la necessità che nell'annientamento dell'ente sia resa giustizia all'Essere. Ma, appunto, l'Occidente rende giustizia all'Essere, cioè all'*essenza* dell'ente: la realtà effettuale (la

<sup>22</sup> E. Severino, *Il giogo*, cit., p. 146. Per il concetto di *hýbris* in quanto "doppia separazione" (o raddoppiamento di *adikía*), cfr. *ivi* pp. 132-5. (Analogamente Eckhart è severissimo in merito alla preghiera come "richiesta", per la cui *hýbris*, Dio diventa il mero strumento del quale il postulante sarebbe lo scopo: «Chi chiede questo o quello, chiede il male e chiede male, giacché chiede la negazione di Dio e prega che Dio gli si neghi»: proposizione VII della bolla *In agro dominico*, con cui papa Giovanni XXII metteva sotto accusa alcuni passi del grande domenicano)

<sup>23</sup> Analogamente Spinoza, per il quale «le idee inadeguate e confuse seguono con la medesima necessità che le idee adeguate, ossia chiare e distinte» (*Etica*, cit., II, Prop. XXXVI, p. 185). In merito san Paolo anticipa tutti, quando, parlando di coloro che si perdono per le seduzioni dell'iniquità, scrive che «Dio manda ad essi la forza dell'errore, perché credano alla menzogna» (*2Ts* 2, 11). (Ricordiamo che Severino intitola un suo libro *Potenza dell'errare*, op. cit.).

<sup>24</sup> E. Severino, *Il giogo*, cit., p. 135.

<sup>25</sup> *Dike*, cit., p. 43.

specificità, la concretezza degli enti), il *sangue* dell'Essere cola nel niente. La salvezza dell'Essere è *esanguè*»<sup>26</sup>.

*Dike* dunque come “forza frenante”, come il potere che originariamente annienta *hýbris*, in quanto volontà senza limiti della parte diveniente: se cioè la “contesa” in cui consiste il divenire non va tolto *simpliciter* (è l'errore di Omero secondo Eraclito; ma poi, ciascuno a suo modo, da Platone al cristianesimo a Hegel: il mondo – *adikia* – non è errore *in quanto tale*, ma in quanto assunto come l'Intero): è *hýbris* che dev'essere spenta (dice Eraclito: fr. 43), e che è necessariamente e originariamente spenta, non potendo il delitto realizzarsi (nell'atto stesso in cui purtuttavia *si realizza*) senza l'inevitabile sopraggiungere del castigo corrispondente<sup>27</sup>.

Si obietta: ma in quanto evocata sul fondamento del negativo – del diventar nulla e da nulla –, in quanto cioè *Dike* (l'Ordinamento divino in cui cioè *Dike* consiste) non è un'evidenza immediata come il “divenire” del mondo, *sulla base della quale* la metafisica ritiene di poter risalire all'eterno divino (l'“argomento ontologico” di Anselmo restando confinato alla necessità del *pensiero* di Dio – di un Dio, cioè, necessariamente *pensato* come esistente: se penso Dio, devo necessariamente pensarlo come necessariamente esistente – senza conseguire la prova della sua esistenza *reale, extramentale*), essa si trova a ricavare “verità” dalla verità del suo nemico. Nutrendosi per conseguenza della stessa “energia” di ciò cui dovrebbe opporsi. E perciò, sotto la maschera, rivelandosi come questo stesso – Dioniso! – nel suo momento (che comprende oltre due millenni) dialettico auto-negativo. Non può essere *Dike* (“Dio”: da Platone al cristianesimo a Hegel, allo stesso Marx, teologo a suo modo) l'autentica salvezza dal male, essendo essa il male stesso temporaneamente esterno a sé, spaventato di sé, che vede sé come un terribile *altro*. Nessun dualismo assurdo: *una* la verità. Se e poiché il diventar altro è la verità prima non può non essere anche l'ultima e l'*unica*.

Contrariamente a quanto ha pensato la tradizione (per inerzia ancora oggi attiva), *Dike* non può essere quella *pace* o *quiete* (εἰρήνη, *quies, requies*) che promette di essere, di contro alla (o circoscrivente la) *guerra*, l'irriducibile, violenta *irrequietezza* (πόλεμος, *inquiries*) del mondo.

I greci filosofi hanno pensato che la salvezza dall'inquietudine, dinanzi al divenire del mondo (la filosofia nasce da *thaûma*), fosse il pensiero “incontrovertibile” della Quietude: l'eterna stabilità di *Dike* (*phýsis aiei sōzoméne*, l'«essere sempre salvo» dal niente: Aristotele, *Metafisica*, I, 983 b 13). Dice per primo Eschilo (come Leopardi, poeta filosofo: quegli, che *apre* la grande stagione teologico-metafisica; questi, che la *chiude*): «*páthei máthos kyríos échein*» (*Agamennone*, Primo canto intorno all'ara): il sapere (*máthos*) divenga signore (*kyríos échein*) sul dolore (*máthos*). Se ne insignorisca, mostrandosi più potente, mostrandone cioè la *sostanziale* impotenza (esso che – come il suo inseparabile compagno: il divenire – non può ghermire se non l'*accidentale*, restando ai margini del vero “io” dell'uomo, dell'*essenza* cioè delle cose).

Ma il divenire, preliminarmente ammesso nel ruolo cerentolesco dell'“inessenziale”, è “necessità” che guadagni sempre più campo, sino all'interezza dell'essere. Se ne rende conto per primo Leopardi, in cui, dicevamo, si chiude definitivamente la parabola metafisica della “salvezza”. Così fa parlare Eleandro (“commiseratore dell'uomo”: protagonista della celebre “operetta” *Dialogo di Timandro e di Eleandro*): «Dunque s'ingannano grandemente quelli che dicono e predicano che la perfezione

<sup>26</sup> E. Severino, *Il giogo*, pp. 155-6.

<sup>27</sup> Acutamente, pensando all'eterno testimoniato dal destino, solo per uno sguardo superficiale e distratto “parente prossimo” dell'eterno metafisico, Severino scrive: «Si deve certo dire che l'immancabilità della punizione rende apparente la violazione dell'Inflexibile [...]; tuttavia nemmeno la prospettiva che afferma questa apparenza intende che essa sia nulla. Nel cristianesimo, ad esempio, in essa si decide la vita eterna dell'uomo. La violazione dell'inflexibile è apparente non come accadimento [ché qualcosa diventa evidentemente, realmente nulla!] ma [solo] in relazione all'esito dei suoi propositi» (*Dike*, cit., p. 58). Come a dire che l'assassino sarà certissimamente punito (se non in questa vita, nell'altra), tuttavia avendo realmente *annientato* un'esistenza. (Ma se il supposto “inflexibile” si lascia flettere – se il male ha realtà e verità: *se non è errore, altrimenti impossibile* –, perché non fletterlo?)

dell'uomo consiste nella conoscenza del vero, e tutti i suoi mali provengono dalle opinioni false e dall'ignoranza, e che il genere umano allora finalmente sarà felice, quando ciascuno o più degli uomini conosceranno il vero e a norma di quello solo comporranno e governeranno la loro vita. E queste cose le dicono più o meno tutti i filosofi antichi e moderni». Nei quali ultimi, Leopardi vede già, nonostante la cornice ancora “positiva” (la tradizione, nonostante tutto, “tiene” ancora), il progressivo, irresistibile sopraggiungere del nulla su ogni altro “valore”. È inoltre anticipatamente risolto il “difetto” metafisico mortale che alligna nell'idealismo e nel marxismo, “destinati”, rispettivamente, al “realismo” più cinico e alla rassegnazione/adequazione alla società *naturalmente* “ingiusta”. Il progresso della ragione moderna come progresso del nulla: questo antivede Leopardi, sul fondamento condiviso dell'evidenza del divenire. Perciò, contro Socrate, la filosofia – mettendo in luce che la verità autentica è la nullità del Tutto – gli appare gravemente nociva.

Il che è quanto dire – conclude Eleandro – che la filosofia si debba estirpare dal mondo. Io non ignoro che l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare [...] [Essa che è] dannosissima, perché quell'ultima conclusione [la necessaria nullità del Tutto] non vi si impara se non a proprie spese, e imparata che sia, non si può mettere in opera; non essendo in arbitrio degli uomini dimenticare le verità conosciute [...] In somma la filosofia, sperando e promettendo a principio di medicare i nostri mali [*páthei máthos*...], in ultimo si riduce a desiderare invano di rimediare a se stessa.

*Dike* non frena Dioniso, essendo Dioniso stesso, mascherato a se stesso, nella fase (logico-eterna e fenomenologico-storica<sup>28</sup>) del suo contraddirsi dialettico e perciò della “grande sosta” (in verità un gigantesco, millenario divenire), necessariamente richiesta come il negativo che deve maturare a fondo per essere concretamente negato nello sguardo di Medusa del *nichilismo perfetto*. Si tratta del trionfo di *Hýbris* – come lo si voglia intendere in concreto<sup>29</sup> –, in quanto autentica “*Dike*”.

In linguaggio cristiano si tratta della piena manifestazione dell'apostasia, dell'uomo iniquo, del figlio della perdizione: dell'Anticristo. Così ne parla san Paolo nella II *Lettera ai Tessalonicesi* (§ 4).

*NOTA 1: Su guerra e pace (e Karl Barth)*

Ci si potrebbe chiedere in merito se si tratta di una coppia di contrari oppure di contraddittori.

*Contrari*, diciamo, se intesi empiricamente; *contraddittori*, invece, se intesi in senso categoriale, se cioè esprimono il senso trascendentale dell'esistenza o dell'essere; non cioè assunti come “evento” fra eventi. Nel qual caso, se la vita (l'“essere”) è Guerra, allora non c'è posto per la “pace” se non come momento (contrario) dialettico negativo.

Si capisce così Eraclito che se per un verso, e cioè formalmente, intende ó θεός in quanto λόγος che è πόλεμος – cioè guerra *trascendentale* –, per un altro (riguardante i contenuti empirici della forma) lo vede come giorno e notte, inverno estate, *guerra pace*... (cfr, fr. 2, 53, 67).

Se non fosse per l'“armonia nascosta” (ἀρμονία ἀφανής: fr. 54), “trascendente” l'armonia manifesta (ἀρμονία φανερής) – per cui Eraclito si pone a grande distanza dall'“eraclitismo” (πάντα ῥεῖ), che lo stesso Nietzsche gli attribuisce, proiettando indebitamente il proprio ateismo (“divenirismo”, che non è però “relativismo”!) sulla sua teologia –, il λόγος sarebbe senza residui

<sup>28</sup> In merito alla necessità e, insieme, impossibilità di una “storia ideal eterna” di Dioniso cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, capp. VI e VII.

<sup>29</sup> Da tanti anni ormai indichiamo nel “concetto dionisiaco della vita (e della stessa tecnica)” lo stadio ultimo e “perfetto” del nichilismo; più radicale e coerente della stessa “tecnocrazia” filosoficamente avvertita. Ne abbiamo parlato in tanti libri, anche nell'ultimo: cfr. *ibid.*, cap. VII.

risolto nel πόλεμος, di cui ogni forma di contrasto nel mondo sarebbe individuazione empirica (e ogni forma di “pace”, individuazione parimenti empirica, dialettico-negativa).

Il pensiero di Eraclito ci offre cioè l'occasione per distinguere (pensando a Hegel) fra opposizioni empiriche, come tali senz'altro dialetticamente *alla pari*: maschio/femmina, caldo/freddo, luce/buio..., ove l'unità dei due è *indifferentemente* uno dei due concretamente concepito; e opposizioni categoriali, come tali da intendersi in *gerarchia* dialettica: Verità/errore, Bellezza/bruttezza, Bene/male, Universale/individuale... Positivo/negativo: ove l'unità dei due consiste nel *primo* dei due termini – l'Intero –, in quanto *concretamente* inteso; laddove l'altro, concretamente concepito a sua volta, *non* si presenta, anch'esso, come *la stessa* unità degli opposti, bensì come elemento dialettico-negativo – e dunque come parte –, incluso, e perciò conservato e superato, nel positivo corrispondente.

In guisa che l'autentico “equilibrio” (come insegna Hegel) consiste proprio, per così dire, nella gerarchia dialettica per cui uno dei due – il Positivo concretamente inteso – è l'unità di entrambi (di sé e dell'altro) e perciò a sua volta non opposto a nulla, ma appunto conservando in sé la totalità delle sue opposizioni (e dunque anche se medesimo, in quanto astrattamente posto) come oltrepassate. Onde l'“equilibrio” consiste, appunto, sì nella reciproca neutralizzazione dei momenti astrattamente opposti, ma *in seno al concreto Positivo*.

In merito al tema della “guerra”, uscendo dal discorso fatto, ma restando all'interno del cristianesimo come “luogo” *privilegiato*, nella notte dell'isolamento, per gustarvi il destino – la vera “armonia nascosta”, che l'*autentica* “armonia manifesta” *non* contraddice nel contenuto, giacché *il diventar nulla è nulla*, salvo nell'esserne persuasi (=errare: cfr. nota 87 e cap. V, § 4) –, vale forse la pena di citare qualche passo di C. Barth. Per il quale è bensì vero che, nel mondo,

non vi è nulla di più naturale che la guerra. Ma la guerra rinvia al di sopra di sé, appunto perché in questo è sempre diretta, in ultima analisi, contro l'uomo conosciuto. La guerra è l'espressione del fatto che abbiamo conosciuto l'uomo *com'è* nella sua impossibilità [“l'inferno sono gli altri”: così Sartre dà voce a una *mezza* verità, la quale, tacendo l'altra metà, si svela *per intero* errata], e vorremmo liberarcene, che lo vediamo in qualche modo [comunque inconsapevolmente] nella luce critica dell'uno che *egli non è*. Ma è un'espressione sbagliata! Poiché la nostra lotta col nostro compagno in umanità non produce in nessun caso la negazione dell'uomo conosciuto. Egli non muore, quand'anche noi spingessimo la guerra col nostro occasionale compagno in umanità fino al suo annientamento. La negazione dell'uomo conosciuto è notoriamente – Gesù Cristo – l'Uno in tutti. Nell'attimo in cui conosciamo questo, con la lotta contro noi stessi dovrebbe cessare, perché priva di oggetti, anche la lotta col nostro compagno in umanità. In Cristo non sembra possibile alcuna guerra. Egli è la nostra pace<sup>30</sup>.

Ma s'intenda: Gesù Cristo, in quanto Dio – pensa Barth –, come “infinita differenza qualitativa” rispetto all'uomo e perciò anche rispetto a *Dike* come a ogni altro “eterno riparo” escogitato dalla *natura vulnerata* dell'uomo. Il concetto di *totaliter alter* – che «in Barth come in Kierkegaard, è essenzialmente una formula polemica orientata contro una qualche formula di filosofia dell'identità, con la sua radicale risoluzione della trascendenza divina nell'immanenza dello spirito umano»<sup>31</sup> –, ancora una volta, ci appare particolarmente prezioso, in quanto è sì, per sé preso, auto-contraddittorio, ma, *insieme*, si rivela anche un grande Presagio del destino e della *sua* “trascendenza” rispetto all'“armonia manifesta” in quanto terra isolata dal destino (inclusiva di tutti i suoi falsi rimedi e dello stesso concetto in parola, in quanto “cristianamente” inteso).

<sup>30</sup> *L'epistola ai Romani*, cit., p. 451,

<sup>31</sup> *Ibid.*, Introduzione di G. Miegge, p. XXX.



Può allora prolungarsi il discorso di Barth: «quella che si svolge qui è [sempre] la lotta del male col male»<sup>32</sup>. E se i conservatori intendono tutelare, come “verità” l’errore; i rivoluzionari non sono da meno sostituendo un errore con un altro. Giacché «Dio è vero, ogni uomo è bugiardo [cfr. *Rm* 3, 4]»<sup>33</sup>; sì che «la vera rivoluzione viene da Dio e non dalla ribellione degli uomini»<sup>34</sup>; solo «il superamento dell’uomo, la vita eterna potrebbero liberarmi dall’enigma della mia umanità»<sup>35</sup>.

Perciò, seguita Barth,

il cristiano “non ha l’animo alle cose alte”. Non ama sentir parlare *troppo* forte e fiduciosamente della evoluzione creatrice del mondo, degli sviluppi e delle conquiste compiuti o progettati dalla scienza, dalla tecnica, dall’arte, dalla morale o dalla religione, della sanità fisica e spirituale, del benessere e della prosperità, dell’eccellenza del matrimonio, della famiglia, della Chiesa, dello Stato, della società [...] Esso si trova a disagio dovunque si edificano torri. Esso ha sempre da fare qualche osservazione che ha un effetto ritardatore. Esso avverte sempre in queste costruzioni – con una diffidenza umanamente poco simpatica, ma difficilmente confutabile – l’idolatria incumbente. Esso vede in queste torri, per lo meno, la *similitudine* della morte<sup>36</sup>.

Ove Dio è «il “Sì” del [di ogni] nostro “No” e il “No” del [di ogni] nostro “Sì”»<sup>37</sup> e l’«etica positiva è l’azione che *non* si conforma alla ‘figura di questo mondo’ [cfr. *Rm* 12, 2]»<sup>38</sup>. E poiché questo è il mondo oggettivamente ateo dell’*agire* – «nel profondo del cuore, chi decide [agisce] è ateo. E oltre a rubare la potenza a Dio, si contende il mondo con gli altri ladri di potere»<sup>39</sup> – segue, nello sguardo del destino (cui Barth, lontanissimo, è così vicino), che «la fondazione dell’individuo in Dio», sta nell’«in-azione in ogni azione»<sup>40</sup>. Per questo una «azione buona [...] non si trova in nessun tempo»<sup>41</sup>.

Come ogni grande *cristiano*, Barth si trova radicalmente immerso nel *nichilismo*: da un lato pensa «il pensiero dell’eternità di Dio»<sup>42</sup>, dall’altro non ritiene metafisicamente sconveniente e contraddittorio che questa coesista con il “fare” umano («Che cosa dobbiamo fare?»<sup>43</sup>), per di più inteso come “libero”, contingente: «se scegliamo la prima soluzione... Se scegliamo la seconda...»<sup>44</sup>, ove quella consisterebbe nel conservare la struttura dell’esistente («principio della *legittimità*»<sup>45</sup> o conservazione) e questa nello stravolgerla («principio della *rivoluzione*»<sup>46</sup>). L’eterno coesiste col tempo e il “tutto compiuto da sempre” col compiersi (compientesi) attuale. Il cerchio quadrato.

Com’è noto, Barth, dinanzi a conservazione o rivoluzione, sceglie politicamente una terza via, valorizzante il socialismo riformista (con il quale «è imposto un certo freno all’arbitrio umano»<sup>47</sup>): *non-rivoluzione, non-legittimità*. «Difatti, a colui che cerca l’ordine di Dio, quale impressione può fare l’ordine esistente, l’ordine già *trovato*, fuorché quella della personificazione della iniquità

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 323,

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 466. Fuori di ciò, «la conoscenza del male nell’esistente è pura *hýbris*» (*ivi*).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 444. Si pensi in merito alla sorprendentemente simile, pur così distante, posizione di Leopardi, in particolare nel componimento satirico *Palinodia al marchese Gino Capponi*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>39</sup> E. Severino, *Il parricidio mancato*, cit., pp. 94-5

<sup>40</sup> C. Barth, *op. cit.*, p. 468.

<sup>41</sup> *Ivi*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>43</sup> *Ivi*.

<sup>44</sup> *Ivi*.

<sup>45</sup> *Ivi*.

<sup>46</sup> *Ivi*.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 468.

trionfante?»<sup>48</sup>; sull'altro versante, «l'uomo rivoluzionario [che sostituisce a un male un altro male] dimentica che egli non è l'Uno [...] non è Cristo di fronte al Grande Inquisitore, ma all'opposto egli è sempre ancora e soltanto il *Grande Inquisitore* di fronte a Cristo»<sup>49</sup> (460-1).

#### NOTA 2: L'uomo è cattivo?

L'uomo è "cattivo", perché è infelice ed è infelice, perché è errore (errare, errante), cioè negazione di quel Vero che pur lo iscrive in sé ma a sua insaputa, onde solo oscuramente avverte il richiamo di ciò che non può riuscire ad essere (tanto meno mediante sforzi). Sì che cerca di soddisfare sé –, che è dire soddisfare l'errore. Di qui infelicità e cattiveria.

Obiezione: Leopardi era infelice e *buono*: ciò non contraddice il teorema? No, perché se Leopardi, speculativamente parlando, è in verità cattivo e anzi *cattivissimo* nella misura (totale) in cui non semplicemente condivide e professa (come tutti) l'"evidenza" fatale, ma (unico ed eroicamente solitario) la porta alle sue estreme conseguenze; come "uomo" (Giacomo), invece, rifiuta di comportarsi in forma consequenziale (= "dionisiaca"), seguitando a perseguire secondo tradizione «pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi» opposti, come tali a quel «misero e freddo vero» (*Dialogo di Timandro ed Eleandro*, finale). Il teorema non è contraddetto: è Leopardi che – come filosofo e come uomo – è in contraddizione con se stesso.

Ma poi: «Se un "male" non è errore, per quale motivo lo si dovrebbe oltrepassare?»; laddove «si può dire che la "vocazione annientatrice" è il *male*, solo se innanzitutto si scorge che essa appartiene all'*errore* del nichilismo». Sì che «il rimedio contro il "male" è quindi originariamente il rimedio contro l'errore, ossia è la verità che già da sempre si manifesta al di là del nichilismo dell'Occidente (e dell'Oriente in quanto preistoria dell'Occidente) – e che non è un "rimedio" predisposto nel tempo contro la precarietà degli essenti»<sup>50</sup>.

Barth, s'è visto, esorta ad accogliere l'*altro*, «nella sua tenebrosa enigmaticità», come «il *messaggero* di Dio»: «nell'altro conosciamo l'Uno»<sup>51</sup>. Ciò che, se per un verso è gran presagio, per un altro tuttavia non può non fare i conti con l'obiezione più severa: *nella convinzione* (ovviamente anche di Barth) *circa il diventar altro* (che l'esortare inevitabilmente implica), *l'Uno è necessariamente Dioniso!* Onde il culmine dell'"amore" è l'Odio (e *Dike, Hýbris*).

(Gli chiediamo: se, come tu dici, «l'uomo procede visibilmente in tutto e per tutto in una infinita equivocità»<sup>52</sup>, *su che base*, in questa oscurità, scegliere Cristo e non altri dèi o nessun dio, o il nulla? La "base" – paradossale, del resto – c'è, e non è la "fede", giacché ogni fede pesa, come tale, tanto quanto ogni altra, ma la testimonianza del destino, alla luce del quale "Cristo" è *il più simile* fra tutte le sapienze isolate. È dunque solo nello sguardo del destino che, per assurdo, Cristo va "scelto" rispetto a ogni altra cattiva "verità", in quanto il suo infinito inveramento/oltrepassamento anche lo riconosce come il proprio richiamo *notturno* più prossimo).

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 461-2.

<sup>50</sup> E. Severino, *Sortite*, cit., p. 271.

<sup>51</sup> *L'epistola ai Romani*, cit., p. 441.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 293.

### 3. L'ILLIMITATA LIMITATEZZA DEL NEGATIVO

In *Storia, Gioia* (op. cit., Parte prima), ma già in *Oltrepassare* (op. cit., X, II, pp. 592-625), Severino mette in luce «il nesso necessario *centrale* tra i contenuti del materiale storico che appare nel cerchio originario del destino», consistente nella «*necessità che, se una certa situazione storica è una contraddizione, abbia ad apparire nella sua concretezza, nei cerchi destinati ad accoglierlo, l'evento storico in cui quella contraddizione è oltrepassata* [...] Questa necessità è il *centro della storia autentica del mortale*»<sup>53</sup>. Esso consiste nel «motivo essenziale per il quale le grandi epoche della storia del mortale (epoca del mito, della ragione critica, della tecnica) passano necessariamente l'una nell'altra, disponendosi in un certo ordine determinato»<sup>54</sup>.

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*, 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 se stesso. Dunque è necessario che nella terra isolata sopraggiunga nella sua concretezza, e nei cerchi del destino destinati ad accoglierlo, l'evento che si libera dalla contraddizione di tale situazione storica<sup>55</sup>

Già in *Oltrepassare*, si diceva, viene analiticamente in luce la necessità – autentica, non come l'intende il nichilismo – per cui l'isolamento dal destino (l'estrema follia), entro di sé, abbia ad oltrepassare tutte le *proprie* contraddizioni (relative cioè alla bidimensionalità dell'*epistème*, in quanto affermazione esplicita del diventar altro e, insieme, alla sua negazione implicita), presentandosi al termine del cammino<sup>56</sup> in forma compiuta (“illimitata”, *perfetta*), sì da poter essere concretamente (non in parte sì e in parte no: astrattamente) oltrepassato.

Alcuni passi decisivi di *Oltrepassare*, a chiarimento di ciò:

L'isolamento della terra è concretamente oltrepassato solo se esso appare nella sua forma più concreta, quindi più radicale, e pertanto secondo la massima coerenza che all'interno della Follia dell'isolamento della terra e del divenir altro può manifestarsi [...] La Follia è concreta quando, spingendosi fino alle sue ultime possibilità è se stessa [...] La fede nel divenir altro non vuol essere ostacolata, ma vuol essere senza limiti se stessa, cioè fede nel divenir altro: vuol avere quella assoluta coerenza con se stessa, che è anche la sua concretezza e radicalità (p. 594)

La concretezza di tale tramonto [dell'isolamento nichilista] 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

---

<sup>53</sup> *Storia, Gioia*, cit., p. 27.

<sup>54</sup> *Ivi*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 34-5.

<sup>56</sup> «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo alla *fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, Prefazione, p. 15). Vale a dire che solo alla fine si vede la *maturazione* della verità iniziale – che è dire, in questo caso, la Follia del diventar nulla e da nulla, libera da ogni limite o impaccio interno (onde tutte le sue negazioni, oltrepassate, sono conservate come negate).

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 (p. 624).

Si dirà dunque [...] che nello sguardo del destino appare l'impossibilità che all'interno della volontà interpretante, la contraddizione [ad es.] tra età dell'*epistème* e età del mito sia insuperabile, cioè l'impossibilità che nella volontà interpretante [all'interno della stessa Follia, cioè] non possa apparire ciò che supera tale contraddizione [*lo stesso errore*, ma più rigorosamente inteso] e che è appunto l'età della tradizione epistemica dell'Occidente. Infatti nel destino appare che, se la contraddizione specifica ed essenziale di quel contenuto della volontà interpretante che è il mito fosse insuperabile – se cioè il suo superamento fosse un che di contraddittorio –, tale contraddizione sarebbe e non sarebbe la verità assoluta dell'esistenza guidata dal mito: lo sarebbe, in quanto tale contraddizione sarebbe insuperabile; non lo sarebbe, in quanto essa è, appunto, contraddizione; e pertanto, se esistesse questo essere e non essere la verità assoluta del mito, esisterebbe qualcosa di contraddittorio, ossia qualcosa la cui esistenza è impossibile (pp. 633-4).

La terra isolata è 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 (pp. 615-6).

Tutto ciò significa, nello sguardo del destino – in cui appare l'eternità dell'ente in quanto ente, dunque di *ogni* non-niente –, che la storia della Follia, per il nichilismo coerente (che però non la vede *come* Follia), *non* è “frenata”, “ritardata”, “contenuta” se non dal suo stesso eterno dispiego; non certo da una dimensione (da una “forza”) *eterogenea* rispetto ad essa. *Ciò che* la “trattiene” – all'interno del destino, *fundamentum sui et falsi* – *non è altro se non lo stesso dispiego di Dioniso* (del diventar altro, della Follia) *in ogni sua fase* (Direbbe Vico: come “storia ideal eterna” e come “storia che corre nel ‘tempo’”), in quanto sviluppo della grande Antitesi (l'epoca della metafisica), in cui consiste la sua autonegazione dialettica. (S'intenda tale “dispiego”, *anzitutto* entro l'isolamento e dunque come *creduto* processo *autoproduttivo* – eterno e storico – alla Hegel; ma anche, alla radice, nello sguardo del destino, come il *non* produttivo sopraggiungere degli eterni volti, sempre più coerenti e tremendi, del nichilismo).

Considerando cioè la dialettica del nichilismo, è cioè Dioniso stesso che “frena” Dioniso: nelle vesti di *Dike* e di ogni “Dio” o essente (legge, regola, abito) ritenuto – Dioniso medesimo, autonegativamente *ritenutosi* – eterno, che contraddicendo la “verità” di base (= se stesso come “evidenza” del diventar altro), la (= *si*) predispone alla negazione della totalità delle sue negazioni, dunque alla liberazione assoluta della sua essenza. *Dike*, il dio platonico-aristotelico, poi cristiano, poi immanentizzato sino a quella forma di “teologia” secolarizzata che è (stato) il comunismo marxiano-marxista, le leggi scientifiche da Galilei a Einstein ecc. sono gli immutabili *errati*, cui *Hybris* è sottesa e in cui essa si nega – in cui, cioè, *Hybris* pensa bensì se stessa, ma in forma inconsapevolmente auto-negativa –, nell'atto stesso in cui se ne va via via liberando irresistibilmente. (Ciò che il “nichilismo perfetto” vede come inesorabile autoproduzione non già della Follia, ma della “verità” in quanto Divenire – e che il destino vede come progressivo apparire *non* autopoietico della coerenza della Follia). La dialettica *coerente* del nichilismo essendo *non* quella – consolatoria, appartenente alla tradizione dai Greci a Hegel: dialettica nichilistica bensì, ma *incoerente* (dunque *doppiamente* sognata rispetto al destino) – in cui *Dike* circo-scrive, illusoriamente vittoriosa, il diventar altro, *ma l'opposto*: giacché per rigore interno, *primo, e perciò ultimo, è Dioniso!* Rispetto al quale *Dike*, in tutte le sue forme, è solo *apparentemente* vera: non più che Dioniso stesso auto-negantesi. Mentre invece il diventar altro, supposto contrario dialettico di *Dike*, è inteso in questa prospettiva come *veramente* vero. Donde l'inevitabile rovesciamento catastrofico.

L'*autentico* oppositore (il contraddittorio) di Dioniso non va dunque *cristianamente* identificato in *Dike* (non è cioè “Dio”) – l'“avversario” *dialettico* è infatti, alla rovescia, lo stesso “avversato”! –;

non è cioè *interno* a ciò che, come suo *contrario*, contrasta ed è perciò *nutrito* da esso (della medesima stoffa, dunque). Non per caso Kierkegaard e Barth insistono sull'“infinita differenza qualitativa” dell'*Iddio vivente*, in linea con il prezioso presentimento di Eckhart, che rifiuta *Gott* per la *Gotttheit* o di Böhme – che anticipando Heidegger – rifiuta il *Grund* per l'*Ungrund* (o *Abgrund*). Indovinando in ciò – sentendo, presentendo, fiutando – che “Dio” (la “religione”) è parte integrante del mondo!

In termini paolini, la “forza” che nella storia del mondo tiene in qualche misura a bada l'Avversario (*Antikeimos*, l'Anticristo), *prima* della “destinazione” al suo libero scatenamento senza limiti, affinché il vero Iddio (il vero oppositore: *esterno*) lo dissolva per sempre (cfr. §§ 4 e 5), *pur esistendo quella provvidenzialmente*, non può dunque essere nulla di divino in senso stretto, bensì parte stessa del mondo, perciò deve a sua volta tramontare (cfr. nota 86).

Si tratta dell'oscura profezia (per noi un gioiello di presagio) – dibattuta nei secoli –, che l'Apostolo esprime nel secondo capitolo della seconda lettera ai Tessalonicesi.

#### 4. IL *KATÉCHON* IN SAN PAOLO

«Non si può assolutamente tralasciare ciò che l'apostolo Paolo scrive ai Tessalonicesi»: così sant'Agostino apre il paragrafo 19 del XX capitolo della *Città di Dio*<sup>57</sup>, riferendosi a *2Ts* 2, 3-12.

L'urgenza della decifrazione del densissimo e oscuro passo è confermata dal ventaglio impressionante di pensatori che ad esso si sono rivolti, per scioglierne l'enigma. Dal II secolo dopo Cristo ai giorni nostri, solo per nominare i più noti: da Tertulliano a Origene, allo stesso Agostino, a Gerolamo, a Calvino sino a C. Schmitt, J. Tauber, M. Cacciari ecc.

Per parte sua, dopo aver citato per esteso il passo, Agostino confessa «di non sapere che cosa egli [san Paolo] abbia affermato»; per questo aggiunge: «non passerò sotto silenzio però le congetture degli uomini che ho potuto sentire o leggere»<sup>58</sup>. A seguire alcune interpretazioni in merito al nocciolo del passo, ruotante attorno alla misteriosa figura del *katéchon* (*2Ts* 2 6-7), “qualcosa” (*tò katéchon*) o “qualcuno” (*ó katéchon*) che trattiene (frena, arresta), contenendo l'assalto dell'Anticristo (l'*Antikeimos*, l'Avversario).

Com'è noto, rivolgendosi alla comunità cristiana di Tessalonica, san Paolo la ammonisce a non prestare ascolto a chi predica l'imminenza del giorno del Signore. «Nessuno vi inganni in alcun modo. Infatti – egli scrive – se prima non viene l'apostasia, e non si rivela l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione (ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), colui che si oppone e si innalza su tutto ciò che è chiamato Dio [...] fino a sedersi egli stesso nel tempio di Dio [o *come* tempio di Dio], dichiarando se stesso Dio» (3-4), il giorno del Signore non verrà. A questo punto, san Paolo ricorda ai suoi lettori che quando era in mezzo a loro già aveva parlato di queste cose, sì che il passo decisivo che segue si basa su una conoscenza pregressa (salvo che «noi non sappiamo ciò che quelli sapevano», scrive rammaricandosi sant'Agostino<sup>59</sup>); ed è proprio a questo punto che san Paolo enuncia due volte la figura del *katéchon*:

E ora sapete ciò che lo [l'Anticristo] trattiene (*tò katéchon*), in modo che si manifesti nell'ora sua. Infatti il mistero dell'iniquità è già in atto (μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας); c'è solo da attendere che chi lo trattiene (*ó katéchon*) sia tolto di mezzo. Allora si manifesterà l'iniquo (ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος), che il Signore distruggerà con il soffio della sua bocca (τῷ πνεύματι τοῦ στόματος) e annienterà con la

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 1026.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 1028.

<sup>59</sup> *Ivi.*

manifestazione della sua parusia. La parusia dell'iniquo avviene per opera di Satana, con ogni genere di potenza, con miracoli e prodigi di menzogna, con tutte le seduzioni dell'iniquità per quelli che si perdono, perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi. Ecco perché Dio manda ad essi una forza di errore (ἐνέργειαν πλάνης), perché credano nella menzogna, affinché siano condannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità ma si sono compiaciuti dell'ingiustizia.

Il *katéchon*, dunque, come “forza” che si oppone alla contrapposta forza di dispiego dell'Iniquo. Ciò che importa il problema dello statuto metafisico delle “due” forze antagoniste – non essendo concepibile, non solo cristianamente, ma, alla radice, logico-metafisicamente, l'esistenza di “due” verità. (Notevole, in ogni caso, la rassegna antologica, con la quale Cacciari conclude il suo libro dedicato al tema – il cui valore consiste soprattutto, per noi, nel mostrare la radicale aporeticità del concetto paolino –, risalendo, per essa, da Ireneo di Lione, attraverso Origene e sant'Agostino, sino a Calvino, tutti protesi nel tentativo di dare un volto e un'identità a tale misteriosa “forza frenante”<sup>60</sup>). L'analisi prosegue al § 5.

#### NOTA 1: Carl Schmitt e il *katéchon*

È nota l'attenzione portata, nel secolo scorso, da Carl Schmitt, grande giurista e pensatore tedesco (cattolico e nazista), alla figura del *katéchon* paolino. Nella quale ravvisava in ultimo l'espressione dell'unità del teologico e del politico, della Giustizia celeste e terrena, dell'Ordinamento teologico-metafisico e politico. Con l'intenzione di tenersi tuttavia a distanza dal *ridurre* l'uno all'altro e cioè, idealisticamente, il politico-storico all'Idea teologica oppure, materialistico-marxianamente, le celesti astrazioni della metafisica e della teologia alla terrestrità della struttura politico-economica (cfr. *NOTA 2*). In ogni caso, per lui, “teologia politica” non avendo l'immediato significato di legittimazione sacrale di un certo ordine politico (pur se negli anni della sua adesione nazista non esitò a percorrere, opportunisticamente, anche questa via, in contrasto con le sue stesse idee di fondo<sup>61</sup>), bensì di porre in luce le analogie strutturali fra la sfera dei concetti teologici e la sfera dei concetti giuridici (una scoperta che egli attribuiva a Leibniz): «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> *Op. cit.*, pp. 149-217. Particolarmente acuto e interessante per noi (fra l'altro), il punto in cui Cacciari si chiede «come intendere il mandato del *katéchon*? Opera all'interno dell'energia dell'Avversario, e non significa altro se non ciò che ne ritarda il pieno disvelarsi, il semplice fatto che essa è ancora in divenire? [...] si tratta di due momenti dello stesso processo, anche se non perciò necessariamente “alleati”?» (M. Cacciari, *Il potere che frena*, p. 24). In linea con quanto detto sopra, diciamo: rispondere negativamente significherebbe affermare un dualismo (due le verità) impossibile; laddove il non essere (temporaneamente) “alleati” non può che esprimere il nesso dialettico dei “due” nell'Uno, che per essi si va manifestando. Anche di grande interesse per noi, il rilevamento per cui il trionfo del Negativo – speculativamente parlando, del diventar nulla e da nulla: «lo spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere», come lo chiama il Grande Inquisitore (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, I, Parte seconda, V) – non segna «la vittoria dell'anomia come *chaos* [...] Quella dell'anomia [...] è un sistema – è, anzi, il sistema-mondo» (*ibid.*, p. 123). Restando tuttavia aperto (Cacciari non dice) di quale “sistema” si stia parlando. Riferendosi all'Apparato della scienza e della tecnica concepito in sinergia con la filosofia della “morte di Dio”, come sopra s'è detto, E. Severino vede proprio in ciò il “sistema” in parola, la *Grundnorm* che, impedendo il *chaos*, mette in riga tutte le altre forze, ordinando la nuova etica della volontà di potenza: non trattare la Tecnica (filosoficamente avvertita) – essa, che è lo scopo – come mero mezzo (delle vecchie ideologie)! Cfr. § 5, *NOTA*.

<sup>61</sup> Ha scritto in merito Michele Nicoletti: «In realtà il nesso tra politica e teologia in Schmitt non è funzionale alla fondazione teologica dell'ordinamento politico concreto e alla legittimazione sacrale di determinate strutture, ma al contrario porta al riconoscimento della secolarità del politico» (*Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 427).

<sup>62</sup> C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 2020, p. 61.

Laddove la prudenza scientifica, come si diceva intenzionalmente non riduttivistica, non esclude certo, si anzi implica quello che per Schmitt appare in ultimo il problema centrale della “teologia politica”, quello della *legittimità* dell’ordinamento politico. «Legittimità – scrive M. Nicoletti – non solo nel senso giuridico e sociologico del termine, che pure è presente, ma anche nel senso più propriamente filosofico, ossia nel senso di giustificazione ultima di un sistema e dunque del suo rapporto *con la verità* [corsivo ns.]»; non potendosi cancellare, per Schmitt, «il problema della fondazione dell’ordine politico»: ciò che ogni *critica* alla politica ripropone implicitamente e continuamente. Dinanzi alla sbandierata avalutatività della scienza, Schmitt vede cioè il massimo pericolo proprio «in quel tipo di pensiero che vuole eliminare dallo statuto del pensiero stesso ogni riferimento al fondamento, alla radice, al suo provenire»<sup>63</sup>. (Chiediamo allora come si possa mantenere una posizione “neutrale” fra i due ambiti, riconosciuti cioè puramente “paralleli”, una volta ammessa la decisività assiologica del problema della verità, *che è dire della metafisica*, eventualmente culminante nella teologia: così Aristotele – donde segue gerarchicamente la politica. Non viceversa, ma nemmeno “alla pari”: cfr. *NOTA 2*).

In questo senso – anche se solo in questo senso, giacché anche Dioniso è pur a sua volta un “Dio”, e con maggior diritto rispetto a tutti gli altri dèi; e il *chaos* non è esente dal “sistema”: *il proprio*: nota 60 –. aveva ragione J. Taubes, quando scriveva:

La domanda intorno al diritto oggi deve essere posta senza dubbio dal punto di vista “teologico”: ovvero si deve chiedere: quale aspetto avrà il diritto, posto che l’ateismo è il nostro destino? Privato del diritto divino l’Occidente dovrà soffocare nel sangue e nella follia, o possiamo noi, da soli, “dalla situazione terrestre e mortale dell’uomo”, distinguere il giusto dall’ingiusto? La situazione attuale è assai più difficile di quella propria della svolta dei tempi: nonostante il momentaneo “rialzo” alla borsa della religione [...], oggi viviamo *post Christum* in senso decisivo<sup>64</sup>.

Come la grande maggioranza degli interpreti del passo di *2Ts*<sup>65</sup>, anche Schmitt tende a ravvisarvi l’immagine dell’Impero (romano e poi cristiano-germanico).

Nella sua più celebre opera egli scrive:

Il concetto decisivo e storicamente importante, alla base della sua continuità [dell’impero cristiano medioevale], era quello di “forza frenante” (*Aufholter*), di *kat-echon*. “Impero” significa quindi potere storico che riesce a *trattenere* l’avvento dell’Anticristo e la fine dell’èone attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell’apostolo Paolo nella seconda epistola ai Tessalonicesi, capitolo secondo. Questa idea dell’impero

<sup>63</sup> *Trascendenza e potere...*, cit., p. 609.

<sup>64</sup> Jacob Taubes, “Lettera ad Armin Mohler”, in *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. a cura di G. Scotto ed Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 43-4. Ricordiamo qui di passata che Taubes, rovesciando radicalmente l’interpretazione iper-teologica di Barth, vede nella *Lettera ai Romani* di Paolo una forma emergente di «teologia politica, in quanto dichiarazione di guerra *politica* nei confronti dei Cesari [...] una protesta contro il dilagare del culto dei Cesari» (*La teologia politica di San Paolo*, trad. it. a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 42). D’altra parte, riconoscendo inevitabilmente che la “protesta” *politica* trova fondamento nella teologia e cioè nella fede onde «non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos* è l’imperatore» (*ibid.*, p. 55). Ancora una volta la metafisica (la teologia) alla base della politica – dell’antropologia e di ogni altra scienza della parte (come insuperabilmente insegna Aristotele). Ed è in questo senso che intendiamo la persuasione di Taubes riguardo a Paolo, secondo la quale nella *Lettera ai Romani* «si propone come candidato al superamento di Mosè» (*ibid.*, p. 80).

<sup>65</sup> Anche se le divergenze ermeneutiche non sono mancate e non mancano, sino al punto – come ci insegna M. Nicoletti (cfr. *op. cit.*, pp. 490-1, nota 62) – di intendere *tò katéchon*, in forma addirittura rovesciata, come la stessa apostasia e *ò katéchon* come l’uomo del peccato, nel loro ritardare, entrambi, la venuta di Cristo. E aggiunge: «l’esegesi contemporanea tende ad escludere l’interpretazione storico-politica del *katéchon*, individuando in questo una forza divina o comunque un elemento di natura spirituale» (*ibid.*, p. 491). Sulla prima ipotesi – il *katéchon* come “forza divina” –, come s’è visto e vedremo (§ 5), il nostro dissenso è totale.

può essere comprovata con molte citazioni di padri della Chiesa [...] L'impero del Medioevo cristiano dura fintanto che è viva l'idea del *kat-echon*. [...] Non credo che la fede cristiana originaria possa avere in generale un'immagine della storia diversa di quella del *kat-echon* [...] Neppure per un istante l'unità della *respublica christiana* venne messa in discussione [...] la carica dell'imperatore [...] era un'opera del *kat-echon*<sup>66</sup>.

#### NOTA 2: Per una critica a Carl Schmitt

Il celebre giurista cattolico-nazista C. Schmitt (1888-1985) è unanimemente considerato un grande pensatore, «una guida preziosa per la lettura e l'interpretazione del presente»<sup>67</sup>.

Nella consapevolezza dell'importanza dei suoi lavori, ci permettiamo tuttavia di rilevare una serie di sbandamenti a suo carico, che forse ne ridimensionano la statura (filosoficamente sopravvalutata, a nostro avviso, come quella del pur più profondo Heidegger; di contro – l'esempio non è uno fra i tanti – a un autentico gigante della filosofia come il nostro Gentile, ancora oggi ampiamente ai margini della cultura per la sua adesione al fascismo).

Procediamo sinteticamente: 1. Come si sa, Schmitt intende l'"originario" umano come *nómos*, nel significato di *Nahme*: «"presa di possesso", "conquista"; in secondo luogo significa la divisione e la suddivisione (*Teilung und Enteilung*) di ciò [la terra, anzitutto] di cui si è preso possesso. Infine indica la valorizzazione, la lavorazione e l'utilizzazione di quanto si è ottenuto con la divisione, dunque la produzione e il consumo. *Nehmen, Teilen, Weiden*, "prender possesso", "dividere", "utilizzare", sono processi originari della storia dell'umanità»<sup>68</sup>. Ma, obiettiamo (sempre in breve), si tratta con evidenza di forme di esistenza *già molto evolute*: tutt'altro che "originarie"<sup>69</sup>; 2. Mostra di non capire il senso autentico di "nichilismo" e perciò intende in modo improprio l'avvento ("necessario" all'interno dell'isolamento dal destino) della dominazione della tecnica, che può così permettersi di respingere<sup>70</sup>; 3. Per conseguenza prevede, errando grandemente, che l'attuale (lo dice nel 1952<sup>71</sup>) "dualità" del mondo (USA/URSS) non costituisca preludio di unità (tecnica) planetaria, ma di "pluralità". In ciò ipotizzando l'esistenza di "grandi spazi": sfera anglo-americana, Cina, India, Europa, mondo ispanico, ambito arabo. Ma su che base? E chi decide in merito? Tutto rimane astrattissimamente sospeso (proprio nell'atto stesso in cui si ha di mira la difesa della "concretezza storico-politica"); 4. Assimila immediatamente il "nichilismo universalistico" della tecnica (e l'"americanismo") all'"universalismo ebraico" (il nomadismo ebraico inteso come sradicamento dalla *justissima tellus* – fonte di "misura" e radice della *casa* di contro allo "smisurato" mare, luogo-non-luogo della *nave*: in tal guisa, avvicinandosi ad Heidegger e al suo "antisemitismo"), responsabile in qualche modo, per la sua astrattezza u-topica, della tendenziale visione disumanizzante dell'"uomo" – e lo dice da nazista! (Senza vedere, per altro, ciò che nel *Mein Kampf* rilevava Hitler e cioè che dinanzi a quello che gli appariva il non-popolo tedesco, ormai ridotto ad armento, l'Ebreo rivelava una compattezza – dunque, proprio esso, un'identità! – invidiabile); 5. Come Heidegger (e lo stesso ed E. Jünger), anche Schmitt ha creduto che il nazismo potesse costituire l'autentica alternativa "umana" all'alienazione omologante-livellante di USA e URSS (impedendo dunque la riduzione dell'uomo a non-uomo) – quasi che il nazismo avesse titolo "paolino" ad ergersi al rango

<sup>66</sup> *Il nomos della terra*, trad. it. a cura di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pp. 42-6.

<sup>67</sup> Giovanni Gurisatti, Introduzione a C. Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, trad. it. a cura di C. Gurisatti, Adelphi, Milano 2015, p. 11.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 293.

<sup>69</sup> Cfr. E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., cap. 27, §§ 4-8.

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>71</sup> Cfr. "L'unità del mondo", in *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 285.



di *katechon* contro l'Anticristo!<sup>72</sup>; 6. Tratta *hostis* e *inimicus* come *contrari*<sup>73</sup>, dunque l'uno come *esterno* all'altro, invitando a leggere il celeberrimo passo evangelico “amate i vostri nemici” (*Mt 5, 44: Lc 6, 27*) come *diligite inimicos vestros* (ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν) *non* nel senso di (e anzi in opposizione a) *diligite hostes vestros*. Laddove, rileviamo, l'*hostis* – cioè, come vuole Schmitt, «un insieme di uomini che [...] si contrappone ad un altro raggruppamento umano [...] nemico è solo il nemico *pubblico*»<sup>74</sup> – è pur sempre “umanità”: in quanto tale, cristianamente (e Schmitt si dice cristiano), da *amare* (ama il prossimo tuo come te stesso – *in Dio*), dunque *interno* – come sua *individuazione* – a *inimicus*, che non ne è l'“opposto” (privato), bensì il *genere* (di cui quello è specificazione). Il che non implica affatto che, per un malinteso “amore”, i cristiani, amando, ad esempio, i musulmani, avrebbero dovuto (o dovrebbero) ceder loro l'Europa (ché la verità, scopo ultimo, va difesa anche a costo della vita); dunque eventualmente combattendo, odiando errore e peccato, ma amando (in Dio) errante e peccatore<sup>75</sup>.

A tutto ciò, aggiungiamo la seguente considerazione: come rileva M. Nicoletti, la teologia politica di Schmitt, cioè «l'individuazione del nesso strutturale tra teologia e politica»<sup>76</sup>, in opposizione a idealismo (Hegel) e materialismo (Marx), caratteristici della cultura dell'Ottocento, «vuole evitare ogni riduzionismo ideologico [della storia all'Idea o della cultura al piano material-economico] e si propone invece la finalità puramente scientifica [metodologico-neutrale] di individuare identità, corrispondenze, paralleli nella struttura concettuale di un'epoca e della sua cultura»<sup>77</sup>, cioè «l'identità tra le due strutture, tra la struttura dell'organizzazione politica e la struttura dei concetti metafisici»<sup>78</sup>. Evidentemente sul fondamento di una “terza” dimensione – mediana –, in cui consisterebbe l'unità dei due momenti, lo “spirituale” e il “materiale”. Laddove, diciamo, per la contraddittorietà dei due piani, ognuno vede che questo “terzo” misterioso non può essere che *uno dei due come unità di sé e dell'altro* e dunque – *tertium non datur* – o idealismo o materialismo (ciò da cui il troppo prudente Schmitt vorrebbe tenersi a distanza). Ebbene, il tema, *mutatis mutandis*, come critica a Spinoza, la cui Sostanza sarebbe appunto il “terzo” fra pensiero e materia (estensione), era già stato affrontato e brillantemente superato dal nostro Gentile, mostrando cioè che «non si può dire spirito e materia [essendo appunto contraddittori]. Se c'è materia, tutto è materia; se c'è spirito, tutto è spirito. La soluzione di Spinoza [analogamente al prudente atteggiamento epistemologico di Schmitt] [...] non regge. Non regge, perché 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 pensiero, sono pensieri»<sup>79</sup>. (Non per caso Nicoletti conclude il discorso rilevando che «la ricerca di Schmitt è volta all'individuazione della *forma* di un'epoca»<sup>80</sup>: hegelismo puro, allora – priorità assoluta, se non cronologica, assiologica del fondamento rispetto al fondato e perciò della metafisica-teologia rispetto alla sfera politico-giuridica, onde come questo campo *deriva* da quello, analogamente a quello è inevitabilmente *riducibile*: così come, alla radice, il mondo è inteso, teologicamente, come *riducibile* a Dio).

<sup>72</sup> Nel '39, Schmitt così celebra l'esistenza del Terzo Reich: «Oggi è nato un potente Reich tedesco. Un tempo debole e impotente, il centro d'Europa è diventato oggi forte e inattaccabile [...] All'idea del nostro “impero” l'azione del Führer ha dato realtà politica, verità storica e un grande futuro nel diritto internazionale» (“*L'ordinamento dei grandi spazi*”, in *Stato, grande spazio, nomos*, cit., pp. 164-5).

<sup>73</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 111-2

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>75</sup> Pascal (*Pensieri*, cit., 806, pp. 402-3): «Gesù considera in Giuda non la sua inimicizia [ostilità], ma la volontà di Dio, ch'egli ama: la considera tanto poco che lo chiama “amico” [*“Amice, ad quid venisti?”: Mt 26, 50*])».

<sup>76</sup> *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, cit. p. 190.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>79</sup> *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, I, cit., p. 92.

<sup>80</sup> *Trascendenza e potere...*, cit., p. 194.

*A meno che* non si intenda, con Nietzsche (Schmitt è però cattolico), che l'essenza della *volontà di potenza* – ecco il terzo! – è a fondamento, in un suo stadio immaturo, *sia* della religione (o metafisica teologica), *sia* della politica; e cioè *tanto ed egualmente dell'una quanto dell'altra sfera*, entrambe perciò derivabili e riducibili al loro fondamento o genere comune –, attualmente auto-contraddicentesi (stante l'ipotesi) nell'affermare assoluti *diversi* dal divenire della volontà di potenza (cioè di sé). In ogni caso tuttavia, poiché per Nietzsche *la conoscenza è potenza e la potenza conoscenza* (il superuomo «vuole la verità autentica perché la conosce, e la conosce perché la vuole»<sup>81</sup>) – è il suo “idealismo” –, non si può non rilevare che l'assolutezza (la verità) della *volontà di potenza conoscente* implica necessariamente, a sua volta, un'eterna strutturazione categoriale – “storia ideal eterna” (=hegelismo formalmente insuperabile)<sup>82</sup> –, le cui “forme” costituiscono il fondamento “idealistico” ultimo di ogni epoca. Onde l'idealismo hegeliano è oltrepassato esclusivamente in senso stretto o *materialiter*, non certo formalmente o *in quanto tale*. E così ritorna l'*aut-aut*, solo “spostato”, di cui sopra.

Chiediamo: possono essere sufficienti queste brevi e sintetiche considerazioni (meritevoli di ben altro spazio) per ritenere del tutto sproporzionato il parere di chi considera C. Schmitt portatore di «una lucidità che assume non di rado i tratti della chiarezza»<sup>83</sup>? (Al tempo stesso, come detto sopra, senza ovviamente perdere di vista l'ampiezza del tentativo schmittiano di far luce sul problema della legittimità dell'ordinamento politico e cioè – per lui che era un (grande) giurista – di stabilire la fondazione teologico-metafisica dell'ordine politico).

## 5. RIPRESA. IL *KATÉCHON* ALLA LUCE DEL DESTINO

A questo punto, è fondamentale per noi prescindere dalle intenzioni – del resto irrecuperabili – di Paolo (così ad es. Calvino, convinto che «l'intenzione di Paolo fosse...»<sup>84</sup>), chiarendo invece, *alla luce del destino* (e cioè su una base incontrovertibile – ché, altrimenti, *everything goes!*), in che cosa esso consiste, al di là di ciò che voleva dire san Paolo e di tutti i suoi esegeti. Inutile cioè impegnarsi a dibattere su ciò che intendeva dire san Paolo, *decisivo* invece comprenderne il senso speculativo all'interno della terra isolata e dinanzi al destino (inteso il cristianesimo come sua icona rovesciata). Giacché, per la sorprendente similarità al destino e, al suo interno, alla storia della terra isolata, fino al suo tramonto incluso, quella di san Paolo ci appare una grande profezia, il cui significato abissale trascende la coscienza dell'Apostolo stesso per primo. Si tratta dunque, per noi, dell'ennesima occasione di *gustare il destino nel cristianesimo*. (Rimuovendo perciò dal cristianesimo – pur cercando di conservarlo tale, cioè tenendone fermi i presupposti alienati – quello che ostacola tale similitudine o si presenta, *al proprio interno*, come un'insanabile contraddizione)

In tal guisa, come continuazione e approfondimento del § 3, chiarendo anzitutto che l'oscurità di Paolo, da tutti gli interpreti sottolineata, in merito al *katéchon* e al celebre passo di *2Ts*, non dipende, *innanzitutto*, dal mancato chiarimento circa la ricerca diretta dell'*identità* di “chi” o “cosa” trattiene o ha potere frenante; o questa si chiarisce, indirettamente, in quanto ci si rende conto che tutta l'enigmaticità del passo, diciamo, ruota innanzitutto attorno alla (e si fonda sulla) *apparente coesistenza contraddittoria di katéchon e parusia del Signore*. Come se quello (che misteriosamente deve, o *si* deve togliere di mezzo per far largo a questa) potesse comunque (e per quanto in senso

<sup>81</sup> E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 358.

<sup>82</sup> Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., capp. VI-VII.

<sup>83</sup> G. Gurisatti, Introduzione a C. Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 11

<sup>84</sup> Cfr. Antologia sul *katéchon* (dalla prima patristica a Calvino), in M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 213.

stretto non-divino) *non* appartenere *all'abissale dimensione* di questa e al suo misterioso modo di manifestazione e dunque costituisca una sorta di intervento *ab extra*, implicante dualismo, più o meno autonomo e indipendente. Per non dire dell'altro insostenibile dualismo, quello fra Dio e Satana – giacché *nemo contra Deum nisi Deus ipse*.

Onde i “tre” protagonisti del passo paolino – Signore, *katéchon* e Anticristo –, nello sguardo del destino (in cui si chiarisce l'enigma), sono da riguardarsi come lo STESSO, nel distinguersi dei rispettivi ruoli e delle fasi dialettiche del suo concreto dispiego. Laddove l'immaginazione, assumendo il ruolo della filosofia, *separa*, concependo astrattamente come autonomi i momenti e così suscitando un *triplo* dualismo: fra il Signore e l'Anticristo, anzitutto, ma poi anche fra il *katéchon* e l'Anticristo e infine fra il Signore e lo stesso *katéchon*, che se infatti non “è tolto di mezzo” (ma è ben più corretto: non “*si* toglie di mezzo”), il “giorno del Signore” non verrà. Sì che il chiarimento dell'identità del *katéchon* è certo fondamentale, ma a partire dalla, e sulla base della, consapevolezza circa l'impossibilità che si costituisca – non diversamente da Satana (che infatti non opera in autonomia, ma per concessione<sup>85</sup>) – *al di fuori* del “Dio” autenticamente tale: quello cioè che san Paolo considera *il vero Iddio vivente e veniente*, e cioè quello che, *mutatis mutandis*, per la testimonianza del destino è *la terra che salva*: la *Gloria della Gioia*. Col che, l'identità del *katéchon* è indirettamente chiarita, consistendo, nello sguardo del destino, nelle varie figure dei cattivi immutabili (celesti e terrestri) del nichilismo immaturo: non altro, alla radice, che Dioniso stesso in contraddizione dialettica con sé; e in san Paolo in “ripari” che, provvidenziali che siano – espressioni politico-giuridiche<sup>86</sup> della volontà d'Iddio in terra, cui nulla sfugge; così come lo stesso diventar altro e la *Dike* che lo “governa”, *mutatis mutandis*, sono pur sempre tratti del destino (del Tutto eterno), anche se non *in quanto destino* (essendone anzi la negazione) –, pagano comunque pegno alla logica del mondo, sì che, come e con questo, devono passare (“togliersi di mezzo”). In ogni caso provvidenzialmente funzionali nel dare dialetticamente – dunque storicamente – risalto al Nemico e alla *sua* (temporanea) parusia; e perciò, infine, alla *compiuta* escatologia vittoriosa di Cristo: il *katéchon*, nulla di divino in senso stretto, anzi di mondano, appartenendo tuttavia – *non diversamente dall'Anticristo stesso!* – alla concreta storia della “città di Dio” e dunque alla “struttura” complessa della parusia del Signore Iddio).

Se infatti la parusia del Signore è creduta come escatologia indefettibile in quanto *ab aeterno* stabilita, e perciò come *fine del tempo*, allora, a rigore, nessun *katéchon* è richiesto; ché anzi, ritardando il disvelamento pieno dell'Avversario, *conditio sine qua non* della parusia, ritarderebbe – *del tutto assurdamente, del resto: come si può frenare la volontà d'Iddio?* – l'avvento finale di Cristo. Ove il “ritardo”, stiamo dicendo, non può esser determinato in alcun modo da un estrinseco, perciò assurdo, “potere frenante”, ma dallo stesso Ritmo dell'accadere eternamente voluto dal vero Iddio vivente – che evidentemente lascia un certo spazio al Negativo, *inclusa la sua apparente “vittoria”*; e ciò, affinché il Positivo (il “giorno del Signore”), togliendolo (col soffio della sua bocca), si riveli *concretamente* Positivo.

---

<sup>85</sup> Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino...*, cit, cap. VI, § 1, *NOTA 1*: “Sul monismo implicito dell'Apocalisse”.

<sup>86</sup> Se cioè nell'occhio del destino, c'è il cattivo, falso “Dio” del nichilismo (tutti i falsi immutabili, cioè – ancorché eterni: eternità *dell'errare* –, contraddittoriamente evocati dal nichilismo immaturo sul fondamento del diventar nulla e da nulla) e il buono e vero “Dio”: il destino stesso, il Tutto infinito ed eterno dell'ente; insomma, detto rozzamente, due Dèi (il falso e il vero: il primo, anch'esso eterno, come ogni altro essente, e interno al secondo); in san Paolo di *2Ts* c'è un solo Dio (a prescindere da Satana stesso che nel suo pieno dispiego giunge a presentare se stesso come Dio: *2Ts* 2, 4), sì che il *katéchon* può essere un Dio falso solo intendendolo in relazione alla *sacralità* dell'imperatore romano (mitologia politica, non teologia metafisica). Come “forza frenante” non può dunque che avere un connotato giuridico-politico (non può essere cioè, poniamo, la Vergine Maria, che inevitabilmente sarebbe espressione diretta di Dio, ma allora il giorno del Signore sarebbe già giunto, né avrebbe senso il suo brutale “togliersi di mezzo”). In qualità di *katéchon*, si può anche pensare alla stessa “religione” – nel senso estrinseco e strumentale attribuitele rispettivamente, *mutatis mutandis*, da Eckhart, Barth (la “Chiesa di Esau”) e Bergson. (Giustamente, dal suo punto di vista, Nietzsche vedeva nell'immanentismo teologico di Hegel un *katéchon* che, combattendo i suoi diretti avversari – il kantismo come ultima spiaggia del realismo e gli stessi Fichte e Schelling –, ritardava in realtà l'avvento della “verità” e cioè l'immanentismo ateo).

In ciò, diciamo, la similarità col destino: il *katéchon* (*Dike*, secondo quanto detto sopra – § 3 – : metafisica e politica, celeste e terrena; cioè il falso “Dio”, in tutti i modi in cui si è manifestato nella storia dell’Occidente dalle origini greche a Marx) sorge nutrito da quello stesso (il diventar altro, Dioniso: il Figlio dell’iniquità di san Paolo) che combatte: *questo stesso* dunque nel suo lato dialettico-negativo; e anzi – ora va definitivamente chiarito – *molto di più*: si tratta del *destino stesso* (il vero *Iddio vivente*, se ancora vogliamo considerare questo termine abusato e correlativo della Follia) nella sua eterna auto-strutturazione (*che non è autoctisi e cioè causa sui!*) “dialettico-negativa”, in seno alla quale, per essere davvero sé, il diventar altro (tacitamente governato dal destino dell’esser sé che quello esplicitamente nega, necessariamente bisognandone per affermarsi) – Dioniso (l’Anticristo, dice san Paolo) – richiede la propria dialettica autonegazione in tutte le sue forme possibili, predisponendo così la concreta negazione della totalità delle sue negazioni (ecco il *katéchon* “tolto di mezzo”), per affermarsi nel “trionfo” di chi non sa di aver già da sempre perso («*Dov’è o morte la tua vittoria? Dov’è o morte il tuo pungiglione?*»: *1Cor 15, 55*).

Insomma, san Paolo – oscuramente, ma potentemente – intuisce che *al di sopra* della contesa fra Nomos (*katéchon*) e Anomia (Anticristo) – in cui il Nomos non può spingersi oltre misura, potendo solo ritardare la “vittoria” di Anomia (=del *chaos*), alla quale dunque si trova a regalare “tempo” (dunque a rivelarsi della stessa stoffa: inconsapevole complice, come lo sono tutte le *leggi* – celesti e terrene – escogitate dall’Occidente rispetto al diventar nulla che avrebbero dovuto contrastare) – va posto il *vero Iddio* e la sua fedeltà alla promessa. Onde il perfetto “giubilo” dell’Avversario coincide con il (essendo insieme funzionale alla concretezza del) sopraggiungere del Cristo trionfante, cui basta un soffio per disperderlo (*annientandone* la manifestazione, dice nichilisticamente san Paolo: 2, 8).

Ove, si ripeta, *all’interno* di questo “Ritmo” *complessivo* – lo si consideri alla luce della (dialettica della) verità del destino<sup>87</sup> –, il Negativo, cioè l’isolamento dal destino, si presenta *composto* di diventar altro e “Dio” (=Dike e l’*epistème* che la disvela), in cui *Dike* funge da *katéchon* rispetto al diventar altro/Avversario; essendo tuttavia “forza frenante” (=katéchon) solo *sul fondamento* dell’“evidenza” stessa del diventar altro e perciò, in quanto tale, della **stessissima** natura del “frenato”, ancorché questo possa pienamente dispiegarsi, rivelarsi e compiersi – cfr. le citazioni da *Oltrepassare* al § 3 – esclusivamente attraverso il tramonto di questa: “Dio è morto”. Ove il *katéchon* metafisico (nel progressivo svolgersi delle sue “figure”, dai Greci a Hegel e Marx, progressivamente *riducendo le proprie pretese*) si riflette correlativamente nel *katéchon* politico (e scientifico), che di quello è specchio e messaggero in terra: «*Per me reges regnant*» (*Prv 8, 15*). E insomma: *ciò che trattiene l’Iniquo è l’Iniquo stesso in tutte le fasi immature del suo dispiego* (lo si intenda, nell’isolamento, come autoproduzione; oppure, nel destino, come processuale apparire degli eterni tratti che gli competono).<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Cfr. E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 506-7. Si ribadisca in merito – cfr. cap. V, § 4 – che la dialettica del destino si costituisce rispetto all’*errare*, suo positivo *contrario*, non certo all’*errore*, suo *contraddittorio*, come tale nullo: non già, cioè, rispetto al nulla, ma al suo positivo significare, che è essere, non nulla.

<sup>88</sup> La distinzione qui indicata riguarda, *da una parte*, il falso “Dio” – la falsa verità (comunque eterna, nello sguardo del destino) – all’interno dell’isolamento dal destino, del quale isolamento esso “Dio” si nutre *non meno* del suo avversario, il diventar altro: contrari all’interno dello stesso genere: l’alienazione o estrema follia; e, *dall’altra*, questi due momenti in sintesi tra loro, in relazione al destino (rispetto ai quali è il contraddittorio e il contrario: rispettivamente: 1. del nulla *simpliciter* e 2. del positivo significare del nulla nelle sue infinite forme, non solo “categoriali”: cfr. nota 87). Salvo che come mostra Severino (cfr. *Oltrepassare e Storia, Gioia*: § 3), è necessità che la contraddizione *all’interno dell’errare* sia superata al massimo grado affinché l’errare tramonti concretamente. “Chi trattiene” dunque – se ancora vogliamo indugiare, ma in forma trasfigurata, su questa espressione di “forza” – è: A) all’interno della Follia, il “Dio” (in tutte le sue forme da Platone a Hegel/Marx) rispetto al suo avversario: il diventar altro, di cui crede di essere signore e padrone; B) al di fuori della Follia, il destino rispetto alla Follia stessa come sintesi di “Dio” e del diventar altro. (Ove il “trattenere” del destino, ben lungi dall’esser espressione di “forza”, consiste nell’inconscia verità dell’*esser-sé-non-esser-l’altro* da parte di quello stesso che, solo a questa condizione potendosi auto-negare – dunque così, originariamente, “trattenuto” –, nega il destino. Si badi inoltre: l’*aut-aut* – la separazione – fra i contraddittori (alla radice: essere, nulla) non può costituirsi come *pura*, e cioè assoluta separazione, giacché in tal modo i separati (essere, nulla) non potrebbero nemmeno apparire l’uno come negazione *dell’altro*, non apparendo cioè la sintesi loro. Il che significa che «non si dà mai un “non

Si potrebbe anche rilevare in sede cristiana che quanto più forte è la fede nella Parusia, tanto più debole e anzi nullo è il bisogno (o la richiesta) di un *katéchon* mondano *ulteriore* (rispetto alla stessa volontà d'Iddio: al Ritmo citato, cioè); all'inverso, quanto più quella s'incrina e s'indebolisce (*mutatis mutandis*, si pensi alla fede storica nella verità del comunismo, ad esempio, e nel suo necessario avvento: una delle tante forme – attraverso Gioacchino da Fiore – di cristianesimo secolarizzato), tanto più cresce l'esigenza di un *katéchon* mondano, sino a concepirlo (=penultima stazione del nichilismo) SENZA Parusia (ma allora consistente non in altro che in una *preferenza* di “bene” rispetto a ciò che è creduto “male” – ove le parti possono ben invertirsi se nella lotta quest'ultimo vincessesse).

Cosa aveva in mente allora Paolo? Inutile chiederselo. Decisivo, se mai, è ravvisarvi *un'icona traviata del destino* (“gustare il destino nel cristianesimo”, immagine malata di quello) e, dunque, nel *katéchon*, non una “forza” che freni dall'esterno il dispiego di Dioniso-Anticristo, ma il “tempo” stesso richiesto dallo svolgimento dell'auto-contraddizione in seno al nichilismo, consistente nell'immatura persuasione (ancor viva ai nostri giorni) circa la coesistenza del diventar altro e di un eterno *diverso* dal diventar altro medesimo. Sino a che questa *cattiva sintesi* non si sarà svolta sino alle estreme conseguenze e il *katéchon* tolto di mezzo (=tolto di mezzo ciò che intralcia il dispiego di Dioniso: ciò che perciò *si* toglie di mezzo), sino ad allora la terra che salva (il “Giorno del Signore”, il Sentiero del Giorno), non apparirà.

Ricapitolando: il *katéchon* paolino (= “colui” che o “ciò” che ritarda) “contiene” un Nemico destinato – una volta giunto al completo disvelamento di sé, tolto di mezzo quello stesso che lo frena e lo trattiene – alla sconfitta, al proprio annientamento; in tal modo, oggettivamente, ne prolunga l'esistenza: gli dà tempo! Ne è oggettivamente complice. Perché contribuire a frenare ciò che solo manifestandosi appieno può tramontare per sempre?<sup>89</sup> *Mutatis mutandis*: perché contrastare empiricamente il capitalismo se il comunismo è inteso come la Verità, dunque destinata a travolgere definitivamente il male una volta che questo abbia raggiunto la propria maturazione completa? “Per affrettare le doglie del parto”, diceva Marx – in tal guisa, **da un lato**, confermando, col cristianesimo e Hegel, la contraddittoria coesistenza *di tempo* (le nostre battaglie, la storia empirica e infine accidentale) *ed eternità* (le tappe/categorie – hegeliane e implicitamente marxiane – attraverso le quali la Verità si fa largo per venire a sé e permanervi definitivamente); **dall'altro**, aggiungendo a questa, cui è intrecciata, la contraddizione di poter “affrettare” (nel tempo) lo svolgersi eterno della Verità. Sembra proprio che il *katéchon*, come dice Schmitt, faccia da “ponte” (doppiamente contraddittorio, allora, come s'è appena visto) tra coscienza storica ed escatologia<sup>90</sup>. Giacché, in prima battuta, «chi vive nell'attesa della fine dei tempi, considera il presente con indifferenza»<sup>91</sup>; diritto e politica non hanno alcun valore (non ce l'ha il mondo, non ce l'hanno le azioni umane)<sup>92</sup>. Dapprima è infatti così. Poi, quando, contro la speranza (ἔρχομαι ταχύ: *venio cito!* «vengo presto!») Ap 22, 7 e 12), la storia PARE DURARE ben oltre il previsto, quando, correlativamente, la fede nella

---

è” che non possa esser tradotto in un “è non”»: E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 163. L'espressione “l'essere non è il nulla” significando l'equivalente “l'essere è non nulla”, onde sintesi e diairesi – unità e separazione – non stanno “alla pari” – quella, intrascendibile, transcendendo o circoscrivendo in ogni caso questa. In guisa che l'autentico principio di non contraddizione, alla luce del concetto autocontraddittorio di nulla (la cui aporeticità è concretamente risolta attraverso la *distinzione* tra il significato “nulla” e la positività di tale significare: cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. IV), esprime perciò la non separazione *assoluta* fra i contraddittori essere e nulla (come se il nulla fosse tale senza essere, al tempo stesso, positivamente significante: al che non si darebbe cognizione alcuna del nulla, né tanto meno si costituirebbe l'aporia del nulla-che-è)

<sup>89</sup> Cfr. M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 51, 61-2 e 74.

<sup>90</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere...*, cit., p. 540.

<sup>91</sup> *Ivi*.

<sup>92</sup> Laddove è «questa forza frenante, il *katéchon*, a sottrarre la vita umana alla paralisi escatologico-messianica intrinseca alla parusia; è dessa a condurre alle costruzioni storiche successive; è dessa a portare alla grandiosa potenza l'impero cristiano. Con queste riflessioni Schmitt rivendica a Paolo una centralità assoluta dal punto di vista storico-politico» (C. Scilironi, *San Paolo filosofo*, cit., p. 101)

fine (imminente) del mondo S'INCRINA – quando il “marxista”, impercettibilmente e quasi senza rendersene conto, incomincia a dubitare della verità di ciò in cui crede (giacché di fede, in ultimo, si tratta) –, allora **come** il ruolo del *katéchon* (l'uomo, *non* il destino – dunque le sue preferenze, non la Verità!) risulta sempre più importante e anzi decisivo (e la *parusia* – cristiana o comunista – si fa correlativamente sempre più fantasmatica), **così**, in ambito marxista, la rivoluzione armata appare sempre più imprescindibile: bisogna armarsi contro il capitalismo, dacché ci si è più o meno consapevolmente convinti che non *per verità* tramonterà (così ancora invece l'alienazione in Hegel), ma (forse) per “forza”, cioè empiricamente, pragmaticamente: da parte di un gruppo umano che lotta contro un altro e la “verità”, pretesa da entrambi, si rivelerà come vittoria sul campo tramite le armi: pragmatismo, non teoresi<sup>93</sup>. E in ambito cristiano si è finito per dar sempre più importanza a contrastare il male *nella* storia, non *all'attesa che la storia finisca!* L'eterno svapora, il Tempo la fa da padrone. In fondo il *katéchon*, nei suoi risvolti umani (empirico-storici: le varie potenze che nella storia si ergono a contrastare il “male”: Impero, Chiesa, i fedeli – la stessa “religione”: cfr. nota 86) – ormai pragmaticamente separato dall'eterna struttura consistente nel complesso contraddirsi del Positivo (si pensi alle “categorie” in Hegel), solo mediante la quale il Negativo può giungere compiutamente a sé, dunque al proprio tramonto –, tende ad esprimere scetticismo e dubbio circa la **necessità** (e dunque l'“eternità”) della vittoria finale. Come dire: o la “forza frenante” (=il *katéchon*) appartiene alla struttura eterna di Dio (al suo eterno “progetto”: Hegel insegna) e il Negativo è il Positivo stesso fuori di sé (non un Negativo dualisticamente autonomo: e forse che Satana non opera in subordine a Dio?), che quello “trattiene” e “ritarda” non già in forma “pragmatica”, ma nel senso che l'eterno dispiego del Negativo – che non è un punto adimensionale – è necessario al suo stesso tramonto: ove quindi il “ritardare” non è un agire *esterno*, ma il ritmo stesso dello svolgimento epifanico del Positivo, esigente la propria negazione, in quanto negazione della negazione finale (*parusia*); **oppure** è (*anche*, dapprima; *solo*, poi) espressione di forze mondane (empiriche, non categoriali), ma allora, oltre a non rivelarsi, tendenzialmente, che una mera preferenza (onde l'“avversario” potrebbe essere, esso – perché no? – il Bene), toglie anche *di diritto* ogni sbocco escatologico-apocalittico, che non sia quello stesso di *Hybris* (di Dioniso), stante che la “verità” della forza – all'interno dell'isolamento: *veritas est potentia* – è pur sempre *verità*; smentibile non già dal nichilismo (essendone anzi il rigore estremo), ma dal destino. Che appunto ne oltrepassa definitivamente la piena apocalisse (senza annientarla, come invece pretende san Paolo, ma conservandola in sé, eterna in tutti i suoi stratti specifici, come oltrepassata).

Ripetiamo la questione della contraddizione che, più che cumularsi raddoppiandosi, muta aspetto: *che il katéchon trascendentale si faccia tempo e storia del mondo* (Hegel), contraddice bensì il concetto di eternità (Diallelo: il tempo dipende dall'eterno e questo dal tempo), ma non contraddice la (ritenuta) Verità: in Hegel infatti (sempre meno, invece, nel marxismo) c'è la prima contraddizione, non la seconda, stante che lo Spirito assoluto si produce nella storia (oltre che eternamente: daccapo l'impossibile *et-et*), non per azioni empiriche (rivoluzione armata): non ve n'è bisogno alcuno, data la sua “verità” intesa come *necessità*. Quando invece proprio di quelle si avverte sempre più acutamente il bisogno, allora tutto è perduto: Lenin, in verità, è il primo a dubitare di ciò in cui crede di credere. Dunque il primo a ritener “vero” ciò di cui dubita che lo sia. Se dunque dapprima la

<sup>93</sup> Lo intuisce genialmente Marx nella *II Tesi su Feuerbach*, in cui si trova suo malgrado ad anticipare profeticamente il nichilismo, celebrando così il primo funerale del marxismo (del resto, nelle cose, già morto da sempre: quando “Dio” muore non è che muoia uno che è stato vivo! Se non nella mente dell'errante, s'intende): «La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva, non è una questione teorica, ma pratica. È nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La discussione sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isola dalla pratica è una questione puramente scolastica». (Così, sintomaticamente, tende a pensare oggi anche la Chiesa cattolica, nel suo dire addio alla metafisica e a san Tommaso e nel suo sempre più attivo rivolgere attenzione alla salute dell'ecosistema che alla vita in Cielo: ecologia, non escatologia! Chi ha orecchie per intendere...).

contraddizione riguarda il matrimonio impossibile fra eterno e tempo, in seguito (su uno sfondo in cui l'“eterna verità” tende a sparir di scena insieme alla prima forma di contraddizione) la contraddizione consiste nell'assumere (disperatamente) come innegabile ciò che appare ormai negabile (di cui, coerentemente, non val più la pena di “attendere” il suo realizzarsi “provvidenziale”). E insomma: il “ponte” /*katéchon* di Schmitt, oltre a presupporre l'impossibile coesistenza di eternità e tempo – in linea del resto con il cristianesimo di ogni epoca –, funziona empiricamente come espressione di *scepsi* circa la parusia finale – che se si è persuasi che debba accadere, rende inutile e anzi dannoso ogni *katéchon* ritardante (ammesso e ovviamente non concesso che, nel tempo, si possa “frenare” l'eterna e, in linea di principio, già da sempre compiuta volontà d'Iddio).

Così, il cuore profetico della *II Lettera ai Tessalonicesi* ci appare un formidabile adombramento del destino della verità, del tramonto del nichilismo e dell'irruzione della terra che salva. Giacché – qui, la radice –, qualsiasi cosa ne pensasse san Paolo, *2Ts* non ravvisa Dio (e cioè il verace Iddio vivente e veniente) nella forza che contiene l'Anticristo, sì anzi “qualcosa” (“qualcuno”) che è tanto poco *divino*, che è necessità “si tolga di mezzo” e lasci campo libero al Negativo in tutta la sua terribilità, considerata indispensabile al tramonto di questo stesso, per l'intervento finale del Signore Iddio. *Praeterit enim figura huius mundi (1Cor 7, 31)*, e, con esso, di tutti i ripari “umani, troppo umani”. Eterni anch'essi, nello sguardo del destino, ma in ogni caso errati (l'errore non toglie l'eternità dello specifico significato di nulla in cui ogni errore consiste; analogamente, l'eternità di esso non toglie che sia errore), in quanto partecipi fino in fondo di quel “diventar nulla e da nulla” che essi per primi riconoscono *vero* e sul quale si illudono di poter comandare. (A suo modo, e all'interno della persuasione nichilistica dominante, Barth sottoscriverebbe: “quaggiù” è male e il male è sempre combattuto da un altro male; e il male non si toglie con il male. È necessario che “quaggiù” riveli il proprio volto nascosto con Cristo in Dio: «Quando il Cristo, nostra vita, apparirà, allora anche voi apparirete con lui rivestiti di gloria»: *Col 3, 4*. Non già per *stare*, ché ogni “stato”, fosse pure in Dio, non sarebbe *Gloria della Gioia*, ma... *della Noia!* Giacché l'“uomo” – ogni “uomo” in quanto cerchio del destino – è “fatto” per l'Infinito, giacché è l'Infinito stesso; e questo non è un punto adimensionale, ma un infinito cammino entro di sé: eterno in ogni suo tratto, in cui ogni momento trascorso è conservato, sì che il “movimento” è destinato ad ampliarsi, inesauribile, all'infinito: «di gloria in gloria»: *2Cor 3, 18*).

Solo la seconda venuta di Cristo – come dice, disincantato e rassegnato, lo sceriffo del film *Non è un paese per vecchi* (script di C. McCarty) – può sciogliere l'incantesimo del male imperversante e vincente. Constatando ormai l'inanità di ogni “forza frenante”, lo sceriffo pensa come Paolo e si predispone alla parusia finale (ci crede davvero? non si tratta piuttosto di un'iperbole a indicare l'irrimediabilità del mondo?).

La testimonianza del destino, con una profondità inaudita e infinitamente distante da questo semplice “sentire” (che in Paolo assume però sorprendenti altezze profetiche<sup>94</sup>), sull'innegabilità

---

<sup>94</sup> A C. Scilironi, che rivendica a san Paolo il pieno titolo di “filosofo” (cfr. *San Paolo filosofo*, cit. pp. 35-79), diciamo che *no*, Paolo non è filosofo – se “filosofia” mantiene il significato storico di *cura per l'incontrovertibile*, che è dire conoscenza della verità immutabile (di cui non è affatto *perenne desiderio*: fuori della caverna il filosofo, per Platone, conosce effettivamente il vero). Ma questo è proprio ciò che san Paolo ritiene *stoltezza (1Cor 19-25)*. Il suo terreno “naturale” è la *fede*, cioè il *mito* – da cui appunto la filosofia greca ha inteso liberarsi lasciandoselo definitivamente alle spalle (anche se la richiesta di Paolo di un *rationabile obsequium vestrum* a Cristo – *Rm 12, 1* – potrebbe ben essere letta come un'anticipazione dell'*intelligo ut credam* agostiniano e dell'armonia di ragione e fede di san Tommaso). Diciamo allora che se per noi Paolo non è filosofo, egli mostra tuttavia una stupefacente disposizione a *presagire, presentire, indovinare* il destino – rivestito di contenuti cristiani, che inevitabilmente lo stravolgono. Sì che in pochi luoghi come nelle sue Lettere ci è dato di *gustare il destino nel cristianesimo*. (Con l'evangelista Luca, Scilironi chiede “Ma il figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?” (*Lc 18,8*); e aggiunge: «la domanda è drammatica perché la risposta negativa è realmente possibile» (*op. cit.* p. 106). Non vede che la risposta negativa è *dentro* la fede stessa! Che non *la*

dell'esser sé/non esser l'altro da parte di ogni essente, fonda a un tempo la finitezza del nichilismo (che, sopraggiunto, non può trattenersi per sempre nell'apparire) e la necessità dell'apparire della Gloria della Gioia e cioè dell'Immenso della terra che salva<sup>95</sup>. In cui ogni "forza" negativa o "positiva" (comunque a sua volta negativa: è l'essenza di ogni *katéchon*) tramonta definitivamente.

*NOTA: Sull'apparente contrapposizione in san Paolo tra 1Ts e 2Ts (Martin Heidegger)*

Heidegger inizia il capitolo IV (Parte seconda) di *Fenomenologia della vita religiosa*, riferendosi a P. Schmidt, teologo di Basilea, il quale «cerca di costruire un'antitesi tra la prima e la seconda lettera [di Paolo ai Tessalonicesi]. In base alla seconda lettera la *παρουσία* sarebbe preceduta dall'avvento dell'Anticristo con guerra e disordine, mentre in base alla prima lettera sarebbe preceduta da pace e sicurezza, sicché arriverebbe inattesa»<sup>96</sup>. Nella stessa pagina, Heidegger respinge in generale l'interpretazione: «Ma tutto questo mettere in gioco diverse visioni rappresentative in contrasto l'una con l'altra non è nello spirito di san Paolo», specificando immediatamente a seguire la motivazione:

---

*domanda* è drammatica, ma che lo è l'essenza della fede, giacché questa è *sempre* e in ogni caso *equipotenza* del Sì e del No e dunque non è *mai* quello che crede di essere, nascondendo a sé, *per poter vivere come fede*, uno dei due termini in cui intrascendibilmente essa consiste. In guisa che ogni credente, in base a quello che è la sua stessa "fede", è in verità *agnostico* e anzi – poiché è persuaso del diventar nulla e da nulla e questo richiede di esser l'Intero – ateo! Ecco il vero "dramma" – il resto è retorica).

<sup>95</sup> Sintesi ovviamente troppo breve del teorema che ispira *La Gloria* e poi (fra l'altro) anche *Oltrepassare*, in cui appare la necessità – fondata sull'esser sé dell'essente – che ogni sopraggiungente, sia, in quanto tale, oltrepassato. Ove l'impossibilità (l'altra faccia della necessità) dell'esistenza di un oltrepassante inoltrepassabile consiste nell'impossibilità che un nesso *necessario* abbia ad incominciare e cioè abbia ad incominciare il nesso necessario fra un qualsiasi sopraggiungente (una qualsiasi determinazione iposintattica) e il destino o struttura originaria della verità (persintassi), in cui appunto sopraggiunge. È infatti chiaro che «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 [=persintassi], 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 [=la struttura originaria, il "destino"] 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» (*La Gloria*, cit., pp. 92-3). Ma anche l'isolamento nichilistico della terra è sopraggiunto: «In quanto alla struttura originaria del destino della verità appartiene l'autonegazione della sua negazione, la negazione del destino della verità è un contenuto che abita eternamente il cerchio intramontabile dell'apparire. La negazione della verità appartiene, come negata, all'essenza della verità [...] Ma la persuasione isolante, in quanto invade la verità, non è la negazione della verità in quanto essa negazione appartiene, *come negata*, all'essenza della verità. La negazione della verità è il *contenuto* [sopraggiungente] della persuasione isolante [...] è l'apparire dove tale contenuto [sopraggiungendo] appare *come non negato*» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 467). Dunque è necessità che sia anch'esso, come tale, oltrepassato e la Gloria della Gioia appaia (si tratta del decisivo passo innanzi rispetto a *Destino della necessità*, in cui se non faceva problema l'esistenza del Tutto infinito della Gioia, fondata sull'impossibilità che la contraddizione sia *simpliciter* la parola ultima, dunque verità ed errore *sub eodem*, appariva tuttavia problematico che esso potesse mai sopraggiungere (ciò a cui appunto *La Gloria* risponde positivamente). Si rilevi infine in breve – ancorché si tratti di contenuti di enorme complessità, richiedente come tale uno spazio ben più ampio (si rinvia dunque alle opere citate) – che in *Testimoniando il destino* (op. cit., cap. VIII, del 2019, l'ultimo testo di Severino) si mette in luce una «ulteriore fondazione della Gloria [cioè della necessità del suo apparire, eliminando cioè la possibilità che essa resti puramente "trascendente"]» (p. 135), "nuova" rispetto a quella stabilita sull'impossibilità di un sopraggiungente inoltrepassabile: fondata sul *centro della storia autentica del mortale* (cfr. § 3), per la quale *ogni* configurazione della terra, essendo un contenuto finito, è contraddizione (una contraddizione C e cioè contraddizione della verità – a prescindere che, come terra isolata, sia *anche* contraddizione normale e cioè contraddizione dell'errore): se fosse inoltrepassabile essa sarebbe verità ed errore *sub eodem*, cioè un impossibile essente contraddittorio.

<sup>96</sup> Trad. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, pp. 147 sgg.



«Egli non pensa affatto a rispondere alla domanda sul “quando” della parusia. Il “quando” è determinato dal “come” del comportarsi».

Diciamo: se è ben vero che l’inconoscibile “quando” è necessità che si espliciti nel “come”<sup>97</sup> e cioè *nel modo* di stare nel mondo consapevoli che, per l’inserzione del Cristo, «il tempo ha avuto una svolta» (*ICor 7, 29*) e cioè, nell’imminenza della «ricomparsa del Messia già comparso»<sup>98</sup>, si è essenzialmente contratto<sup>99</sup>; se è ben vero ciò, ci pare tuttavia che la risposta di Heidegger alla tesi di Schmidt non sia risolutiva: a una prima lettura infatti, il contrasto fra le due Lettere appare evidente, indipendentemente dal problema del “quando”<sup>100</sup>.

Ma si tratta davvero di un contrasto?

Se, condividendo la tesi di Cacciari (nota 60), secondo il quale la piena espressione di anomia non è *chaos*, ma *sistema*: «il sistema-mondo»<sup>101</sup> e in tal modo ci rendiamo conto che il contrasto *illimitato* (giacché il *katéchon* è ormai “tolto di mezzo”) tra forze<sup>102</sup> è inevitabilmente trasceso dalla forza più forte – e cioè, rispetto agli inerziali, moribondi residui delle forze *ideologiche* (cristiane, comuniste, idealiste, umaniste, democratiche, capitaliste...), dalla Forza della tecnoscienza filosoficamente fondata sulla “morte di Dio”: la *Grundnorm*, che subordina a sé tutte le altre e che determina (che cioè, sotto i nostri occhi, sta determinando e determinerà) “*pace e sicurezza*” –, allora forse possiamo tentare di cogliere l’*apparenza* di tale contrasto.

Giacché in questa configurazione così apparentemente “umanitaria” e “non-violenta”, l’“Anticristo” oltrepassa se stesso nella forma della guerra e degli sconvolgimenti adombrati da *2Ts*, consistenti per noi nella lotta *dionisiaca* rispetto alle forze ideologiche di retroguardia (un clamoroso esempio *parziale, intermedio*, potrebbe essere la vittoria *militare* delle democrazie occidentali – disincantate, tecnicizzate – sullo “Stato etico” nazi-fascista, e poi la loro vittoria tecno-economica sullo “Stato etico” comunista), acquisendo un’identità sempre più raffinata e mascherata, onde poter «compiere miracoli e prodigi», «fino a sedersi egli stesso nel tempio di Dio, dichiarando se stesso Dio» (*2Ts 2, 9 e 2, 4*). E perciò garante della più *sicura pace* mai raggiunta nella storia.

---

<sup>97</sup> «Quanto poi a quel giorno o a quell’ora [della venuta di Cristo] nessuno li conosce, neanche gli angeli del cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre. State attenti [ecco il “come”], vegliate, perché non sapete quando sarà il momento preciso» (*Mc 13, 32*). «Voi stessi infatti sapete perfettamente che il giorno del Signore arriva come un ladro di notte» (*1Ts 5, 2*). (Lo sconcerto per noi dinanzi all’ignoranza del “quando” *anche* da parte del Figlio non è risolto dal passo di *At 1, 7*: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti [della parusia] che il Padre ha riservato alla sua scelta». Il CCC, al § 474, prova a sciogliere l’“incongruenza”, attraverso la distinzione dei due volti di Cristo, onde sarebbe come uomo che Cristo ignora ciò che come Dio conosce, ma che, nella sua missione terrena, non intende rivelare).

<sup>98</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 143.

<sup>99</sup> «D’ora innanzi quelli che hanno moglie siano come se non l’avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che si rallegrano, come se non si rallegrassero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero a fondo: perché passa la figura di questo mondo» (*ICor 7 29-31*).

<sup>100</sup> Di passaggio rileviamo che nel testo citato (p. 156), Heidegger sostiene a sorpresa che i dannati in Paolo sono assolutamente «annientati, un assoluto nulla: non vi sono – come nella dogmatica di epoche successive – stadi infernali» (in linea, in fondo, con il teologo cattolico P. H. Menoud: cfr. cap. V, nota 125). Pure, in *2Ts 1, 9*, san Paolo dice che i dannati «saranno puniti con una pena eterna», consistente «*nel fuoco ardente*» (*ibid.*, 1, 8). Ciò che può ben accordarsi con il «supplizio eterno», consistente «nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli», di cui si dice nei Vangeli (rispettivamente: *Mt 25-46 e Mt 25, 41*). Laddove appunto – in accordo con san Paolo – nell’*Apocalisse* è detto che dopo esser lasciato libero di ingannare le genti (una volta, cioè, “tolto di mezzo” il *katéchon*), Satana, assieme a coloro che è riuscito a ingannare, sarà «gettato nello stagno di fuoco e zolfo [e lì] saranno tormentati giorno e notte, nei secoli dei secoli». Nessun annientamento totale, come pare, ma solo della loro felicità, che è dire del loro rapporto con Dio. (Come questo possa poi esser possibile, non è ciò di cui si occupa l’immaginazione mitologizzante). In ogni caso, nella consapevolezza che «i vangeli furono scritti più tardi [delle lettere di san Paolo] e che san Paolo non può naturalmente riferirsi a essi» (J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, cit., p. 107).

<sup>101</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 123.

<sup>102</sup> «E sapete voi che cosa è per me “il mondo”? [...] Questo mondo è un mostro di forza [...] è dappertutto pieno di forze, un gioco di forze...» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 1067, p. 561)

Dio creatore del mondo dal nulla: il primo tecnico; la Tecnica, produttrice e annientatrice della totalità dell'ente, l'ultimo Dio.

Un Dio in realtà tenebroso e cupo, giacché assolutamente *privo di verità*, come lo sono e lo saranno tutti i suoi “prodigi” («prodigi di menzogna»: 2Ts 2, 9), donde la sua falsa pace e la sua “sicurezza” assolutamente insicura: un paradiso che può tramontare fra un istante e che perciò è il luogo dell'angoscia più acuta e mai sperimentata (quanto più si è felici – si *crede*, cioè, di esserlo – tanto più si è spaventati e angosciati all'idea di perdere il volume di felicità raggiunto). Un paradiso infernale. “Pace e sicurezza” (in fondo già oggi lo vediamo) – come maschere dell'Avversario (della Follia), che è per essenza insicurezza estrema e guerra senza limiti.

Ecco perché, per virtù medianica, san Paolo scrive, *parlando di noi*: «Quando diranno: *Pace e sicurezza*, allora improvvisamente precipiterà su di essi la rovina, come i dolori del parto sulla donna incinta, e non sfuggiranno» (1Ts 5, 3). Se non di fatto, certamente *di diritto*.

## 6. TESTIMONIANZA DELLA VERITA': VANGELO E DESTINO

Si è visto che l'importanza, nello sguardo del destino, del “nesso necessario *centrale*” (cfr. § 3) consiste nella fondazione della necessità per cui, «se nella terra isolata fosse *autenticamente impossibile* (cioè apparisse impossibile nel destino della verità) il sopraggiungere del concreto evento storico che si libera dalla contraddizione di una certa situazione storica, allora questa situazione [...] sarebbe la verità assolutamente definitiva e, *insieme*, errore»<sup>103</sup>. Tale “nesso” appare nel destino; ma nel destino appare anche che le contraddizioni che segnano le varie epoche storiche sono destinate ad apparire anche all'interno del nichilismo (ancorché “necessità” e “contraddizione”, come ogni altro concetto vi appaiano, rispetto al destino, in forma inautentica).

Anche in tale forma *inautentica* può dunque apparire che una certa contraddizione (ad es., all'interno della tradizione, fra *epistème* e divenire), se assunta come inoltrepassabile, sarebbe insieme verità ed errore, dunque è “necessità” che trapassi in una configurazione più coerente (laddove, daccapo, tutti i concetti che in questa “fondazione” appaiano: “contraddizione”, “necessità” “verità”, “errore”... hanno un significato essenzialmente differente da quello che compete loro nel destino)<sup>104</sup>.

S'è anche chiarito sopra (§ 3), nell'occhio del destino, che il tramonto necessario e definitivo della Follia in cui consiste la terra isolata richiede la “completezza” – la *perfezione* – dell'Errore: la sua più pura “apocalisse”, libero da qualsivoglia “forza” (*katéchon*) che ne contenga e freni l'atroce e tremendo splendore. Che non sarebbe tale se restassero assenti i tratti che ne determinano la coerenza assoluta. Uno dei quali è il superamento definitivo della tradizione (essenzialmente epistemica), onde la Tecnica si dispone finalmente all'ascolto della voce del sottosuolo filosofico del nostro tempo (Leopardi, Nietzsche e Gentile), conseguendo così la “morte di Dio” nella forma più compiuta – e

<sup>103</sup> E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., pp. 59-60.

<sup>104</sup> «D'altra parte, se nel sapere che la terra isolata può raggiungere accrescendo la propria coerenza può apparire la contraddizione delle proprie epoche storiche e la necessità (inautentica) di negarla, tuttavia in tale sapere non può essere conosciuta la necessità (autentica), che appare nel destino, dell'accadimento dell'epoca in cui la contraddizione è concretamente oltrepassata. E poiché il sapere *attuale* della terra isolata non ha ancora raggiunto quella coerenza massima, l'accadimento dell'epoca in cui la contraddizione dell'epoca precedente è tolta non può essere inteso, nel sapere attuale, che come una “tendenza”, la quale solo in senso statistico-probabilistico giunge a compimento (e d'altronde è solo un presupposto di Hegel e Marx che sia sufficiente l'apparire della contraddizione di un'epoca storica perché deve inevitabilmente accadere l'epoca in cui tale contraddizione è concretamente tolta» (*Ibid.*, p. 61). “Solo un presupposto”, giacché la loro “inferenza”, appartenendo alla terra isolata, si fonda sul diventar nulla e da nulla – ciò implicando la casualità dell'accadere e dunque escludendo la fondazione di nessi autenticamente *necessari*.

cioè eliminando ogni “limite” supposto “di diritto”, che sbarrì per sempre la strada alla volontà di potenza.

E la terra isolata non solo “può” accrescere la coerenza che attualmente le compete, ma è *necessario* che essa, prima del proprio tramonto, la accresca fino al livello massimo consentito. Infatti una coerenza limitata è una 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 consentitole<sup>105</sup>

Dopo questa ricapitolazione, che vale da premessa indispensabile, giungiamo al cuore di questo paragrafo, mostrando l'ultimo passo necessario (interdetto all'isolamento e che può apparire solo nel destino) del cammino verso la “perfezione” dell'Errore (procedendo anziché “di gloria in gloria”, “di contraddizione in contraddizione”<sup>106</sup> – ancorché sempre meno incoerente). Mettendolo successivamente in relazione (problematica, ma non impossibile) con la profezia escatologica evangelico-paolina.

Giacché anche l'epoca della *Tecno-filosofia* (il paradiso della Tecnica, ontologicamente consapevole) è al proprio interno una contraddizione, destinata perciò, *prima del tramonto* del nichilismo, all'accadimento della situazione storica in cui è rimossa la contraddizione specifica che la avvolge. E se tale paradiso è ancora un futuro, allora l'accadimento della situazione storica in cui è tolta la contraddizione che lo avvolge è un futuro ancora più lontano.

Questa situazione è comunque l'epoca in cui *i popoli* parlano il linguaggio del destino: l'epoca in cui lo sfondo di un certo insieme di cerchi del destino è destinato ad accogliere (prima del tramonto dell'isolamento della terra) il linguaggio che testimonia il destino.

La dominazione della civiltà della tecnica è quel far diventar altro le cose della terra che fa ottenere alla volontà dei mortali più di quanto essa abbia mai ottenuto, il massimo di quanto può ottenere e soprattutto l'allontanamento massimo della morte.

Ma, appunto, lo fa ottenere *ai mortali*, e la morte è *allontanata*, non eliminata. La sua eliminazione significherebbe infatti che i mortali incomincerebbero ad essere immortali, ossia incomincerebbero ad essere necessariamente uniti all'esistenza. Ma è impossibile che un nesso necessario incominci ad esistere [...] L'impossibilità di eliminare la morte, che lungo la storia dell'Occidente è intesa come annientamento, è dovuta appunto all'estrema capacità della tecno-scienza di estrarre le cose dal nulla e di risospingervele [...] La tecnica domina quando riesce ad ascoltare la voce del sottosuolo filosofico del nostro tempo, ma è proprio questa voce a mostrare alla potenza della tecnica la sua ineliminabile impotenza. È inevitabile che l'angoscia oscuri il paradiso della tecnica e lo trasformi nel suo opposto, dove viene in chiaro che tutta la felicità raggiunta sarà inevitabilmente perduta. L'estrema potenza sa di essere estrema impotenza. Questa la contraddizione dell'epoca del dominio della tecnica<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 61-2.

<sup>106</sup> Si rilevi che, nel destino, anche il cammino “di gloria in gloria” – anche la “storia” della Gloria della Gioia – procede “di contraddizione in contraddizione” (onde il Tutto infinito e concreto appare, nascondendosi e cioè secondo configurazioni infinite sì, ma pur sempre finite rispetto all'Infinito *qua talis*), salvo che si tratta *esclusivamente* della contraddizione C (=contraddizione della verità), laddove la terra isolata procede *non solo* come contraddizione C, *ma anche ed essenzialmente come contraddizione normale* (=contraddizione dell'errore).

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 62-3. Contraddizione che, al di sotto della sua specificità, riguardante l'epoca della Tecnica, vale anche in senso *trascendentale* (cioè per ogni epoca); «infatti, la contraddizione che sta al fondamento di ogni epoca storica del mortale è l'impotenza della volontà di potenza» (*ibid.*, p. 64). Stante appunto l'idea di verità come potenza (*veritas est potentia*) e, quest'idea, sul fondamento a sua volta che la “vita”, immediatamente manifesta, è (=si crede che sia) potenza in quanto creazione e annientamento: divenire.

L'ultima epoca della storia del mortale è *destino* – e non effetto di volontà – che sia costituita dai popoli in quanto testimoni della verità, in cui, come per l'attuale testimonianza del destino, presente (se non anche altrove) nei cosiddetti libri di Emanuele Severino, è oltrepassato formalmente, dunque solo astrattamente, l'isolamento nichilistico. Onde i popoli, consapevoli ormai della Malattia, seguiranno ad “agire” e a “decidere” – e dunque a “vivere” nel cosmo della Tecnica –, ma, appunto, conoscendone il carattere di *necessario errore*.

Quando sopraggiunge il tempo [...] in cui i popoli sono destinati a parlare il linguaggio che testimonia il destino, essi non possono liberarsi dall'agire, e l'agire a cui sono legati è l'agire che non può che adeguarsi all'etica della tecnica [=non trattare la tecnica come un mezzo, ma come lo scopo: incremento indefinito della potenza]. La tecnica è infatti destinata al dominio e se il tempo di questo dominio è superato dal tempo in cui i popoli testimoniano il destino è tuttavia l'agire che si adegua all'etica della tecnica che essi si trovano a praticare. Eppure la loro testimonianza del destino rende il loro agire *diverso* dall'agire che a essi compete quando in essi è ancora assente tale testimonianza. Testimoniando il destino vedono infatti quel che ora è visto nel cerchio originario del destino: che il loro agire è errare (il loro, che d'altronde è la forma più coerente alla volontà di potenza, cioè all'isolamento della terra). E l'agire che è veduto come errare è diverso dall'agire che non sa di essere un errare. Anche l'agire tecnico si crede libero, ma i popoli sanno che questo loro credersi libero è un errare<sup>108</sup>

Per questo suo apparire in ogni cerchio [destinato ad accoglierlo] il linguaggio che testimonia il destino è il compimento della filosofia dei mortali. Essa appare come un passato – un *perfectum*. L'apparire di tale compimento non è ancora il tramonto della terra isolata [...]

Portando al compimento la filosofia dei mortali, il linguaggio che testimonia il destino porta a compimento anche le loro “opere”. Non nel senso che con l'apparire di tale linguaggio i mortali cessino di operare, ma nel senso che, apparendo in rapporto a questo linguaggio, l'operare mostra un nuovo senso, inaudito (incomincia cioè ad apparire quell'eterno che è questo nuovo senso dell'operare). Incominciando ad apparire in altri cerchi, tale linguaggio incomincia innanzitutto a mostrare l'apparenza dell'operare e della potenza, cioè la nullità del contenuto della fede in cui l'operare e la potenza consistono. Mostrando il destino, mostra la Follia della terra isolata e del divenir altro e far divenir altro. Apparendo come fede nel nulla, e d'altra parte non essendo ancora stata coinvolta dal tramonto concreto dell'isolamento della terra, la fede di ottenere ciò che essa vuole appare sempre più come un passato: i popoli [presso i quali è destino che tale linguaggio appaia] fanno ormai di volere l'impossibile, perché ogni essente è eterno e l'eterno non può essere l'oggetto di una volontà. Conoscono, i popoli, l'apparenza di ciò che ottengono. Attendono il tramonto dell'isolamento della terra, la Gloria della

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 82. In questa sintesi bruciante, Severino condensa il senso complessivo della civiltà della tecnica: «L'anima dell'età della tecnica è essenzialmente filosofica. E l'età della tecnica è la forma di civiltà in cui la volontà di affidarsi alla morte per vincerla raggiunge la sua configurazione più rigorosa» (*Oltrepassare*, cit., p. 630). Si può aggiungere: «Ogni uomo è già da sempre Oltreuomo – anche se questo suo esserlo è *contrastato* dalla convinzione ottenebrante in cui tutti ci troviamo per lo più a vivere» (*La potenza dell'errare*, cit., p. 228); «La follia che produce il grande sogno [di cui la civiltà della tecnica è il culmine] è la persuasione che le cose si strappino da sé e divengano altro, invadendolo, dividendolo, spezzandolo. Quindi la follia sta al fondamento di ogni *volontà* di far diventar altro le cose. E anche qui si tratta di capire perché è *necessario* che la follia si presenti dapprima nei miti, poi nella storia della razionalità teorico-pratica, e infine nella distruzione di questa razionalità e nella progressiva dominazione planetaria della tecnica. È necessità che nelle tenebre si proceda illuminati dalla luce di *Lucifero*. L'autentica “educazione” è il linguaggio che mostra tutto questo, e non invita a incrociare le braccia (anche il rinunciare a volere, sappiamo, è un volere), ma mostra che cosa, in quanto abitatori delle tenebre, i popoli sono destinati a volere» (*ibid.*, p. 229). Infatti, «non per caso la tecnica è l'orizzonte assoluto del nostro tempo, ma lo è per la necessità che regola lo sviluppo delle tenebre [=ossia, in ultimo, *secondo la necessità* del destino]. Se la si studia, si può constatare che, nell'Inferno dantesco, non aveva torto il Diavolo a dire al suo interlocutore: “Tu non pensavi ch'io loico fossi?”» (*ivi*).

terra, la Gloria della Gioia. L'Apocalisse incomincia a togliere il velo. L'infinità dell'Immenso che attende il mortale incomincia a uscire dall'isolamento che la nasconde ai loro occhi<sup>109</sup>.

(Si potrebbe chiedere: perché non è sufficiente “passare” dalla compiuta follia del paradiso della tecnica – che è guerra radicale, non pace; violenza estrema, non mitezza; inquietudine assoluta, non sicurezza – all'irruzione della terra che salva? Perché in tal modo l'oltrepassamento definitivo e *generale* dell'isolamento da parte del destino lascerebbe inoltrepassata quella *specifico* contraddizione che segna di sé la civiltà della tecnica. Il cui necessario oltrepassamento conduce appunto dal falso paradiso – dal paradiso infernale della potenza impotente mascherata da “pace e sicurezza”: cfr. *NOTA* prec. –, non saputo come estremo errore, allo “stesso” paradiso, permanente come identico e diverso, saputo come errore entro la testimonianza del destino da parte dei popoli che lo abitano).

Abbiamo più volte ribadito in questo testo (come anche nel nostro *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, cit.) che il tratto fondamentale che fa per noi del “cristianesimo”, fra le sapienze isolate dalla verità del destino, la sapienza *più simile* al destino è *la resurrezione dei morti* (unitamente alla figura di Cristo, uomo-Dio). Rinunciare a questo – sulla spinta dell'”evidenza” del diventar altro (Gentile, Bonhoeffer, Vannini: cfr. cap. I) –, ritenendosi comunque “cristiani”, significa perdere per strada il *proprium*, e cioè l'identità più profonda, del cristianesimo (Tertulliano lo vede benissimo), predisponendosi *in rebus* all'inevitabile passo successivo (nichilisticamente ancor più rigoroso): l'immanentismo ateo.

Ebbene, Paolo è il campione di tale *idea* – per altro ben presente non solo nei Vangeli, ma già nella Bibbia ebraica (ancorché come dono di un Dio che non vince la morte *morendo*). Non vi è una sua Lettera in cui non risalti, centrale, il formidabile tema (del tutto contraddittorio rispetto all'”evidenza” fenomenologica professata). Con cui, a ben pensare e pur sullo sfondo del diventar nulla e da nulla, si rifiuta di lasciare al nulla l'ente in quanto ente: dunque ogni ente (anche la natura cioè, non solo l'uomo) è inteso come destinato a risorgere, alla vita eterna. Benissimo diceva Calvino: «Non vi è alcun elemento né alcuna particella del mondo che, quasi consapevole della sua presente miseria, non speri nella resurrezione»<sup>110</sup>. Ancora una volta: che c'è di più simile al destino nell'infinita distanza

---

<sup>109</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 646-7. A questo punto «non è possibile obiettare», secondo la logica della terra isolata, che la necessità circa l'apparire della testimonianza del destino presso i popoli «è apparente perché dipende dalla possibilità che il mondo abbia a scomparire prima che tale dispiegamento sia compiuto» (*Storia, Gioia*, p. 88). Aggiungendo anzi che lo stesso dominio della tecnica è in pericolo: «prima che abbia ad apparire è possibile che il mondo, o la sua configurazione attuale vadano “distrutti”. Anche se la “distruzione” non è da intendere come “annientamento”, è però possibile che il mondo e la sua attuale configurazione escano dai cerchi dell'apparire. Segni di tale possibilità sono [...] la possibilità di un conflitto atomico mondiale, la catastrofe ecologica determinata dalla forma attuale della produzione economica e addirittura che la “natura” non si comporti più secondo le leggi che la scienza vede in essa, e si presenti come caos.» (*ibid.*, p. 89). (La stessa obiezione è presente in *Oltrepassare*: cit., pp. 651-2). La risposta che viene data è la seguente: «L'obiezione indica una semplice possibilità (unita quindi alla possibilità opposta): ma *proprio perché si è mostrata la necessità* che prima del tramonto dell'isolamento appaia la dominazione della tecnica (e il venir a sua volta oltrepassata [dalla testimonianza del destino presso i popoli]), *la possibilità prospettata dall'obiezione è impossibile* [...] la necessità che la dominazione della tecnica appaia concretamente nel suo essere togliimento della contraddizione della tradizione dell'Occidente [e, in successione, che tale epoca sia oltrepassata dalla testimonianza del destino presso i popoli] è stata mostrata in *Oltrepassare* [cap. X], e tale necessità esclude la possibilità che quella “distruzione” abbia ad apparire prima del compimento della storia autentica del mortale. La risposta all'obiezione è stata rapida, ma implica l'intero percorso che conduce da *La struttura originaria a Oltrepassare*» (*ibid.*, pp. 89-90).

<sup>110</sup> Citiamo da C. Barth, *L'epistola ai Romani*, cit., p. 290. Lo stesso Barth giunge a sostenere che, in quanto “destinato” a risorgere in Cristo, «anche il mondo è eterno: eterno in Dio come mondo del nuovo cielo e della nuova terra» (*ibid.*, p. 291); e, sempre in questo senso – non solo cioè in quanto esistente originariamente *in mente Dei* –, che «*tutto* il tempo, dalle più lontane epoche preistoriche al più lontano futuro, è eternità» (*ibid.*, p. 294). Ancora una volta, grandi presagi *cristiani*.

che pur trattiene nella follia? C'è *autentico* cristianesimo fuori di ciò? Noi diciamo perentoriamente di no. E non sulla base di una mera “preferenza”, ma sul fondamento del destino. Solo su di esso si può e si deve dire *che cos'è* “cristianesimo”. Il resto o è inconsapevole coerenza nichilistica, oppure è chiacchiera più o meno edificante e suggestiva, nulla di innegabile (e lo scontro fra le diverse prospettive – potenza, non verità, cioè verità in quanto volontà di potenza – è aperto, anche se solo apparentemente “libero” e “infinito”, giacché la coerenza ha una sua “necessità” e, correlativamente, una “conclusione”).

Come ben chiarisce C. Scilironi<sup>111</sup>, eletto da Dio, san Paolo non solo è “chiamato” (*klētòs*), ma, a un tempo, è anche *inviato* (*apóstolos*): chiamato *ad essere apostolo*:

*klētòs apóstolos* indica la vocazione ad un ministero, l'affidamento a un mandato, Il termine *apóstolos* ricorre nel saluto iniziale di molte lettere: “Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione (*klētòs apóstolos*)” (*Rm* 1,1); “Paolo, chiamato ad essere apostolo” (*ICor* 1,1); “Paolo, apostolo di Gesù Cristo” (*2Cor* 1,1): “Paolo, apostolo non da parte di uomini...” (*Gal* 1,1). L'espressione “apostolo” dice la destinazione della chiamata: chiamato e “*mandato*” [...] Paolo che si annuncia in questo modo ai destinatari delle lettere attesta indiscutibilmente la sua coscienza apostolica. Il fondamento di tale consapevolezza è ancora sempre la chiamata, l'incontro con Gesù alle porte di Damasco: chiamato, afferrato da Cristo, Paolo risponde prontamente, nulla attendendo [...] Paolo, che non è stato né un testimone oculare né un ascoltatore di Gesù, che non è stato cioè un suo discepolo, e quindi è privo delle pre-condizioni necessarie per essere apostolo, e perciò apostolo non è e non lo può diventare, lo diventa nondimeno a pieno titolo perché chiamato a ciò direttamente ed espressamente da Dio<sup>112</sup>

I luoghi principali, in cui san Paolo stesso (nelle sue Lettere: anzitutto *Gal* 1, 11-17) e poi Luca (*At* 9, 1-19 e 22, 17-21) parlano della sua chiamata missionaria, attestano la radicale discontinuità della sua esistenza: da «inviato rabbinico» (persecutore dei cristiani) ad «apostolo cristiano»<sup>113</sup>, disposto anche a morire pur di dar voce e diffondere fra gli uomini, senza distinzione alcuna, la verità di Cristo, che è morto e risorto, primizia per ognuno di noi. «Per me vivere è Cristo e il morire un guadagno» (*Fil* 1, 21); «Ora io gioisco nelle sofferenze che sopporto per voi...» (*Col* 1, 24); «Sono stato crocifisso insieme a Cristo» (*Gal* 2, 19); «Cristo è stato resuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono» (*ICor* 15, 20); «Egli è il principio, primogenito dei risuscitati» (*Col* 1, 18); «Penso che le sofferenze del tempo presente non hanno un valore proporzionato alla gloria che si manifesterà in noi» (*Rm* 8, 18).

Ottimamente Barth: se dici: il resto sì, ma *questo* – la resurrezione dei (dai) morti – non riesco proprio a capirlo, allora il cuore del *kérygma* cristiano ti è estraneo: allora non hai “capito” *nulla*<sup>114</sup>. Ebbene *questo* è ciò che Paolo *sa*: «Gesù è morto e risorto, nient'altro. Non c'è traccia nelle lettere di Paolo del Gesù “storico”: nessuna menzione degli eventi della sua vita, nessuna menzione di quanto egli ha condiviso con i discepoli e gli apostoli, nessuna parola relativa alla sua predicazione e tanto meno a proposito della sua azione taumaturgica. Ma proprio questo silenzio fa ingigantire a dismisura il centro, il Gesù crocifisso e risorto»<sup>115</sup>. Il Centro del *maelstrom* cristiano è così gigantesco, inaudito e contro-intuitivo (di qui l'insuccesso del suo discorso nell'*Areòpago e la sua perenne inattualità*), che risucchia e assorbe in sé ogni altro aspetto: nella luce della croce e della resurrezione, l'esistenza del mondo e di ogni essente (non solo umano) è radicalmente trasfigurata.

---

<sup>111</sup> Cfr. *San Paolo filosofo.*, cit. pp. 39-55.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 42. (J. Taubes rileva che, per quanto possa stupire, «la parola “cristiano” non ricorre in Paolo»: *La teologia politica di san Paolo*, cit., p. 80).

<sup>114</sup> *La resurrezione dei morti*, cit., p. 81.

<sup>115</sup> C. Scilironi, *op. cit.*, p. 46.

*Questo* è ciò che costituisce la missione di san Paolo: di *questo* è missionario e portavoce. Capace perciò di sopportare tutto, pur di diffondere e universalizzare il *lógos tû staurû*. Che è dire il *nuovo, del tutto inaspettato* senso del dolore, capace di scavalcare – così promette – la stessa salvezza (in fondo deludente) offerta dall'*epistéme* greca: non l'*anima* è eternamente salva (non più mia che tua, tra l'altro, bensì universale – trascendentale, dirà l'idealismo, così l'"intelletto attivo" di Aristotele): ma *tutto l'uomo*, ogni uomo, nell'anima e nel corpo, è destinato all'eterna Gioia in Dio: «Nemmeno un capello del vostro capo perirà»: Lc 21, 18. (Laddove per Plotino, che sintetizza in sé l'intero percorso speculativo greco, si tratta non certo di liberare *il* corpo, ma di liberarsi *dal* corpo). Di ciò – della Gioia, cioè – il dolore, cristianamente inteso, non è che *momento dialettico* (esso che *di suo*, isolatamente preso, analogamente al non essere, non è sostanza: non è – *senza Dio*, il dolore, così il divenire, non sarebbe *simpliciter*). Come il calvario di Cristo – paradigma dell'esistenza umana – insegna mirabilmente: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (Lc 24, 26). E infine, «l'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte» (1Cor 15, 26): il Dio di Gesù Cristo «non è un Dio dei morti ma dei viventi» (Mc 12, 27), cioè *dei risorti*.

Dio chiama dunque san Paolo ad esser missionario. Se, come giustamente sottolinea Scilironi<sup>116</sup>, nella *Lettera ai Galati* “chiamata” e “mandato” appaiono sincronici – «Quando poi piacque a Colui che mi aveva separato [scelto] *fin dal seno di mia madre* e mi aveva chiamato in forza della sua grazia, di rivelare il Figlio suo in me, affinché io lo annunziassi ai pagani...» (1, 15-16) –, negli *Atti* sono presentati come distinti: il distacco temporale del “mandato” rispetto all'evento di Damasco è di circa tre anni ed ha origine in una visione nel tempio: «Tornato a Gerusalemme, mentre stavo pregando nel tempio, fui rapito in estasi e vidi Lui che mi diceva: [...] Va', perché io ti manderò lontano, tra i pagani» (22, 17-21).

Stiamo cioè parlando della profonda “missione” nel mondo da parte del cristianesimo – che nessun *individuo* “ha inventato”, come con mente corta si dice talvolta (in genere a carico di san Paolo): *infinitamente* altro è in ballo! –, il cui fulcro consiste nel destinare all'*eternità* ogni ente e all'*universalità* del vero ogni uomo: «perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21).

Certo si può rilevare che il carattere di “universalità” è necessariamente implicato dal concetto di “verità”, non di verità *cristiana* (una “verità” che non coinvolgesse il Tutto, avendo altro fuori di sé, sarebbe con ciò stesso falsificabile: sarebbe una “verità” puramente mitologica, parziale). Basterebbe pensare ai “greci” Hegel e Marx. Allo “Spirito assoluto” del primo, in cui la “storia” si risolve definitivamente nel Libro, «il quale, di conseguenza, non è più il Tempo, ma è l'Eternità», onde «l'avvenire è un passato che è già stato»<sup>117</sup> e alla “rivoluzione mondiale” del secondo – a patto di intendere il grido «*Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!*» non già come esso si presenta alla conclusione del *Manifesto del partito comunista* e cioè un “dover essere” e un imperativo (con il punto esclamativo, appunto), ma come la pre-conclusione necessaria (*Müssen*, non *Sollen*) della “preistoria”, da cui la classe proletaria, veicolo della verità universale, libera tutti (lo sbandamento sintomatico di Marx fra idealismo ed empirismo/pragmatismo è già emerso nel § 4). Essendo la loro filosofia una grande forma di secolarizzazione immanentistica della teologia medioevale (priva però del prezioso, ma incoerente indugio di Gioacchino da Fiore, per il quale la dottrina della Trinità diventa la radice delle tre epoche fondamentali della storia – del Padre (età della legge: l'Antico testamento), del Figlio (età della libertà: dalla venuta di Cristo al XIII sec.) e dello Spirito (età

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 42-3,

<sup>117</sup> Alexandre Kojève, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, trad. it. La nuova Italia, Firenze 1980, p. 225.

imminente della piena libertà e della diretta conoscenza di Dio) –, *senza* per questo negare la trascendenza divina<sup>118</sup>).

Si può cioè rilevare che là dove il concetto di “verità”, sia pur in forma inautenticamente nichilista, è pensato in forma “adeguata (ad esempio, *non* nell’empirismo inglese), là ne appare l’inevitabile carattere universale.

Gli è però che sia l’hegelismo, sia il marxismo (unitamente a qualsiasi altro luogo sapienziale) – il cui comune pensiero immanentistico esprime uno stadio avanzato di nichilismo – sono ben lontani dall’intendere la rispettiva “verità” come destinazione all’eterna Gioia da parte della *totalità* dell’ente (se non in quanto *essenza* universale).

Di qui, diciamo il privilegio da noi accordato al cristianesimo, in particolare nella figura missionaria (e martire) di san Paolo: il suo “universalismo” – per ogni singolo, Cristo è *la morte della morte*, dunque la soglia della Gioia – ci appare l’unico di cui può dirsi che, sia pur da lungi, indovina la verità del destino<sup>119</sup>,

Una volta però stabilita questa assoluta precedenza, non significa che la “similarità” con la testimonianza del destino da parte dei popoli (come epoca conclusiva della storia della filosofia dei mortali e della stessa storia del “mondo”) proceda secondo un parallelismo lineare. Tutt’altro, naturalmente. Sarebbe sciocco pensare l’opposto e cercare a tutti i costi simmetrie impossibili. L’unica simmetria è già stata trovata e non ce ne sono altre. E ciò, anzitutto perché – qui si tratta di “infinita differenza qualitativa” – l’uno, il cristianesimo, non è che fede (in se stessa autocontraddittoria<sup>120</sup>), l’altro, il destino, l’oltrepassamento di ogni fede e cioè assoluta necessità (incontrovertibilità: autentica evidenza logico-fenomenologica in relazione concreta con l’autonegazione della sua negazione).

---

<sup>118</sup> Ha scritto J. Ratzinger: «Con ciò la mescolanza tra una programmazione razionale e obiettivi soprazionali [...] passa tosto [nella modernità] dai sogni spirituali dell’abate [Gioacchino] nella storia politica d’Europa. Il risultato ne è un messianismo che è basato sulla programmazione [=razionalizzazione], un messianismo programmato, che tanto più affascina gli spiriti quanto più viene potenziata la programmazione e indebolita la religione [...] La logica di Hegel e la programmazione di Marx esprimono l’ultima forma di questi tentativi [...] Il “no” al chiliasmo [espresso già dalla Chiesa antica e sempre riconfermato] significa che la Chiesa respinge la concezione di un definitivo perfezionamento della storia, ovvero che la storia possa perfezionarsi nella stessa storia» (*Escatologia...*, cit., pp. 221-2). Giustamente M. Nicoletti ravvisa nell’autocoscienza che ebbe di sé il *Reich* “millenario” hitleriano un’ulteriore concezione del culmine “teologico” della storia (cfr. *Trascendenza e potere*, cit., p. 581). Trattandosi però, diciamo, di un “Dio” in cui, a ben vedere, consiste la stessa *Hýbris* – di cui, al culmine del partito-Stato, il *Führer* e le SS erano in qualche modo l’autocoscienza –, tale *Reich* non poteva tollerare l’esistenza di *un altro* “popolo eletto”, l’ebraico, radicalmente antagonista per la guida del mondo, in quanto legato a un Dio opposto. Gran questione, tutta da meditare per dare un contributo circa la “motivazione” di fondo dell’*antisemitismo* nazista, troppe volte “facilmente” condannato (come pura “barbarie”) senza mai esplorarne alla radice le “ragioni” (aberranti che siano, ma non senza un “metodo”). Laddove un’idea (e una corrispondente azione) tremenda – la volontà di annientamento del popolo ebraico – esige un pensiero altrettanto abissale, che ne chiarisca il segreto di fondo, in genere del tutto ignorato. Se ben consideriamo, infatti, sappiamo “tutto” del nazismo, ma non sappiamo ancora il decisivo (tanto era importante la “razza” per Hitler): la “ragione” – *nazista*, è chiaro – più “vera” della *Shoah*: all’interno della Follia, il suo vertiginoso *perché*. Ma è inevitabile, in questo contesto, lasciar tutto in sospenso.

<sup>119</sup> Unitamente al perfezionamento della *mancata* “trascendenza” greca – anche se non nel modo del *totum simul cogitat*, infatti, tanto l’Iperurano platonico quanto il Dio aristotelico sono infatti risolti nell’immanenza del pensiero filosofico (umano, discorsivo) – da parte della teologia cristiano-medioevale, da Agostino a Tommaso: *vere tu es Deus absconditus* (*Is* 45, 15), in cui è anticipato il *ganz Anderes* barthiano. E in cui si cela, nel più profondo inconscio ontologico, quell’autentico *totaliter alter*, rispetto alla terra isolata, in cui anzitutto consiste il destino *formale* (la struttura originaria della verità, la persintassi) e, ulteriormente e nel modo più compiuto “trascendente”, poiché inesauribile, il destino *concreto* in quanto è il Tutto infinito (unità di persintassi e iposintassi).

<sup>120</sup> Nel senso cioè che la preliminare fede nel diventar nulla e da nulla contraddice sé come fede in Dio, signore del divenire. Si tratta del *doppio* errore della tradizione (il concetto autocontraddittorio del divenire contraddice, in Dio, se stesso), che Leopardi, Nietzsche e Gentile si incaricano di emendare riducendolo alla pura, esclusiva (e inconsapevole) autocontraddizione del divenire, come tale assolutizzato: nichilismo “perfetto”.



In guisa che se lo stadio della testimonianza *corale* del destino è “deducibile” – sul fondamento dell’esser sé – come necessario oltrepasamento, nella terra isolata, della contraddizione *specificata* che avvolge la civiltà della tecnica, dunque *collocabile* in relazione all’apparire del necessario naufragio del paradiso tecnico (e cioè “dopo” l’illusione della sua potenza), la testimonianza in linea di principio *corale* del *kérygma* cristiano non può non presentarsi, in quanto *fides quae* – e cioè in quanto *volontà* che le cose stiano così –, come un problema. Non può cioè escludere il proprio stesso fallimento: «Ma il Figlio dell’uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18, 8). La domanda implica la possibilità della risposta negativa. (Ciò che è poi necessariamente connesso all’essenza della “fede”, in quanto assoluta equipotenza del sì e del no: cfr. nota 94).

Meno problematico ci è parso il parallelismo con il gran tema del *katéchon* e, più in generale, con l’escatologia di 2Ts 2, in cui abbiamo rilevato anzi una stupefacente profezia del destino (in veste mitologica: cfr. §§ 4 e 5). Dovremmo allora “collocare” l’universalità della ricezione del *kérygma* cristiano *dopo* l’apocalisse del Figlio dell’iniquità e della perdizione? Giacché la testimonianza corale del destino si colloca appunto *dopo* lo spadroneggiamento, per altro fallimentare, della dominazione della Tecnica (i cui prodigi, come quelli dell’Anticristo, sono altrettanto privi di verità). Ma è impossibile: prima ancora che per la gratuità dell’eventuale atto ermeneutico, perché, in quanto fede, lo si è appena detto, potrebbe non aver collocamento *alcuno*.

Resta che tre dei quattro vangeli si concludono nello stesso modo (anche se in *Luca* tende a trapelare quella *necessitas* che la fede, in quanto tale, non consente): «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28, 29); «Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura» (Mc 16, 16); «Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti in terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati» (Lc 24, 46) (dove è ribadita la domanda retorica di 24, 26: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?»). E in Mc 13, 10, Gesù preconizzando l’Apocalisse, dice: «Ma prima è necessario (δεῖ) che il vangelo sia proclamato a tutte le genti».

Stridente appare il contrasto fra la “necessità” come *dover essere morale* dei primi due passi – il cui contenuto può essere disatteso e restare senza compimento – e il terzo e quarto passo, in cui appare invece l’altro significato della “necessità”, quello *metafisico*, ove il “compimento” riguarda quello che *non può non* compiersi. In questo si parla in nome della verità, in quelli in nome della fede. Il cristianesimo ha inteso e intende essere *fede nella verità*, a partire dal suo essere – per eredità greca – fede nel diventar nulla e da nulla. E dunque, insieme, fede nella non eternità e nell’eternità (di Dio e, per Lui, fede nel destino escatologico di ogni cosa): se l’*impossibile* unità dei due momenti lo conduce irresistibilmente fra le braccia di Leopardi e del nichilismo compiuto, la contraddittoria fede nell’eterno – nel senso detto: la resurrezione della (totalità della) carne è il cuore dell’Annuncio – lo rende per noi *il più alto presagio del destino nel tempo della massima povertà*.

## 7. IL DESTINO: “DIVENIRE” NECESSARIO E INFINITO E INFINITA’ DEGLI INFINITI STRATI

Per concludere, due questioni di grande peso.

La prima muove da una domanda: perché, nello sguardo del destino, c’è il *divenire*? (Evidente, innegabile e *non* nichilistico, dunque non prodotto da alcuna “causa” che stia alle spalle, né da quell’altra forma di “causa” che è lo “scopo”, che, per così dire, stia dinanzi). In altre parole: perché il Tutto infinito è destinato ad apparire (via via) nei cerchi finiti dell’apparire? Anche: perché la

volontà del destino eternamente vuole non solo l'interesse della Gioia, ma anche, "di fatto", la propria finitezza<sup>121</sup>? Cioè il proprio apparire processuale nei cerchi finiti dell'apparire?

Prima di rispondere, si rilevi anzitutto che l'entrare e l'uscire nel e dal cerchio originario dell'apparire (come per ogni cerchio)

non aggiunge *nulla* al Tutto eterno, ed è un puro lasciar essere l'ente così come esso è. Ciò che il nichilismo ritiene sia un' "aggiunta" prima inesistente è quello stesso che, eterno, sopraggiunge; è cioè l'apparire dell'apparire sopraggiungente; ma – si ripeta – l'apparire dell'apparire sopraggiungente è *lo stesso* apparire sopraggiungente, sì che, ponendolo come un' "aggiunta" rispetto all'apparire sopraggiungente, si nega questo suo essere *lo stesso* apparire sopraggiungente, cioè si nega che tra gli eterni, il cui apparire sopraggiunge, possa trovarsi il loro stesso sopraggiungente apparire.

L'apparire sopraggiungente è l'accadimento. Da un lato, dunque, anche dell'apparire sopraggiungente è necessità dire che è eterno e che l'eternità del sopraggiungere implica che il sopraggiungente prima non appaia e poi appaia [...] dall'altro lato è necessità dire che l'apparire in cui il "poi" consiste non è un' "aggiunta" rispetto all'eterno apparire sopraggiungente, ma questo stesso sopraggiungente apparire. L'incominciare ad apparire, così, non aggiunge *nulla* al Tutto dell'ente: nemmeno quell'ente che è lo stesso incominciante apparire dell'ente<sup>122</sup>.

Come a dire che la "forma" diacronica appartiene già, originariamente, a ciò che nel Tutto eterno ha carattere sopraggiungente, sì che il suo affacciarsi (apparire) in un cerchio finito è l'apparire di tale "forma" e cioè di tale eterno apparire incominciante e cessante. *La finitezza sta cioè all'Infinito come l'astratto (parte) sta al concreto (Tutto)*. In guisa che il "divenire" è una parte dell'Essere totale, sì che l'apparire dell'Intero nella sua parte incominciante/cessante (diveniente) *nei cerchi finiti*, non le aggiunge nulla, ma ne è appunto l'*astrattezza* del suo consegnarsi al finito (in cui consiste il fondamento della contraddizione C; nella consapevolezza che se ogni contraddizione normale è contraddizione C, l'inverso non vale).

Affacciandosi via via nel finito, oltre la propria stessa interezza, l'Infinito non aggiunge un "di più", ma è se stesso in quanto inclusivo dell'eternità del (di ogni) sopraggiungente. Il cui apparire in successione (via via, secondo il "prima" e "poi") è appunto lo stesso apparire di sé dell'Infinito nei suoi tratti di eternità sopraggiungente (l'interezza del Tutto non lasciando fuori di sé nulla, includendo appunto lo stesso apparire finito di ogni "prima" e di ogni "poi").

L'eternità dell'ente in quanto ente implica l'eternità di *ogni* ente, dunque anche di quell'ente (un'infinità di enti) che è l'ente *incominciante*. Il cui apparire/scompare nel finito (via via, "prima" e "poi") non aggiunge nulla al Tutto eterno, che, come tale, lo include già da sempre (altrimenti *producendosi* qualcosa oltre il Tutto), ma è l'apparire di questo suo stesso apparire incominciante e cessante. Che è dire: apparire *astratto* del Tutto – all'infinito: prima e dopo il tramonto dell'isolamento.

---

<sup>121</sup> Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 597. (Salvo che un "fatto" per definizione è contingente, mentre il destino, che non conosce se non eternità, non ammette che necessità).

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 143. L'eterno *sopraggiungente* apparire di un certo essente implica necessariamente la finitezza – cioè l'apparire finito; nulla sopraggiungendo infatti nel Tutto infinito in quanto tale. Il che significa che un (ogni) sopraggiungente, che nell'Apparire del Tutto infinito non sopraggiunge, è invece tale – e cioè appunto "sopraggiungente" – in relazione all'apparire finito (che necessariamente implica – e viceversa). E dunque, in ultimo, che l'apparire finito (ogni apparire finito) è incluso – correlativo necessario di ogni essente sopraggiungente – nell'Apparire infinito, come l'astratto rispetto al concreto. L'affacciarsi del Tutto nel finito non aggiunge dunque nulla all'Intero, non essendo altro che l'apparire via via dell'eterno apparire di quello nei suoi eterni tratti sopraggiungenti. «La volontà del destino eternamente vuole ed è la propria finitezza e l'interezza della Gioia» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 597).

Chiarito ciò, per rispondere in prima battuta alla domanda di partenza, si potrebbe tentare di sostenere che è necessità che la follia si faccia avanti, sopraggiunga cioè: il suo non apparire implicherebbe che nemmeno il destino può apparire. Quindi l'apparire – il sopraggiungere – della Follia è necessario all'apparire del destino e la concretezza di questo apparire è appunto la concretezza del destino.

Ma, a ben vedere, la risposta delude, non dirime.

Infatti, perché mai, si potrebbe ribattere – *ripetendo* il quesito, cui non è stata data autentica risposta – l'apparire della totalità della Follia, ad esempio, non è semplicemente già da sempre incluso e come tale negato nell'Apparire infinito ed è invece ulteriormente necessario che la Follia appaia *anche*, via via, nell'apparire finito (=nell'"uomo") e "anche" così (non solo "già da sempre") sia via via negata e oltrepassata?

Dunque e daccapo: chiarito quanto sopra – e cioè, in forma sintetica: che il divenire dell'essere finito non aggiunge nulla all'Essere infinito, essendovi già da sempre incluso come parte; che il "già da sempre" include la totalità del "via via", che apparendo, nel finito, appare *come tale* (=l'eternità dell'apparire della sua astrattezza/finitezza sopraggiungente, già da sempre inclusa nel Concreto, è *quello stesso* che appare sopraggiungendo via via) – e nella consapevolezza che nello sguardo del destino ogni "fatto", in quanto eterno, è necessario, perciò è *un diritto* (la contingenza in ogni sua forma – dunque anche relativa all'apparire – appartiene all'errare dell'isolamento), la risposta di Severino è la seguente:

Alla domanda che chiede perché avvenga l'astrazione in cui consiste il finito, cioè perché il Tutto infinito sia destinato ad apparire nei cerchi finiti dell'apparire, 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 è 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<sup>123</sup>

Nella forma più breve, si aggiunga che, sulla base del teorema "glorioso" riguardante l'impossibilità di un sopraggiungente inoltrepassabile (espresso in altro modo: per l'impossibilità che sopraggiunga l'infinito in quanto tale nel finito, sì che è sempre un finito a sopraggiungere, dunque una situazione di contraddizione, per cui, se fosse inoltrepassabile – anche come pura contraddizione C nella Gloria, non solo come contraddizione normale nell'isolamento – si costituirebbe come verità e non verità *sub eodem*: cfr. nota 95), segue l'impossibilità di un "evento ultimo", che concluda e definitivamente suggelli il "divenire dell'essere" – che se perciò necessariamente "incomincia" (un infinito a ritroso renderebbe impossibile il presente), è invece destinato a *non finire mai*. E l'apparire sempre più ampio e concreto della Gioia della terra che salva – a seguito del tramonto definitivo dell'isolamento –, comunque sempre in forma *finita* (nell'infinita "storia della Gloria"), è destinato a sua volta a non esaurire mai l'Apparire infinito della Gioia *in quanto tale*, nella sua infinita, sovrastante residualità "trascendente"<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> E. Severino, in E. Severino – V. Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 25.

<sup>124</sup> Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, cit., cap. X. Quanto all'aporia suscitata dall'inoltrepassabilità della Gloria (=inoltrepassabilità della contraddizione C), essendo questa, per quanto *sui generis*, un sopraggiungente, cfr. *ibid.*, pp. 613-4 e Id., *Dike*, pp. 291-4.

La seconda questione (di certo non slegata dalla prima) riguarda l'identità formale dell'Apparire infinito e concreto (ecco "Dio"! – se si vuole) e consiste nel rilevamento che esso può forse esser inteso secondo l'immagine di *un'infinità di infiniti strati di cerchi*. Meglio: come *l'infinita verticale costituita da infiniti strati orizzontali di cerchi, ognuno dei quali infinito*, avente perciò ciascuno, per così dire, "oltre" di sé (=nel proprio inconscio) *se stesso* (e tutti gli altri) come un'infinità di strati, di cui, per la relazione necessaria che eternamente intercorre fra loro, porta in sé, in ogni cerchio, la *traccia* (le infinite tracce)<sup>125</sup>. L'Apparire infinito – l'infinito Cerchio: identità ultima di ciascuno degl'infiniti cerchi –, inteso cioè come *Unità della totalità infinita*<sup>126</sup> di strati di cerchi, inclusiva dell'unità del "venerdì santo" e della "pasqua", cioè dell'Evento "apocalittico", in cui consiste, rispettivamente, il sincronico sopraggiungere della totalità dell'"umano" (che è dire della totalità del dolore) in ogni "uomo" (cerchio) nell'atto stesso in cui, in ciascun cerchio, irrompe la "terra che salva", vale a dire il primo degli infiniti modi dell'apparire inesauribile della Gioia del Tutto<sup>127</sup>.

L'eternità dell'ente in quanto ente, richiede infatti che ogni ente che appare, dunque ogni cerchio, implichi un'infinita auto-stratificazione verticale, che si fonda in ultimo su di *Sé*, in quanto Apparire infinito come la *sintesi di Sé medesimo* (forma) e della *totalità infinita degli strati verticali e orizzontali* (contenuto). Apparire infinito *per sé* della totalità infinita di ogni forma (cerchio) finita di apparire *per sé* e di apparire inconscio (o *in sé*) corrispondente. Fondamento *già da sempre compiuto*, consistente nell'apparire dell'eterno sopraggiungere e congedarsi di ogni "evento" in ogni cerchio. Ove ogni apparire inconscio (o *in sé*) "verticale", cioè eterno e *diacronico* rispetto a un certo attuale apparire *per sé* (in quanto cioè suo "futuro": prossimo, remoto e ultimo – all'infinito), è sempre più

<sup>125</sup> Il concetto di "traccia", decisivo per la testimonianza del destino, è considerato a più riprese nell'Opera di E. Severino. Qualche indicazione in merito: *Oltrepassare*, cit., capp. VI-IX; *La morte e la terra*, cit., cap. V, §§ 8 e 9; *Testimoniando il destino*, cit., Seconda postilla al cap. XV. In generale valga il seguente rilievo: «poiché ogni essente [in quanto eterno] è unito a ogni altro essente da una relazione necessaria [...] e poiché la relazione necessaria è l'essere in qualche modo presente in ciò con cui si è in relazione [...] questa presenza è la "traccia"» (*Oltrepassare*, cit., p. 408).

<sup>126</sup> In *Oltrepassare* (cit., pp. 481-2), Severino mostra che il giudizio, in genere condiviso, secondo cui «se un insieme è infinito non può essere totalità e se è totalità non può essere infinito» è solo un presupposto della logica matematica, che si fonda sull'isolamento degli elementi dell'insieme infinito, cui, così intesi, è sempre possibile aggiungere altri elementi, non potendo mai costituirsi come "totalità". Ciò significa, nel linguaggio testimoniante il destino, che il concetto di "totalità infinita" «è un che di autocontraddittorio solo se si separa la forma dal contenuto della totalità infinita. Separare la forma dal contenuto è tenere la forma al di fuori del contenuto e quindi tenerla al di fuori dell'apparire del contenuto», che così slegato e "libero", assume quella veste matematico-nichilistica, che vede nella (per altro inautentica, parimenti nichilistica) compiutezza la propria negazione.

<sup>127</sup> Si che *due* sono le forme fondamentali dell'essenza dell'esser uomo, corrispondenti, l'una, al tratto finito in cui consistono i *cerchi del dolore*; l'altra, al tratto infinito in cui consistono i *cerchi della Gioia*. Differenza inevitabile, stante che se nei primi il dolore appare anzitutto lasciato a se stesso e solo *successivamente* è oltrepassato (e conservato) dalla Gloria della Gioia, nei secondi la terra isolata del dolore appare *in uno con* la Gioia, non essendo mai lasciata a sé: «Quando sopraggiunge la terra che salva, *in ogni cerchio del dolore* è quindi patito il *tremendum* della totalità possibile della sofferenza umana. E questo fondo permane all'infinito, per quanto si dispieghi la Gloria e la Gioia della Gloria a cui anche i cerchi del dolore sono pur destinati. Anche nei *cerchi della Gioia* quel fondo nero permane all'infinito, ma non appare mai lasciato a se stesso e, da quando appare, appare insieme alle grandi ali della salvezza» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 161). Si richiami infine – considerando il finale della prima questione – che l'irruzione della "terra che salva" e libera definitivamente dall'isolamento consiste nell'apparire di una Luce infinita «a cui tengon dietro altre infinite luci, ognuna delle quali conserva le luci da cui è preceduta» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 560): *di infinito in infinito all'infinito* – secondo un dilatarsi sempre più ampio, tuttavia senza mai esaurire l'infinita infinità di "Dio". «In Dio si scoprono sempre nuovi mari quanto più si naviga», scrive il mistico Fray Luis de León. Riflettendo direttamente sul volto la Gloria del Signore, il nostro cammino celeste sarà «di gloria in gloria», scrive profeticamente san Paolo (2Cor3, 18). (Correzione decisiva: non "sarà" – non cioè si *produrrà* ciò che ora ancora *non è*: in "Dio", infatti, ogni "futuro" è necessariamente *un presente* –; ma: è (e già da sempre *appare*) e proprio perciò, il suo eterno incominciante apparire, *rispetto all'attuale apparire di questa giornata*, "apparirà". Ove questo secondo apparire non si aggiunge, *producendosi* (si che l'aporia sarebbe solo spostata), come un *altro e diverso* apparire, a quello originario – oppure dando il via a un *processus in indefinitum* per cui l'apparire in questione non apparirebbe mai; ciò che, daccapo, si può troncare solo ammettendo un apparire che incomincia *a essere* –, essendo *quello stesso* nel suo originario ed eterno apparire: cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cap. V).

profondo dell'apparire inconscio (o *in sé*) orizzontale *sincronico* dei cerchi (euristicamente assunto come “statico”), costituito, considerando come paradigma l'*Inizio*, dal complesso intreccio degl'infiniti cerchi (lo sfondo dei quali appare, ma privo di testimonianza, dunque “inconsciamente”) ancor vuoti di terra<sup>128</sup>. Laddove l'apparire (*per sé* e isolante: nota 130) della terra dell'alba nel primo cerchio<sup>129</sup> – inaugurante il secondo strato, che costituisce la prima forma di (parziale e anzi minima) concretezza del primo (nella cui “vuotezza” consiste l'*astrattezza o contraddizione originaria*: nota 130) – implica il simultaneo apparire (*in sé*) della traccia di quella terra nella serie infinita dei cerchi del medesimo strato orizzontale “statico”. Sì che se l'apparire di tale traccia, nei cerchi di questo infinito strato, *appare* (ciò che vale, al sopraggiungere di un “evento” in un certo cerchio, per ogni strato di cerchi orizzontale), non apparendo tuttavia *in quanto testimoniata dal linguaggio* (ben prima che da quello del destino, innanzitutto da quello dell'isolamento<sup>130</sup>) *come invece appare* l'attuale apparire isolante *per sé* costituito dall'alba della terra (con il tramonto glorioso dell'isolamento poi<sup>131</sup> e dunque dello stesso linguaggio, ogni strato sincronico è risolto e simultaneamente appare,

<sup>128</sup> Intreccio “complesso” anzitutto perché «alla terra appartiene anche la costellazione infinita dei cerchi dell'apparire, che sopraggiungono nel cerchio originario – e in ogni altro cerchio» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 172). Il che significa che *alla terra* che sopraggiunge nella non sopraggiungente serie infinita dei cerchi ancora vuoti (di terra), appartengono gli stessi cerchi infiniti in quanto sopraggiungenti, in sintesi con almeno un lembo principale di terra come loro contenuto. E perciò non sopraggiungenti (=ancora “vuoti”) e sopraggiungenti (=ormai, in qualche misura, “pieni”): in sintesi cioè con la terra in essi sopraggiunta e sopraggiungente: ogni cerchio includendo un cammino che comincia ma non finisce).. E cioè: il sopraggiungere via via, in sintesi con quella, *come terra* (in altri cerchi: al culmine di tal variare, la “nascita di un uomo”).

<sup>129</sup> Per la necessità dell'inoltrarsi della terra nell'infinita costellazione dei cerchi del destino incominciando *soltanto* da un primo cerchio (che pertanto accoglie l'“alba della terra”) e poi *soltanto* in un secondo, che accoglie la “terra dell'aurora” e così via, cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, cit. cap. VI e Id., *Dike*, cit. Parte seconda, Postille, V, § 13, in cui si risolve cioè l'aporia che si presenta considerando che se la terra s'inoltrasse nei cerchi *in un solo gesto*, questo “evento” sarebbe contraddittorio, in quanto implicherebbe la convenienza “al tempo stesso” di un'infinità di destinazioni necessariamente *diverse* (stante la necessità dell'esistenza di infiniti cerchi: *La Gloria*, cap. V) a quel “medesimo” (identico in ogni cerchio) che è lo sfondo dell'apparire. «La destinazione di ogni cerchio alla terra è quindi diversa dalla destinazione del cerchio dell'alba: appunto perché in nessun altro cerchio la terra può albeggiare e quindi si affaccia in ognuno con un volto diverso. Ogni volto è diverso perché è preceduto, in un altro cerchio, da un altro volto della terra, cioè da un'altra terra» (*Oltrepassare*, cit. p. 402). «Lo sfondo, che è identico in ogni cerchio, può implicare destinazioni che sono diverse perché esse sono destinazioni a terre che non appaiono insieme» (*Dike*, cit. p. 251).

<sup>130</sup> Diciamo “innanzitutto dal linguaggio (segno, gesto, comportamento) *dell'isolamento*”, giacché è necessità che «da quando la terra appare, essa appaia isolata dal destino»: E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 343 (il tema è già stato affrontato al cap. II, nota 64). Se infatti apparisse dapprima “la terra pura” (“l'età dell'oro”), ne apparirebbe lo sfondo (dei cerchi) *senza* esser contrastato dall'isolamento, ma allora sarebbero insieme decifrate le tracce del Tutto infinito in esso e di esso nel Tutto, ciò che varrebbe, via via, “gloriosamente”, anche per qualsiasi determinazione iposintattica sopraggiungente (in quanto appunto “pura”). Sì che non ci sarebbe differenza “fra terra pura” e “terra che salva” (che allora non salverebbe da nulla) e con la Gloria della Gioia. In questa cornice, l'errore (errare) non potrebbe avere spazio alcuno! Ma l'errore appartiene per essenza alla verità (sia in quanto originariamente e formalmente negato, sia in quanto concretamente sopraggiungente come temporaneamente *non* negato – sia come *già da sempre* negato in seno all'Apparire infinito, dunque formalmente e insieme concretamente). Stante dunque la necessità dell'errore da un lato, e dall'altro l'*ipotesi* dell'apparire pristino della pura terra con le conseguenze dette, segue che l'attuale (nell'“età dell'oro”) “presente assenza” dell'errore coinciderebbe con la sua inesistenza *simpliciter* e saremmo d'accapo. Per ragioni “dialettiche” è necessità che la “terra che salva”, diversa dalla “pura terra” (che infatti si lascia isolare) non preceda, ma segua e che l'isolamento appartenga al *primo* apparire sopraggiungente della terra (*secondo* – “dialetticamente” – rispetto ai cerchi vuoti come l'Originario astratto: «La struttura originaria del destino è l'astratto originario»: E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 88; «Prima del sopraggiungere della terra lo sfondo [degli infiniti cerchi] è la configurazione iniziale della contraddizione C [...] oltre a essere la configurazione iniziale, è anche la forma estrema della contraddizione C»): Id., *Storia, Gioia*, cit., p. 45. All'altro capo, in quanto Omega concretamente inclusivo dell'Alfa e dell'infinità della totalità dei successivi, parziali alfa, l'Apparire infinito e concreto del Tutto: l'autentica “Sintesi”, che l'hegelismo adombra nella notte della Follia).

<sup>131</sup> Dunque in relazione al cosiddetto cerchio “Kx” (per il senso del quale, cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, cit. cap. VII e Id. *Storia, Gioia*, cit., Parte Seconda. Cap. III), in cui si chiude il ciclo del nichilismo (=la storia dei “cerchi del dolore”), sopraggiungendo *in un solo atto*, in esso e in tutti gli infiniti cerchi, il “venerdì santo” del dolore universale e la “pasqua” della terra che salva e libera, in cui consiste il primo degli infiniti volti della Gioia.

trasparente, in *ogni* cerchio dello stesso strato); invece l'”alba” *in carne ed ossa*, in essi non appare *simpliciter*, costituendosi dunque in essi come inconscio *senz'altro* (comunque temporaneo)<sup>132</sup>. (Per queste due forme di inconscio, cfr. nota 133). Analogamente per l'apparire del terzo strato in verticale, in quanto parziale concretezza del secondo strato, a sua volta parziale concretezza del primo; costituente cioè il “futuro” più prossimo del secondo, come il secondo del primo (=il “futuro” prossimo verticale immediato di ciascuno degli infiniti cerchi rispetto *al loro stesso* esser disposti al secondo e al primo livello o strato), in cui sopraggiunge *nuova terra*, rispetto alla sopraggiunta terra dell'alba (e delle sue infinite tracce sincroniche negli infiniti cerchi dello stesso strato): oltre a nuova terra nel cerchio dell'alba, la “terra dell'aurora”, che, rispetto al primo cerchio in quanto “terra dell'alba”, sopraggiunge nel secondo cerchio e così via (cfr. nota 129). (Il loro essere in necessaria successione non esclude che per un tratto di strada le due terre, dunque i due rispettivi cerchi – così per ogni altro –, siano contemporanee e coesistenti). L'incominciante apparire della terra nei cerchi del terzo strato verticale, cioè, *rispetto ai primi due*, non è una forma di inconscio *relativo* (apparendo cioè senza esser “detto”, “indicato”): non apparendovi *simpliciter*; esso è un modo (temporaneo: nota 132) di inconscio *profondo* (s'intenda: non appare “rispetto ai primi due” – ché, in assoluto, anch'esso appare, unitamente alla totalità dell'essente). Costituendo una fase temporanea dell'inconscio profondo dei primi cerchi, culminante – in quanto inesauribile: inconscio *estremo* “trascendente” – nel non apparire *simpliciter* in essi da parte dell'Apparire infinito del Tutto<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> Dunque, correlativamente al sopraggiungere dell'alba nel primo cerchio, come una sopraggiungente assenza (il lato negativo della traccia), che, in quanto tale, unitamente alla complementare traccia (suo aspetto positivo), non può non essere oltrepassata (per il teorema “glorioso” onde nessun incominciante è inoltrepassabile: cfr. nota 95) e oltrepassata, si badi, *non solo* con il tramonto concreto, definitivo e *compiuto* dell'isolamento in quanto “venerdì santo” e “pasqua” (onde appunto la totalità dell'apparire altrui appare, *come altrui*, in carne ed ossa, in ogni cerchio, nell'atto stesso in cui è definitivamente oltrepassato), ma anche *prima* di tale tramonto (sebbene rimanga problematico, per il linguaggio che testimonia il destino, indicare il *quando*: cfr. *Oltrepassare*, p. 217). Altrimenti l'*incompiutezza* dell'isolamento in parola – dunque di *ogni* forma di isolamento in *ogni* cerchio – si costituirebbe contraddittoriamente come inoltrepassabile. E perciò sopraggiungendo bensì in ogni cerchio l'oltrepassamento della sua assenza, non però – *al di qua* dell'apparire della Gloria – nel modo concreto in cui esso appare in ogni cerchio *col tramonto* della terra isolata, ma secondo modi (allusivi al concreto, ma proprio perciò ancora astratti) anche profondamente diversi per ogni cerchio; in ogni caso *congruenti o appropriati* a ciascuno di essi. Vale cioè a dire che l'*esclusivo* oltrepassamento della *compiutezza* dell'isolamento, lascerebbe inoltrepassata l'*incompiutezza* di esso – ciò che può e anzi deve essere (=è necessità che sia) oltrepassata in ogni cerchio, *quando ancora non è tramontato l'isolamento simpliciter*, benché in modo ancora “nascosto”, in quanto non costituentesi come esperienza (apparire) dell'esperire altrui *come altrui* (ciò richiedendo l'apparire dello sfondo, identico per ogni cerchio, come non più isolato, dunque l'apparire della terra che salva), ma secondo il sopraggiungere delle specifiche determinazioni isolate oltrepassanti *la loro* assenza nei cerchi, in forme appropriate a ogni cerchio – dunque secondo i modi più diversi –, come esperienze *senz'altro proprie* – restando tuttavia un problema, come detto, il “tempo” del loro pur necessario sopraggiungere (cfr. E. Severino, *La Gloria*, cap. V, § VI e Id., *Oltrepassare*, cap. III, § VI). Si rilevi che in *Storia, Gioia* (cit., Parte prima, III, 8), questa necessità è accuratamente distinta da quella (ne abbiamo parlato al § 3), che “spinge” il nichilismo, *prima* di tramontare, alla “perfezione” propria – secondo la fondamentale scansione costituita dal mito, dalla filosofia e dalla tecno-scienza –, onde apparire concretamente come tale in tutti i cerchi destinati ad accoglierla. Così sintetizzando: «*prima del tramonto della terra isolata*, è cioè necessario *sia* che il contenuto della terra isolata *di ogni* cerchio del destino (che dunque è un contenuto incompiuto) appaia in ogni altro cerchio in modo *congruente* ai singoli cerchi in cui esso appare; *sia* che la storia del mortale appaia *nella sua concretezza* dispiegandosi (come contenuto a sua volta incompiuto) nella *totalità* dei cerchi del destino [destinati ad accoglierla], Col tramonto della terra isolata e il sopraggiungere della terra che salva appare, in ogni cerchio, il contenuto compiuto che appare in ogni altro cerchio [completamento della prima necessità], e quindi il compiuto dispiegamento della storia concreta [completamento della seconda]» (E. Severino, *Storia, Gioia*, pp. 54-5).

<sup>133</sup> Per queste due forme di inconscio cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 430. Si ripeta in sostanza quanto già esposto al cap. II, nota 69: la differenza consiste fra l'inconscio nella sua forma “derivata”, onde “qualcosa” appare – anzitutto la struttura originaria del destino – senza esser tuttavia testimoniata dal linguaggio, e l'inconscio nella sua forma “estrema”, il cui significato autentico e ultimo «è il non apparire [*simpliciter*] dell'apparire infinito del Tutto». Stante che l'«apparire infinito dell'essere [=”Dio”] è l'attualità suprema» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 64), anche in relazione al “divenire” (non nichilistico e non solo quanto alla persintassi) va detto che altro è l'apparire di “qualcosa” che, pur essendo attualmente “in vista” e cioè apparendo, non è avvolto da parola alcuna (apparire “in sé” *derivato*), altro l'apparire di “qualcosa” che, non essendo attualmente “in vista”, non appare *simpliciter* (apparire “in sé” *estremo*): «la “coscienza”, la

Il che necessariamente richiede, nello sguardo del destino implicante l'eternità della totalità infinita degli essenti, che i cerchi (infiniti) che precedono il sopraggiungere della terra siano *e non siano* vuoti<sup>134</sup>. S'intenda: vuoti e non, appunto, *di terra*; non già di destino formale (=struttura originaria) e di *destinazione specifica*, differenziante ognuno di essi (cfr. nota 129). Ché, se mai, in assoluto, essi sono totalmente pieni e anzi, ciascuno di essi è lo stesso Io o Apparire infinito e concreto del Tutto, giacché il loro riempirsi di "terra" non incomincia *a essere*, ma, in ogni cerchio, incomincia ad *apparire*. Sì che il loro "farsi" pieni consiste nell' apparire via via del loro verticale *inconscio graduale* (all'infinito); e la loro pienezza totale, l'inconscio estremo e ultimo: la Gioia in quanto tale. «Io, come apparire del destino, ero già da sempre dispiegato [e in ultimo identico alla Gioia concreta] quando io, come esser "uomo" sono sopraggiunto»<sup>135</sup>.

Si diceva: l'Apparire infinito come eterna sintesi di sé e degli infiniti strati oltrepassati e conservati in "carne ed ossa", cioè del loro essere eternamente oltrepassati e conservati, in quanto relazione, via via sopraggiungente nell'apparire finito, fra un certo (finito) *per sé* e un correlativo (infinito) *in sé*. Stante che l'Apparire infinito, in quanto tale, è l'Infinito *per sé*: Luce di ogni luce e di ogni (relativo) buio. Oltrepassante già da sempre tutti i modi dell'apparire *in sé* (gli infiniti modi dell'inconscio), conservati rispetto ai corrispondenti modi finiti dell'apparire *per sé*, a loro volta conservati. Sintesi dell'assoluta "orizzontalità" di "Dio", inclusiva dell'assoluta "verticalità" degli strati (che in tal guisa appaiono come tali e, *insieme*, da sempre oltrepassati e perciò eternamente compiuti). Verticalità già da sempre risolta (oltrepassata) come tale, ma anche, insieme, eternamente conservata come tale. L'immagine degli infiniti "strati" può anche essere sostituita da infinite *sfere* concentriche.

Si rilevi, seguitando, che ogni istante – ogni terra – sopraggiunto nell'apparire finito era un inconscio (un apparire *in sé*) rispetto all'istante che lo precedeva<sup>136</sup>. Sopraggiungendo – esso che da

---

"consapevolezza", il "rendersi conto", l'"accorgersi", la "testimonianza" di qualcosa» essendo «l'apparire del linguaggio che parla di questo qualcosa: con la "coscienza" non appare soltanto la cosa, ma anche la parola che nomina la cosa» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 430).

<sup>134</sup> «Se gli sfondi delle costellazioni dei cerchi appaiono eternamente (incluso le destinazioni), tuttavia, sino a che la terra non incomincia ad apparire in essi, la loro eternità è un istante senza durata (il durare incominciando con l'apparire della terra)» (E. Severino, *Dike*, cit. pp. 249-50)

<sup>135</sup> E. Severino, *Il mio ricordi degli eterni*, cit., p. 159.

<sup>136</sup> Così, ad esempio, quando si dice che «con l'apparire della terra dell'alba [=col primo apparire della "terra"], è la relazione eterna tra essa e gli sfondi [degli infiniti cerchi che *incomincia*] ad apparire [...] in un solo atto» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 345: infatti «è necessario che, con l'incominciare ad apparire di un qualsiasi essente, tutti i luoghi in cui qualcosa può incominciare ad apparire [quindi, se quello è il primo, tutti gli sfondi degli infiniti cerchi orizzontali ancora vuoti di terra] [...] mostrino un volto diverso, determinato dalla traccia che l'essente che incomincia ad apparire lascia in essi»: *ivi*) –, quando dunque si dice ciò, si tien fermo che tale relazione, essendo eterna, c'è da sempre, ma questo esserci da sempre [della traccia dell'alba nell'infinità degli sfondi dei cerchi] è un *inconscio* rispetto al suo incominciare ad apparire [le tracce eterne sopraggiungono negli sfondi degli infiniti cerchi e vi appaiono, senza essere tuttavia testimoniate: inconscio derivato, meno profondo di quando non vi apparivano senz'altro: note 128, 129 e 132]. Si aggiunga, facendo il gran salto, che la loro totale decifrazione nella Gioia (ma via via anche parziale nella Gloria) è un (ulteriore) inconscio – l'estremo – rispetto all'inconscio citato. Che è dunque sempre relativo, rispetto alla Gioia dell'Apparire infinito. Vale a dire che se la traccia di ogni essente in ogni altro essente – in questo caso della terra dell'alba negli infiniti cerchi – c'è già da sempre, ed eternamente appare, anche non c'è, né appare: c'è già e da sempre appare e, *insieme*, incomincia ad apparire il suo *stesso* eterno e incominciante apparire: c'è già inconsciamente rispetto al luogo *in relazione al quale* incomincia ad apparire sopraggiungendo. Ecco un esempio di *doppio strato* (di verticalità): ogni essente (dunque ogni traccia) se in senso assoluto *c'è già e da sempre*, relativamente anche *non c'è già* (sarebbe vano cercare, nella sua concretezza, il domani *insieme all'oggi* – cioè nella relazione dello sfondo *con l'oggi*: il nulla della presenza concreta – non della traccia – del domani in relazione all'oggi essendo cioè il nulla *di un nulla*) e cioè sopraggiunge, incominciando ad apparire (esistendo ed apparendo da sempre, ma non nel "luogo" o cerchio – in quanto apparire trascendentale finito – relativamente al quale incomincia ad apparire il suo eterno esser in relazione a quello "stesso" luogo/cerchio). La "stratificazione" verticale (infinita) essendo necessariamente richiesta (differenziando il riferimento) dall'essere e apparire (già da sempre, assoluti) e, *insieme*, dal non essere e non apparire (via via, relativi) da parte dell'apparire di un certo essente (*entrambi* gli aspetti essendo eternamente manifesti nell'Apparire infinito); l'infinità orizzontale, a sua volta, essendo necessariamente richiesta dall'esistenza (dell'intreccio) degli infiniti cerchi non

sempre appare – incomincia ad apparire: relativamente al contesto finito in cui il suo apparire non appariva e rispetto al quale era un apparire *in sé* e che “ora”, apparendo, è “diventato” un apparire *per sé* (apparendo il suo apparire *in quello* “stesso” contesto: identico e diverso: eterna relazione che prima non appariva e ora appare). Lo era anche prima (giacché in assoluto lo è), ma non lo era rispetto all’istante che lo precede. Così B, che segue A, quando appare A (sopraggiunto), appare a sua volta (giacché eternamente appare), ma non appare relativamente ad A, di cui è l’inconscio immediato (più a ridosso: lo strato più prossimo): la stessa concretezza (parziale) di A. Ove l’apparire di A e insieme di B (sia esso nel modo della terra isolata o della Gloria: *mutatis mutandis*), è uno strato più profondo di quello costituito dal solo apparire incominciante di A, nel cui contesto B ancora non appare. Analogamente, se la traccia di ognuno degli essenti che sono in relazione è eternamente (da sempre e per sempre) lasciata negli altri, «anche quella sopraggiungente relazione tra lo sfondo dei cerchi e il sopraggiungente è un essente che, da un lato, in quanto eterno [è l’analogo di B] lascia eternamente la propria traccia negli altri cerchi e, dall’altro, in quanto sopraggiungente, incomincia a lasciare la propria traccia negli altri cerchi, quando essa, la relazione, sopraggiunge. La sua traccia, che è essa stessa un eterno, incomincia ad apparire negli altri cerchi [sincronicamente, in un sol atto] quando tale relazione incomincia a sopraggiungere nel cerchio che le compete»<sup>137</sup>. Ove questo incominciare ad apparire della traccia è più superficiale rispetto allo strato (inconscio rispetto a quello) in cui essa è già da sempre presente in tutti i cerchi. E – seguitando – questo è a sua volta più superficiale rispetto allo strato in cui viene (via via) sempre più concretamente – in una dilatantesi finitezza all’infinito – decifrata nella Gloria e, ultimativamente, totalmente decifrata nella Gioia.

Scrivono Severino: «Con l’apparire della terra dell’alba, è la relazione eterna fra essa e gli sfondi ad apparire, cioè ad apparire nella sua totalità, non in successione, ma in un sol atto»<sup>138</sup>. Cioè ad uscire da una condizione senz’altro inconscia (consistente nel non apparire *simpliciter*), entrando in una condizione comunque inconscia, ma meno profonda (consistente nell’apparire, non essendo testimoniata dal linguaggio). Laddove, nel caso, i due strati non sono costituiti dalla terra dell’alba che appare e la sua relazione agli sfondi, ma quest’ultima in quanto inconscio estremo (=non apparire *simpliciter*) e sempre questa stessa come inconscio meno profondo (=apparire non testimoniato delle sue tracce negli infiniti sfondi), della quale si dice dunque che – rispetto a quello – comincia ad apparire (benché appunto non testimoniata).

Sempre considerando come paradigma la relazione fra il primo cerchio in cui incomincia ad apparire la terra dell’alba e gli sfondi degli altri cerchi ancora vuoti (di terra), si rilevi la necessità per cui la simultanea traccia della terra dell’alba negli sfondi di quelli richiede la traccia di questa terra nella traccia stessa (in quanto essente diverso dalla terra dell’alba) da essa lasciata negli sfondi e, reciprocamente, la traccia degli sfondi (identici, ma anche *diversi* fra loro per la diversa destinazione) nella terra dell’alba richiede la traccia di questi sfondi nella traccia stessa da essi lasciata nella terra dell’alba. Se infatti ogni essente, in quanto eterno, dunque eternamente unito a ogni altro, lascia necessariamente la propria traccia in ogni altro, sarà allora necessario affermare *non solo* che l’alba lascia la propria traccia negli sfondi, ma – per la differenza fra l’alba e la sua traccia negli sfondi: due essenti diversi – *anche* che essa lascia la propria traccia nella traccia stessa di sé negli sfondi; lo stesso vale per la traccia che gli sfondi lasciano correlativamente nella terra dell’alba (dunque nella traccia stessa in questa lasciata). Si noti tuttavia che, fra le tracce, non s’innesca alcun *progressus ad*

---

sopraggiungenti, originariamente vuoti, dunque in successione sempre più “pieni”, il cui sopraggiungere – nel cerchio originario e in ogni altro cerchio: anche i cerchi, in quanto sopraggiungenti, appartengono alla “terra” (cfr. E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 172; cfr. nota 128) – si costituisce a sua volta come stratificazione verticale (secondo una *gradualità* inconscia infinita, di cui è finito il tratto dei *cerchi del dolore*, infinito quello dei *cerchi della Gioia*: cfr. nota 127).

<sup>137</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 408.

<sup>138</sup> E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 345.



*indefinitum* – l'alba lascia la propria traccia in un certo sfondo, ma anche, poiché tale traccia è un essente diverso dalla terra dell'alba, nella stessa traccia lasciata in esso (=traccia nella traccia), ma allora anche nella stessa traccia lasciata nella traccia ecc. ecc. –, giacché, alla radice, la traccia di un essente (dunque anche l'essente che è una traccia) in un altro non incomincia ad apparire, ma vi appare eternamente; pertanto la traccia dell'uno nell'altro è, *insieme*, già da sempre, *anche* la traccia nella propria traccia da parte di ciascuno nell'altro<sup>139</sup>. Questa, dunque, la (trascendentale) cooriginarietà in parola: 1. la traccia lasciata dall'uno nell'altro implica, *insieme*, 2. la traccia di ciascuno nella traccia stessa lasciata nell'altro<sup>140</sup>. E, ulteriormente, ma cooriginariamente, in ciascuno, *la traccia della propria traccia nella traccia* di ciascuno nell'altro – e così, per infinito “rimbalzo”, la traccia lasciata da ogni essente in ogni altro essente nella forma complessa in quanto *traccia di sé in quella stessa traccia*, eternamente gli “ritorna” come traccia di tale traccia: si pensi allora, per ogni essente, a un'infinità sincronica di infiniti cerchi concentrici: tutto in tutto<sup>141</sup>. Tale

<sup>139</sup> «La traccia di X in Y, in quanto eternamente presente in Y, non incomincia ad apparire in Y, ma gli appartiene e vi appartiene eternamente, e pertanto la traccia di X [in quanto essente diverso da X] in Y è, *insieme*, cooriginariamente, già da sempre, la traccia di X nella traccia di X in Y, ossia è insieme la traccia di X in se stessa (la relazione di X a Y è già da sempre, insieme, cooriginariamente, la relazione di X a se stessa)» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 260). È così escluso quello che renderebbe impossibile, rinviandolo *ad indefinitum*, ciò che appare necessario e cioè la “traccia nella traccia”: la condizione «senza di cui la traccia non può esistere» (*ibid.* p. 259). Riassumendo (considerando per brevità X rispetto a Y): 1. X lascia eternamente la propria traccia in Y; 2. insieme X lascia la propria traccia nella traccia lasciata in Y. Così per Y. Così per ogni ente, *dunque per ogni traccia* (X potrebbe infatti rappresentare un essente *in quanto traccia*, come tale *diversa* dalla propria traccia in altro), in quanto cooriginariamente traccia di sé nella traccia di sé in altro da sé: in quanto già da sempre in relazione ad altro (all'infinità degli altri essenti), un certo essente (ogni essente), *dunque anche una certa traccia* (ogni traccia), è cooriginariamente in relazione a sé (=traccia di sé nella traccia di sé in altro): cfr. nota 140. Si rilevi anche, poniamo, che la traccia di X è la *stessa* in Y, Z, K e cioè in ogni ente; ma anche *diversa*: non come tale, ma per il contesto, stante che Y, Z, K ecc. sono diversi fra loro.

<sup>140</sup> S'è detto (nota 123) che la necessità circa l'essere in qualche modo presente da parte di ogni ente in ogni altro ente è la “traccia” che ognuno degli essenti che sono in relazione lascia eternamente negli altri. La lascia già da sempre e per sempre e, in quanto strato ultimo, come già da sempre decifrata; incomincia invece a lasciarla, nel “divenire”, in quanto appartenente a un certo strato – laddove il Tutto è l'unità di entrambi e di tutti gli infiniti strati di cerchi: unità dell'immobilità e del “movimento” (di Infinito e finito), dunque della totale decifrazione nella Gioia e della stessa infinita serie delle decifrazioni parziali (Gloria), oltre che della finita serie delle “decifrazioni” errate, in cui consiste la “storia” dell'isolamento e della follia, eterna in tutti i suoi momenti (tali “decifrazioni” non costituendosi come l'apparire della verità in quanto pura contraddizione C, ma come mere “interpretazioni”, in cui consiste l'ermeneutica isolata della contraddizione normale). Il Tutto infinito, nella sua concretezza, essendo in concreto *lo Strato Ultimo*, in quanto *inclusivo della totalità infinita degli strati intermedi*, *dunque dell'eterno e infinito apparire del Tutto nell'apparire finito*. («In quanto totalità *simpliciter*, la totalità infinita include anche quell'infinità di infiniti che sono le tracce»: E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 528). Ogni strato essendo infinito non solo per l'“orizzontalità” degli infiniti cerchi, ma anche per l'infinità delle tracce (in ogni cerchio, da parte degli altri strati o cerchi: orizzontali e anche verticali e dunque totali) “potenzialmente” decifrabili e perciò (via via e, insieme, già da sempre) decifrate nella corrispondente infinita verticalità. Sì che ogni strato, e anzi ogni cerchio appartenente a un certo strato dell'apparire dell'essere, non consiste, al proprio interno e a sua volta, in un'infinità *di strati*, ma *di tracce* di strati (di cerchi). In questo senso, sia pur impropriamente, può dirsi che anche uno strato “orizzontale” (anzi ogni cerchio appartenente a tale orizzontalità) implica “verticalità”, in quanto è a sua volta infinitamente (“potenzialmente”) “stratificato”. Lo si ribadisce nel finale del paragrafo.

<sup>141</sup> Proviamo allora a riassumere la vertiginosa questione: la traccia di X in Y e dunque, s'è detto, cooriginariamente, nella propria stessa traccia in Y – la traccia (di X) nella propria stessa traccia in Y – è un essente determinato: come tale, lascia a sua volta, eternamente la propria traccia (oltre che negli infiniti altri essenti, in cui insieme, lascia la traccia nella propria stessa traccia), per sincronico “riflesso”, nello stesso X e dunque, cooriginariamente, nella traccia della propria traccia in X, la quale traccia, daccapo e a sua volta, è un essente ecc. ecc. Ciascun essente, *dunque anche ogni traccia*, lasciando eternamente la propria traccia in altro, lascia eternamente la traccia nella propria traccia in altro, unitamente al “rimbalzo” da quest'altro in quello stesso (come traccia – della traccia nella traccia) di cui è traccia nell'altro. In tal modo la complessità della “traccia” (in quanto “traccia nella traccia” – che ogni essente, quindi ogni traccia, lascia in ogni altro ente o traccia) si “moltiplica” all'infinito (non in senso matematico-operazionistico). L'infinità di questo abisso («un'infinità di infiniti»: E. Severino, *Oltrepassare*, p. 528) non va cioè intesa in *successione*, secondo un rinvio *ad indefinitum* mai concluso, che sarebbe negazione della relazione fra gli essenti (necessariamente richiesta, altrimenti impossibile), ma, sfruttando la chiarificazione di Severino, *originariamente*. Non dunque un “rinvio”, ma un'infinita, sincronica struttura eterna di infiniti (a suo modo, si può dire che Leibniz lo intuisce: cfr. cap. V, *POSTILLA*). La cui

infinito viluppo (*complicatio*) sincronico di tracce in ogni essente (*già da sempre decifrato nell'Apparire infinito*: note 140 e 141), nel “divenire” dell’essere consegue la propria decifrazione adeguata con l’Apocalisse del destino e cioè *a partire* dal primo apparire della Gioia della terra che salva e, via via, attraverso le infinite fasi “gloriose” di questa (=storia della Gloria), il suo infinito, sempre più ampio e concreto s-viluppo (*explicatio*), in ogni caso mai esaurito – la finitezza dell’apparire via via in carne ed ossa del Tutto infinito (in quanto ognora in relazione al sopraggiungere di una *parte*, ancorché sempre più ampia) implicando la finitezza della correlativa infinita decifrazione (cfr. finale della prima questione e note 140 e 141).

Con l’apparire della “terra dell’alba” la relazione con l’infinità degli sfondi, il cui apparire prima non appariva, *affiora*: appare cioè, rispetto al precedente, profondo non apparire, *ma non appare come appare la terra dell’alba*, rispetto a cui resta un *in sé*, ancorché, come tale, meno “estremo”, nell’atto stesso in cui, sopraggiungendo, reciprocamente e parimenti affiorano (=appaiono, non testimoniano) nella terra dell’alba le infinite tracce eternamente lasciate in essa dalla relazione fra la terra dell’alba e gli infiniti sfondi dei cerchi (come tali identici e, per destinazione, differenti).

Ciò significa che se e poiché, come detto, gli strati sono infiniti e, ora aggiungiamo, poiché ogni momento di essi (=è sufficiente l’apparire di un filo d’erba) porta in sé un’infinità *di tracce* di strati di cerchi (orizzontali e certo anche verticali e dunque totali) “potenzialmente” decifrabili (e perciò *già da sempre decifrati* nell’infinita verticalità corrispondente), allora gli “strati” – in cui consiste il *contenuto* dell’apparire infinito e concreto del Tutto, quale loro *forma* – sono *un’infinità di infinità*. (L’orizzontalità è cioè infinita, non solo *come orizzontalità* – stante l’infinità non sopraggiungente dei cerchi – ma anche come decifrazione “potenziale” delle tracce di strati di cerchi in essi presenti – il cui corrispondente eterno è l’infinita decifrazione verticale loro – parziale e totale: “in via” di decifrazione, cioè, e, insieme, già da sempre compiuta: note 140 e 141).

*Già da sempre* nel proprio “inconscio” più profondo (nell’Apparire infinito e concreto) ogni Io del destino è la Gioia del Tutto e già qui e ora – nella notte dell’isolamento: nella volontà, nel dolore e nella morte – le tracce della Gioia compiuta sono presenti e appaiono nell’essenza di ogni uomo. Ma come se non ci fossero (non solo cioè come non decifrate).

In ogni essente e in ogni sua parte sono presenti le infinite tracce della totalità infinita degli essenti [...] È dunque necessario che, insieme alle tracce della totalità infinita, le tracce della Gloria e della Gioia siano presenti anche in ogni essente della terra isolata. Ma inosservate, trascurate, indecifrate [...] In questa umile cosa che è l’apparire della legna nel camino è presente la traccia del Tutto, ossia dell’apparire del Tutto – e pertanto della Gloria e della Gioia. Con l’apparire della legna appaiono le tracce del Tutto e del loro apparire

---

decifrazione attuale e totale appartiene già da sempre all’Apparire infinito e dunque al suo stesso costituirsi come inesauribile Residuo sovrastante trascendente (cfr. *ibid.*, cap. X). Schematizzando: tX (=la traccia di X) in Y è anche, insieme, tX in tX e cioè in se stessa in y. Ora “tX in tX” (in y) è un essente (=TT1), presente come traccia, poniamo, in K (oltre che, di “rimbalzo” nello stesso X – e quindi come traccia nella propria traccia in X), dunque, oltre che come t (di “tX in tX” cioè di TT1) in K, anche come t di “tX in tX” in “tX in tX” (di TT1 in TT1=TT2) e cioè *in se stessa* in K. Ciò che vale in relazione a ogni altro essente; così a sua volta, reciprocamente, ogni essente, poniamo appunto K, lasciando originariamente la propria traccia in TT1 (in y), lascia insieme la traccia nella propria traccia in TT1 (insieme ricevendola “riflessivamente” in sé come traccia di quella traccia). Appare chiaro per conseguenza che ogni essente (come ogni traccia) include un infinito intreccio di infinite tracce: «in ogni essente e in ogni sua parte sono presenti le infinite tracce della totalità infinita degli essenti» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 528): un’infinita *sincronia* già da sempre decifrata nell’Apparire infinito. (Come nel caso dei cerchi dell’apparire, un altro esempio di “totalità infinita”: cfr. nota 126).

nel Tutto. 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<sup>142</sup>

La terra isolata, nel suo inevitabile, progressivo, irresistibile venir meno dei falsi splendori della tradizione, sino allo sprofondamento più rigoroso nella più assoluta povertà ("Dio è morto" e "fango è il mondo"), nasconde in verità in se stessa una ricchezza strabordante e infinita: *totaliter alter*, tuttavia, rispetto a ciò che di essa lo stesso linguaggio del destino sa indicare.

D'altra parte, se la designazione del destino [=la volontà che lo vuole come altro da sé e cioè come un "designato"] (l'unità di destino e linguaggio) è un essere in contraddizione, è impossibile (ossia è una negazione del destino) che tale contraddizione smentisca l'incontrovertibilità del destino (il suo essere cioè la cui negazione è autonegazione). L'incontrovertibile è coinvolto in questa contraddizione, che però non lo lacera dal suo interno, ma vuole che l'incontrovertibile si trovi in una relazione che è essa una lacerazione [...]

I mortali vogliono "comunicare" e "capirsi", ma fino a che permane il *contrasto* tra il destino e la terra isolata non possono ottenere ciò che essi vogliono. Ciò che essi credono di ottenere parlando con l'intento di comunicare e far capire è altro da ciò che vogliono comunicare e far capire. Ogni loro dialogo (intesa, contesa, pace, guerra, amore, odio) è essenzialmente un equivoco. E quando il contrasto tramonta, tramonta anche la volontà, quindi anche quella forma di volontà in cui il linguaggio consiste: con la verticalità [non nel senso che abbiamo usato in questo paragrafo, bensì nel senso dell'apparire *unisono*, in ogni cerchio, della totalità del dolore e del suo definitivo oltrepassamento in quanto apparire del primo infinito volto degli infiniti volti della Gioia] appare il "venerdì santo", la "pasqua" della terra che salva, la Gioia; e i cerchi del destino che in noi hanno già da sempre oltrepassato il nostro esser mortali non hanno bisogno di capirsi e di comunicare perché sono totalmente trasparenti gli uni agli altri<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 528.

<sup>143</sup> E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit. pp. 175-9.

## BIBLIOGRAFIA

- *La Bibbia*, ed. Paoline, Roma 1983.
- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.
- AGOSTINO (sant'), *Le Confessioni*, trad. it. a cura di C. Mohrann, Rizzoli, Milano 1978.
- AGOSTINO (sant'), *Soliloqui*, trad. it. a cura di O. Grassi, Bompiani, Milano 2017.
- AGOSTINO (sant'), *La Trinità*, trad. it. a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019.
- AGOSTINO (sant'), *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2015.
- ANONIMO FRANCOFORTESE, *Teologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, trad. it. a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2008.
- ARISTOTELE, *La metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1978.
- BARTH, KARL (1922), *L'epistola ai Romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1974.
- BARTH, KARL (1953), *La resurrezione dei morti*, trad. it. a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- BARZAGHI, GIUSEPPE, *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna 1997.
- BARZAGHI, GIUSEPPE, *Il cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 1999.
- BERGSON HENRI (1932), *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1995.
- BONDONI, MARCELLO e CIOLA, NICOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2008.
- BONHOEFFER, DIETRICH (1970), *Resistenza e resa*, trad. it. a cura di A. Gallas, San Paolo, Milano 2015.
- BONTADINI, GUSTAVO, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- BORMOLINI, GUIDALBERTO, *Il corpo di luce nella mistica cristiana. Lo stato infuocato e la vita nell'Oltre*, in AA.VV., *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*, a cura di I. Testoni, G. Bormolini, E. Pace e L. V. Tarca, Lindau Torino 2015.
- CACCIARI, MASSIMO, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.
- CARTESIO, RENATO, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano 1988.
- CHIEREGHIN, FRANCO, *Rileggere la "Scienza della logica" di Hegel*, Carocci, Roma 2018.
- COLZANI, GIANNI, *La vita eterna. Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Mondadori, Milano 2001.
- CUSANO, NICOLA, *La visione di Dio*, trad. it. a cura di G. Gusmini, Studium, Roma 2013.
- DE GIOVANNI, BIAGIO, *Dispute sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale scientifica, Napoli 2011.
- DE VIRGLIO, GIUSEPPE, *Paolo di Tarso e il suo epistolario*, EDUSC, Roma 2021.
- DOSTOEVKIJ, FĚDOR, *I fratelli Karamazov*, trad. it. a cura di A. Polledro, Garzanti, Milano 1994.
- CUSANO, NICOLETTA, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
-

- ECKHART, MEISTER, *Sermoni tedeschi*, trad. it. a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985.
- ECKHART, MEISTER, *I sermoni*, trad. it. a cura di M. Vannini, San Paolo, Milano 2002.
- ECKHART, MEISTER, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, trad. it. a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.
- ECKHART, MEISTER, *Commento al vangelo di Giovanni*, trad. It. a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017.
- ECKHART, MEISTER, *I sermoni latini*, trad. it. a cura di M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2019.
- FAROTTI, FABIO, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo*, Penza Multimedia, Lecce 2001.
- 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, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova 2021.
- FAROTTI, FABIO, *Il nichilismo perfetto (e l'Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova 2023.
- GENTILE, GIOVANNI, *Filosofia dell'arte*, Sansoni Firenze 1950
- GENTILE, GIOVANNI, *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze, 1955.
- GENTILE, GIOVANNI, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957.
- GENTILE, GIOVANNI, *Introduzione alla filosofia*, Le Lettere, Firenze 1981.
- GENTILE, GIOVANNI, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1982.
- GENTILE, GIOVANNI, *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 1984.
- GENTILE, GIOVANNI, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1955 e Le Lettere, Firenze 1987.
- GENTILE, GIOVANNI, *La mia religione*, Le Lettere, Firenze 1992.
- GENTILE, GIOVANNI, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1998.
- GIANETTI, CRISTINA, *E anche a te una spada*, Negretto editore, Mantova 2023.
- GIOVANNI DELLA CROCE (san), *Notte oscura*, trad. it. a cura di F. Ciardi, Città Nuova, Roma 2006.
- GOGGI, GIULIO, *Ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia 2008.
- GOGGI, GIULIO, *Al cuore del destino, Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- GOGGI, GIULIO, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- HEGEL, GEORG W. F. (1798-1819), *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1949.
- HEGEL, GEORG W. F. (1798-1819), *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2000.
- HEGEL, GEORG W. F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. trad, it. a cura di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze 1973.
- HEGEL, GEORG W. F. (1812), *Scienza della logica*, 2 voll. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2021.

- 
- HEGEL, GEORG W. F. (1817), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009.
- HEIDEGGER, MARTIN (1921), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.
- HEIDEGGER, MARTIN (1927), *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970.
- HEIDEGGER, MARTIN (1935) *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1079.
- HEIDEGGER, MARTIN (1947), *Lettera sull'umanesimo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1968.
- HEIDEGGER, MARTIN (1950), *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia 1968.
- HEIDEGGER, MARTIN (1959), *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1979.
- HEIDEGGER, MARTIN (1960), *L'abbandono*, trad. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1983.
- HEIDEGGER, MARTIN (1976), *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.
- KANT, IMMANUEL, *Critica della ragion pratica*, trad, it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1979.
- KOJÉVE, ALEXANDRE, in J. Ippolyte, A. Kojéve, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, trad. it. a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- LANCELLOTTI, MARCO, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Studium, Roma 1988.
- LEIBNIZ, W. GOTTFRIED, *La monadologia*, trad. it. a cura di Y. Colombo, Introduzione e commento di É. Boutroux, La Nuova Italia, Firenze 1970.
- LEOPARDI, GIACOMO, *Operette morali*, a cura di P. Ruffilli, Garzanti, Milano 1982.
- LEOPARDI, GIACOMO, *Zibaldone di pensieri*, 2 voll., Mondadori Milano 1988.
- MESSINESE, LEONARDO, *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino*, Città Nuova, Roma 1986.
- MESSINESE, LEONARDO, *Né laico, né cattolico. Severino, la chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013.
- MIGNINI, FILIPPO, Introduzione a B. Spinoza, *Opere*, trad. it. a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007.
- MUSSOLINI, BENITO, *La filosofia della forza*, in *Opere complete*, I, La Fenice, Firenze 1951.
- NICOLETTI, MICHELE, *Trascendenza e potere, La teologia politica di C. Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1878), *Umano, troppo umano*, 2 voll., trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1976.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1881), *Aurora*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1882), *Gaia scienza*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1883), *Così parlò Zarathustra*, 2 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi Milano 1968.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1889), *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1981.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1895), *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1978.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1901), *La volontà di potenza*, trad. it. a cura di P. Kobau e M. Ferraris, Bompiani, Milano 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1908), *Ecce homo*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1969.
- OTTO, RUDOLF, *Mistica orientale e mistica occidentale*, trad. it. a cura di M. Vannini, SE, Milano 2011.
- PANIKKAR, RAIMON – SEVERINO EMANUELE, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo fra oriente e occidente*, Jaca Book, Milano 2014.
- PASCAL, BLAISE, *Pensieri*, trad. it. a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1973.
- PAOLO (san), *Lettere*, in *La Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma 1983.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992.
- PORETE, MARGHERITA, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2018.
- RAHNER, KARL, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, trad. it. a cura di L. Marincos, Morcelliana, Brescia 1972.
- RAVASI, GIANFRANCO (a cura di), *La Bibbia*, EDB, Bologna 2006.
- RATZINGER, JOSEPH, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979.
- SCHLIER, HEINRICH, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, trad. it. a cura di E. Gatti, Queriniana, Brescia 2008.
- SCHMITT, CARL (1950), *Il nomos della terra*, trad. it. a cura di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991.
- SCHMITT, CARL (1995), *Stato, grande spazio, nomos*, trad. it. a cura di G. Gurisotti, Adelphi, Milano 2015.
- SCHMITT, CARL (1984), *Le categorie del "politico"*, trad. it. a cura di G. Miglio e G. Schiera, Il Mulino, Bologna 2020.
- SCILIRONI, CARLO, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022.
- SCILIRONI, CARLO, *Note intorno al problema della morte*, CLEUP, Padova 2018.
- SEVERINO, EMANUELE, *La struttura originaria* (1958), nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano 1981.
- SEVERINO, EMANUELE, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- SEVERINO, EMANUELE, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978.
- SEVERINO, EMANUELE, *Essenza del nichilismo* (nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano 1982.
- SEVERINO EMANUELE, *A Cesare e a Dio*, Rizzoli, Milano 1983
- SEVERINO EMANUELE, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.
- 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, *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 buona fede*, Rizzoli, Milano 1999.
- SEVERINO, EMANUELE, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
- SEVERINO, EMANUELE, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- EMANUELE, SEVERINO, *Oltre l'uomo, oltre Dio*, Il Melangolo, Genova 2002.
- 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 del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi e I. Testoni, Rizzoli, Milano 2009.
- SEVERINO, EMANUELE, *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010.
- SEVERINO, EMANUELE, *Volontà, Destino, Linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.
- SEVERINO, EMANUELE, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011.
- SEVERINO, EMANUELE, *Educare al pensiero*, La Scuola, Brescia 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, *Sul divenire. Dialogo con B. de Giovanni*, Mucchi, Modena 2014
- SEVERINO, EMANUELE, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
- SEVERINO, EMANUELE, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015.
- SEVERINO, EMANUELE e BONCINELLI EDOARDO, *Dialogo su etica e scienza*, Imprimatur, Reggio Emilia 2015.
- SEVERINO, EMANUELE, *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016.
- SEVERINO, EMANUELE, *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Rizzoli, Milano 2017.
- SEVERINO, EMANUELE, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018.
- SEVERINO, EMANUELE e VITIELLO, VINCENZO, *Dell'essere e del possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- SEVERINO, EMANUELE, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.



- SILESIUS, ANGELUS, *Il pellegrino cherubico*, trad. it. a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.
- TAUBES, JACOB, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. a cura di G. Scotto, ed E. Stincilli, Quodlibet, Macerata 1996.
- TERESA d'AVILA (santa), *Il castello interiore*, a cura di G. della Croce, (trad. it. L. Falcone), San Paolo, Milano 2005.
- TERESA DI LISIEUX (santa), *Storia di un'anima*, a cura di S. Torelli e D. Camerini, Ancora, Milano 1993.
- 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.
- TESTONI, INES, *Psicologia palliativa. Intorno all'ultimo compito evolutivo*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- TONIOLO, ANDREA, *Morire e redenzione nel cristianesimo*, in AA.VV., *Vedere oltre*, op. cit.
- TUROLDO, DAVIDE MARIA, *O sensi miei...*, BUR, Milano 2008.
- VANNINI, MARCO, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.
- VANNINI, MARCO, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011.
- VANNINI, MARCO, *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018.
- VANNINI, MARCO, *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019.
- WEIL, SIMONE (1941-2), *Quaderni*, I, II e IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, 1985, 1993.
- WEIL, SIMONE (1951), *Lettera a un religioso*, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996,
- WEIL, SIMONE (1967), *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. a cura di C. Campo e M. Pieracci, Rusconi, Milano 1974.

Ha senso chiedersi oggi se c'è una via per salvare il cristianesimo nei suoi dogmi fondamentali (la resurrezione della carne *in primis*) dal precipitare fatalmente, per intrinseca coerenza, nell'ontologia disperata di Leopardi? Se non in forma *diretta* - visto che in base al modo greco di intendere il divenire appunto a quel collasso è destinato -, in forma *indiretta*: come massimo presagio e adombramento del *destino* nella notte dell'estrema follia. La figura senza pari di Cristo, la prodigiosa immagine di Maria - in entrambi il tempo è sorprendentemente *amico* dell'eterno, il finito dell'infinito -, l'abisso dell'Epistolario paolino e anzi dell'intera Scrittura, a ben vedere, ancorché in forma inarrestabilmente lacerata ed errante, proprio questo indicano: la *vocazione all'eternità da parte di ogni cosa*. Anche dolore e morte sono voluti da Dio e non hanno perciò potere autonomo alcuno. In tale grido strozzato va in ultimo individuata per noi la rovinosa grandezza del cristianesimo.

Luminoso allora di luce riflessa - gustando in esso il destino -, il cristianesimo può così mostrare tutta la sua sterminata e, a suo modo, imperitura, profetica ricchezza - e *salvarsi, come altrimenti non potrebbe*.

**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. *Il nichilismo perfetto (e l'lo infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova 2023.

