

ENDLIFE NOTEBOOK

Fabio Farotti

Mito e Destino

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Prima edizione 2025, Padova University Press

Titolo originale: Mito e Destino

Fabio Farotti

ISBN 978-88-6938-466-0

© 2025 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

This book has been peer reviewed



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

Collana Endlife NoteBook, ENB

Direzione Scientifica / Scientific Direction

Ines Testoni

Comitato Scientifico / Scientific Committee

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

Comitato editoriale / Editorial board

Laura Liberale, Erika Iacona, Gianmarco Biancalani, Lorenza Palazzo, Sara Pompele

Razionale

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

Rationale

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

By accepting topics that define death according to philosophical, psychological, anthropological, cultural, medical and religious implications, ENB wants to open a wide discussion among scholars working in different disciplines. The proposal is that specialists discuss these issues starting from their peculiar perspective, but always recognizing that the individual and collective interest in death is a function of a cultural construction process, historically determined. Some of the most significant problems faced in clinical, political and educational contexts, such as therapeutic decisions, death and the value of life, the boundaries between life and death, the various forms of human biological life in a state of minimum consciousness or in a permanent vegetative state, are always handled differently in different cultural contexts, according to the way the relationship between life and afterlife is represented. ENB therefore wants to promote the development of a social and intercultural awareness on these issues, to facilitate the formation of an open and shared critical thinking reducing the wide spread contemporary removal of death and dying.

Editing

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

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

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

MITO E DESTINO

Kaì ho philómythos philósophós pōs estin

(Aristotele)

a Cristina

INDICE

PREFAZIONE	5
------------------	---

Capitolo I: Il Circolo

1. L'impossibile coesistenza di uomo e Dio	15
2. Prassismo preistorico del <i>cogito ergo sum</i>	21
<i>NOTA: Un'interpretazione delle "muraglie" di Mark Rothko</i> <i>(e Barnett Newman)</i>	24
3. Riparare il danno: deicidio, alleanza, sacrificio	31
4. La <i>mano della necessità</i> : Anassimandro	37
5. <i>Dike</i> come Circolo	43
<i>NOTA: Quando la "guerra" è la vera Pace (e il Paradiso cristiano)</i>	46
6. Circolo nichilistico e "Circolo" del destino	48
<i>NOTA: Il Circolo (alienato) in Eraclito e in Parmenide</i>	58
7. Breve storia filosofica del Circolo alienato della verità (1) (con particolare riguardo alla teologia cristiana)	59
<i>NOTA: Sulle filosofie (apparentemente) senza Circolo</i>	73
8. Breve storia filosofica del Circolo alienato della verità (2) (con particolare riguardo alle <i>Ricerche filosofiche</i> di F. Schelling)	75
<i>NOTA: Sul carattere circolare di questo capitolo: l'Iliade, l'Odissea</i>	86
Postilla sul Circolo metafisico (l'anabasi è l'Intero)	90

Capitolo II: La Caduta

1. Questa nostra vita ("Eva") e l'età dell'oro	101
2. La vera colpa è la follia	109
3. Il problema più difficile	112
<i>NOTA: Il "possibile" e la contraddizione</i>	117
4. Sull'ereditarietà del peccato (l'Inferno e il doppio volto di ogni cosa)	119
<i>NOTA: Sulla centralità della contraddizione in B. Pascal</i>	124
5. L'enigma della caduta dell'anima in Platone	129
6. Il destino e la dottrina dell'"anima non discesa" in Plotino	134

Capitolo III: La Caverna

1. La Notte, il falso Giorno, il Giorno	141
<i>NOTA: Sul distacco come morte (e ritorno): S. Weil, M. Eckhart (e il destino) ...</i>	
2. Dialettica della caverna (cristianesimo, Hegel, Nietzsche e il destino)	150
3. Capitalismo e tecnica: le due filosofie dell'attuale caverna	157
<i>NOTA: Sulla "caverna" di José Saramago</i>	
4. Il concetto dionisiaco della vita	171

Capitolo IV: La Croce

1. La Croce, cuore della dialettica divina	185
2. Il mito della Croce: fra "libertà", "necessità" e destino	200
<i>NOTA 1: Sull'infelicità di Cristo in croce e dello "spirito del mondo" (Hegel)</i>	
<i>NOTA 2: Sull'insufficienza del sacrificio di Cristo</i>	
3. Cristo, ipostasi della contraddizione e presagio del destino	211
4. Storia della metafisica come storia della Croce	216

Capitolo V: Il Nulla

1. Mitologia, ideologia	221
2. Necessità e impossibilità del "nichilismo perfetto"	226
<i>NOTA: Sulla possibilità che una contraddizione abbia implicazioni incontraddittorie</i>	
3. Il luogo nascosto del dominio del nulla	234
4. Il nulla e le due potenti verità rivali	238
5. Il nulla, fondamento dell'odio	243
6. Faccia a faccia col nulla: due poesie e il "Paradiso"	249

Bibliografia	257
---------------------------	-----

Prefazione

Sul carattere senz'altro *controvertibile* del contenuto dei miti (degli innumerabili miti) siamo certamente tutti d'accordo (siamo cioè d'accordo che si tratti in ogni caso di forme di "fede" – come tali negabili senza alcuna contraddizione); invece sul carattere controvertibile circa l'affermazione dell'*esistenza* del Mito (dell'epoca millenaria del mito), proprio per nulla. Nel loro complesso, infatti, le scienze dell'uomo ne danno per scontata la certificazione di esistenza, così com'è del tutto fuori discussione, più in generale e a maggior ragione, l'*esistenza* della "storia".

E tuttavia, la dubitabilità dell'esistenza di tale epoca e dell'esistenza stessa della "storia del mondo", e anzi addirittura l'essenziale (peraltro necessario) *erramento* in cui consiste la fede circa la loro esistenza, *appare nel destino*. (Il che non significa che la "storia" sia senz'altro errore e dunque che il Tutto sia in verità "immobile" e non variante in alcun modo).

Come si sa, con il termine *destino* (in sostituzione del pregiudicato termine *épistème*, in quanto del tutto immerso nell'erramento citato) i testi di Emanuele Severino, a partire da *Essenza del nichilismo*¹, nominano il sapere autenticamente incontrovertibile ("de" come intensificativo dello "stare" – *stino* – dell'ente in quanto ente nell'essere suo, *dunque* della sua *eternità*): l'apparire della Legge dell'essere, l'apparire dell'esser sé/non esser l'altro da sé da parte dell'ente in quanto tale – in originaria sintesi con l'autonegantesi negazione della sua negazione. Assoluta stabilità del sapere come autocoscienza (apparire dell'apparire) dell'assoluta stabilità dell'essere – cioè di *ogni* essere. Pensiero dell'Essere (genitivo oggettivo e soggettivo): Io del destino: trascendentale e finito (=infinito per la forma, finito per il contenuto) in quanto eterno apparire della parte; trascendentale e infinito in quanto eterno apparire del Tutto.

Si dirà: ma come si può dubitare del "divenire" (dunque del "divenire del mondo"), se l'atto dubitante è a sua volta un divenire, che dunque, per poter vivere, necessita proprio di ciò di cui dubita? Non si sta forse scherzando, stante l'evidenza immediata che si intenderebbe mettere in questione? Che senso ha dubitare del "divenire", dunque dell'esistenza della storia del mondo e dell'uomo, dunque del nostro passato, prossimo e remoto e perciò dell'esistenza dell'età del Mito, di cui così diffusamente ci parla il sapere storico-scientifico (evoluzionismo, darwinismo, neo-darwinismo)? E ancora: non è forse vero che il "divenire", immediatamente, appare e che se si nega ciò che appare lo si nega *in quanto appare* – trovandosi così a negare la condizione stessa di tal negare, dunque auto-negandosi?

La risposta è ribadita in lungo e in largo nell'Opera di Severino: certo che il divenire in quanto incessante variazione del contenuto dell'esperienza è immediatamente noto dunque innegabile (la cui negazione lo presuppone, perciò si au-

¹ Adelphi, Milano 1982, pp. 45, 109, 324, 374.

to-nega), ma non è affatto innegabile *il modo* in cui si crede che si costituisca e si strutturi, facendo passare tale modo (a partire dall'ontologia greca) come appartenente *senz'altro* allo stesso divenire che appare e anzi intendendolo identico a questo. Il *come*, assunto immediatamente identico al *che cosa* e con questo senz'altro scambiato. Interpretando (ecco il "come") l'innegabile, incessante "variare" (ecco il "che cosa") nel senso dell'uscire dal nulla e ritornarvi da parte degli enti, sì che nel divenire *ne va dell'essere* (ove l'"interpretare" è inteso senz'altro come un *vedere*). Che perciò è implicitamente pensato come identico al niente: quando ancora non era e quando non sarà più. (Non l'"essere" indifferenziato di Parmenide, ma l'essere di *ogni* non-niente). Essendo tuttavia *impossibile* – l'impossibile, inesistente in quanto tale, essendo cioè l'identità degli opposti, dunque impossibile il diventar altro, implicante, una volta che qualcosa è diventato altro, l'esser *l'altro* da parte del primo (quindi, insieme, l'esser nulla, cioè *infinitamente* altro) –, è impossibile che appaia. Se dunque si nega il diventar nulla (e da nulla) non ci si trova, contraddittoriamente, a negarlo *in quanto appare* (altrimenti la negazione non avrebbe oggetto), perché in verità (fenomenologica) *non* appare. Ciò che innegabilmente appare (nello sguardo del destino) è la costruzione – l'interpretazione – malata che altera ciò che autenticamente *appare*: non esiste e non appare il diventar nulla, esiste e appare la fede nel diventar nulla (non esiste e non appare il contenuto della contraddizione – l'essente contraddittorio, cioè –; esiste e appare la contraddizione, cioè il contraddirsi). In effetti non appare che qualcosa diventa nulla: forse infatti che se qualcosa diventa nulla seguita ad apparire (come appariva prima)? Certo che no: ma allora è il suo non apparire (più) che in verità appare. Ciò che appare è bensì il "variare", non però come incominciare e cessare di essere, ma come incominciare e cessare di apparire *da parte dell'apparire stesso di ogni cosa: eterna la cosa, eterno il suo stesso apparire* (ottico, ma soprattutto "coscienziale"). (Lapidario Parmenide: *se si genera, non è* – ma che *non sia* è impossibile, dunque *non* si genera). Eternità, si badi, che appartiene *immediatamente* a ogni ente in quanto ente; la "mediazione" (dimostrazione) eventualmente richiesta implicherebbe infatti che l'immediatezza di base – l'essere (l'ente, ogni ente) non è non essere – lasci aperta la possibilità opposta. La *concretezza dell'esser sé* implicando cioè immediatamente il non esser l'altro da sé, dunque il non diventarlo (=non esser l'altro che, nel divenire male inteso, si crede che esso diventa), dunque il non diventar nulla, *dunque l'esser eterno da parte di ogni essente* ("reale" come "reale", "immaginario" come immaginario", "illusorio" come "illusorio", "fattuale" come "fattuale"...): mediazioni interne all'immediatezza concreta (onde ogni "dimostrare", come sintesi *a priori*, è interna all'analisi in quanto forma suprema del sapere necessario).

Qualora si insistesse, obiettando che anche il diventar nulla e da nulla, per essere negato, deve pur apparire (ma già si è risposto sopra: è *la fede* in esso ciò che in verità appare), si dovrebbe ribadire la replica, rilevando che l'apparire in questione – non diversamente dal "nulla", il cui pensiero ne fa un "qualcosa" – riguarda non la "cosa", impossibile, ma il positivo significare della "cosa" e cioè del concetto alienato del divenire: è l'errore che non è, *mentre l'errare è*. Se poi, *euristicamente*,

si provasse a traslare sull'esser sé medesimo l'argomentazione auto-negativa e si sostenesse, *per assurdo*, che anche alla negazione dell'esser sé accade di implicare *non* l'esser sé, posto (nell'assurda ipotesi) come nulla, ma il positivo significare dell'esser sé, ebbene ci si avvedrebbe, negando l'esser sé, che tale positivo significare, a sua volta, è ben un esser sé, diversamente dal positivo significare del negato "esser altro" (o di "nulla"), che non è a sua volta un esser altro (o un nulla). Sì che la positività ammessa in questo secondo caso non contraddice la verità del destino e cioè l'affermazione dell'esser sé e del non esser l'altro, mentre nel primo caso, in cui si nega l'esser sé, la contraddice eccome: si ponga pure l'"esser altro" come "verità", ebbene sia come "porre", sia come "posto" si avrà sempre e in ogni caso un "esser sé" – come tale, dunque, solo illusoriamente negato: se non altro come *l'esser sé* del positivo significare dell'"esser sé", posto in quanto tale, assurdamente ripetiamo, come nulla. Vale a dire che appartengono alla totalità del concreto ed eterno Esser sé, come sue specifiche individuazioni, sia il positivo significare di "esser altro" (generico), sia il positivo significare di "nulla", cioè di "essere infinitamente altro".

Un modo un po' contorto, diciamo, comunque efficace, per riconoscere che la negazione dell'esser sé non solo e semplicemente, per negarlo, lo deve implicitamente affermare auto-negandosi, altrimenti la negazione non avrebbe oggetto (negazione *semplice*), ma, *anche e insieme* (cfr. nota 2), per negarlo, non potrebbe non costituirsi proprio come quella negazione che è sé e non altro da sé, in tal guisa trovandosi ad affermare quello stesso che nega (negazione *complessa*). Laddove invece, si ripeta, la *negazione* (da parte del destino) del non esser sé/esser l'altro da sé, non si costituisce a sua volta come altro da sé (o come un non esser sé), onde questo (il non esser sé/esser l'altro), per essere negato, è bensì posto (=è necessità che appaia), ma come negato *simpliciter* (non cioè come esplicitamente negato e *implicitamente affermato*: quasi che la negazione dell'esser altro sia a sua volta, come tale, altro da sé!), dunque esistente solo come positivo significare (del nulla). Affermandolo, cioè (per la necessità del suo apparire), essa negazione non si auto-nega, perché afferma il positivo significare del non esser sé/esser altro (il positivo significare di "nulla", che, come tale, appartiene all'essere). Se cioè il destino richiede il (l'apparire del) proprio opposto (l'identità degli opposti, la Follia) *in quanto positivo significato*, la negazione del destino richiede il (l'apparire del) proprio opposto (il destino stesso in quanto opposizione degli opposti) *in quanto tale* (sia in quanto l'esser sé richiede di apparire per poter essere negato, sia in quanto tale negazione, quanto più ad esso si oppone, tanto più *non* rinuncia ad esser sé e non altro: opposta al proprio opposto). Entrambe – affermazione e negazione del destino – richiedono, per esserne la rispettiva negazione, l'apparire del proprio opposto (rispettivamente: opposizione e identità degli opposti); mentre però la prima vede in questo un'individuazione della propria essenza onniavvolgente o trascendentale (l'identità degli opposti è affermata, inevitabilmente, come l'esser sé di un positivo significato – e non come un esser l'altro da sé, necessitando così il destino quello stesso che rifiuta), la seconda è costretta a riconoscere che il proprio opposto (il destino negato) non appare come uno smascherato esser altro (che sarebbe la verità, se il destino fosse errore),

ma, inevitabilmente, come l'esser sé di un positivo significato. Sì che se da un lato la complessiva negazione del destino è un esser sé (=è sé e non altro da sé), dall'altro il negato appare anch'esso come un esser sé (contraddicendo il negante). (Invece, la negazione del non esser sé, la negazione in cui consiste il destino, se da un lato, complessivamente, non è a sua volta un non-esser-sé, dall'altro l'esser-altro negato è un "esser altro da sé" che può apparire solo come un esser sé: come il positivo significato di "esser altro", che è sé e non altro). Se cioè l'esser altro da sé, negato dal destino, appare bensì, ma, inevitabilmente, come il positivo significare di un esser sé (l'esser altro, può apparire solo come un esser sé: positivo contenuto dell'idea che lo pone – e anche questo porre è sé e non non-porre), invece il non esser l'altro (l'esser sé), negato dalla negazione del destino, appare necessariamente a sua volta, per poter essere negato, non già come un esser altro (che apparirebbe comunque come esser sé), ma come esser sé del contenuto esplicitamente negato (implicitamente affermato). Sì che l'apparire del negato (l'esser sé), necessariamente richiesto per poterlo negare, non solo basta da sé per negare la negazione del destino (che si trova a presupporre quel che nega: negazione *semplice*)², aggiungendosi a ciò l'esser sé della negazione stessa, l'unità di negante e negato (negazione *complessa*)

Dunque? Dunque l'affondamento radicale *del modo* in cui universalmente è inteso il "divenire" – dal mondo del mito, come diventar altro e da altro alla nascita della filosofia in cui quello si precisa ontologicamente come, insieme, diventar nulla e da nulla – importa la catastrofe dei concetti che su questo sono stati eretti. Che

² A presupporlo *simpliciter*, cioè, e non, all'inverso – essendo cioè la verità a negare l'errore (=il destino a negare il non esser sé) –, a presupporlo bensì (non potendolo altrimenti negare), non già però *in quanto tale*, ma in quanto positivo significato (di nulla). Giacché, si ripeta, la negazione dell'esser altro presuppone bensì l'apparire di esso, ma, inevitabilmente, come un esser sé: il positivo significare di "esser altro". Laddove la negazione dell'esser sé, per poterlo negare, presuppone invece l'esser sé come tale o *simpliciter*. Il che significa che se la negazione *semplice* della verità (dell'esser sé/non esser l'altro) si fonda sull'apparire *simpliciter* di ciò che nega (così auto-negandosi), la stessa negazione assume forma *complessa* (e per così dire raddoppiata), se ad essa si aggiunge che non solo essa presuppone, per negarlo, l'apparire *simpliciter* di quello che nega, ma essa stessa, come tale, quanto più si impegna a negare il destino, tanto più appare nel suo inevitabile esser sé e non altro. Intendiamo cioè dire che se, incontrovertibilmente, il non esser sé/esser l'altro, cioè la negazione del destino della verità, in quanto pensata dal destino (e necessariamente pensata per essere negata), è esistente bensì, ma solo più che come positivo significare (come un esser sé, che conferma il negante), in quanto invece affermata (inconsapevolmente – la contraddizione potendo apparire in concreto solo come negata) è esistente come auto-negazione: la negazione della verità implicando necessariamente non, fantasticamente, quell'esser sé in cui consisterebbe il "mero positivo significare" dell'esser sé (ciò che del resto basterebbe a fondarne l'auto-negazione), il cui contenuto, *per assurdo*, sarebbe nullo, ma non l'esser sé *simpliciter*, sia del negato (che così contraddice il negante), sia della stessa complessiva negazione, nella misura in cui intende ben essere quella negazione che è sé e non altro da sé. O la negazione dell'esser sé, presupponendolo come oggetto di negazione, dunque fondandosi su ciò che nega, lo presuppone, *insieme*, immediatamente, nella propria carne e nelle proprie ossa: tale negazione essendo appunto a sua volta un esser sé (laddove ciò non accade nella negazione del non esser sé, la quale negazione non è a sua volta un non esser sé). In forma lapidaria, si può dire che mentre il destino implica bensì necessariamente l'apparire della propria negazione, ma *come negata*; la negazione del destino implica a sua volta necessariamente l'apparire del destino, ma *come affermato* (trovandosi così ad affermarlo nell'atto stesso in cui lo nega – dunque negando sé stessa: necessitando implicitamente di ciò che esplicitamente rifiuta, non riesce ad essere quel che pur vorrebbe essere).

è dire, per il carattere onniavvolgente di quello – il vero Atlante che porta sulle proprie spalle il mondo –, di *tutti i concetti senza eccezione* (nella loro differenza, che non va persa di vista: l'identità non ne toglie la diversità). Innanzitutto il concetto emergente di “storia” e perciò di “storia dell'universo e dell'uomo” (che comparirebbe a un certo punto dell'evoluzione dell'universo) – e dunque il concetto stesso di “uomo”.

Se allora, quando si parla di “storia”, si presuppone senz'altro l'incominciare e il cessare di essere (sia pur dislocato all'interno di cornici anche molto diverse: greche o cristiane, trascendentistiche o immanentistiche, realistiche o idealistiche, materialistiche, scientifiche, ermeneutiche...) – anzitutto il “naturale” uscire e il tornare nel nulla da parte degli essenti³, *dunque, su tal fondamento “spontaneo”, la volontà (umana o divina) di farli essere e non essere* –, allora tale “storia” è impossibile: positivo (e gigantesco) significare di nulla⁴.

Non solo dunque si tratta di un contenuto dubitabile (semplicemente controvertibile o ipotetico), ma senz'altro errato. Ciò che vale per l'intera storiografia occidentale (né la saggezza orientale può costituire alternativa, condividendo implicitamente, perciò in veste mitica, lo stesso concetto ontologico in parola).

Ogni forma di storiografia proposta all'interno della terra isolata [dal destino] si edifica sul fondamento della fede che la volontà sia la capacità, più o meno consapevole, di far diventar altro le cose; e questa fede si fonda a sua volta sulla fede originaria in cui consiste l'isolamento della terra dal destino. Ogni forma di storiografia, diciamo: da quella del mito ed empirica a quella dell’*epistème* della verità” e del tempo della distruzione di tale *epistème* e della dominazione della tecno-scienza (cioè, ad esempio, dal Deutero-Isaia all'apostolo Paolo della *Lettera ai Romani*, da Esiodo, Erodoto, Tucidide, Senofonte a Panezio, Posidonio, Agostino, Vico, Bossuet, da Montesquieu, Voltaire, Herder, Hegel, Marx a Leopardi, Nietzsche, Spengler, Toynbee, Jaspers, Heidegger)⁵.

Ma allora non solo il Mito appartiene al Sogno (all'incubo: estremo errore = estremo dolore) in cui consiste la negazione del destino della verità, ma anche, per intero e ben più radicalmente, l'epoca della Filosofia (dell’*epistème*: dai Greci a Hegel, Marx e oltre) e l'epoca della Tecno-scienza, nelle quali anzi la negazione del destino, assunti i tratti dell'ontologia, cresce per interna coerenza verso il proprio compimento *nichilistico*, sul fondamento della premessa di fondo (se e poiché c'è

³ *Êk tinos eis ti*: “da qualcosa a qualcosa”, dice Aristotele; *ek tou mè óntos eis tò ón*: “dal non essere all'essere”, dice Platone. Ma poi, a mostrare che la contraddizione fra i due giganti è apparente, Aristotele scrive anche (*Metafisica*, II, 994 a) che «diviene ciò che non è (*tò mè ón*)». Che cioè le cose vengano da qualcosa e che, *insieme*, vengano dal loro nulla non sono affatto affermazioni incompatibili, stante che, nel quadro dell'ontologia greca, l'una implica l'altra. Giacché all'inizio del divenire (generale e particolare) c'è il loro essere nulla, non il nulla *simpliciter*.

⁴ Nella consapevolezza che se il “nulla” è *uno* (che il “nulla” *sia* può dirsi in quanto ci si riferisca al *positivo* significare di nulla, che, come tale, non è; né, dunque, come tale, è “uno”), «esistono molti anzi infiniti modi di essere il positivo significare del nulla» (E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 117). Cfr. nota 11.

⁵ E. Severino, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 70.

un diventar nulla, allora tutto è un diventar nulla: Leopardi). Eliminando via via tutto ciò che contraddice la presunta evidenza fenomenologica di base (si pensi alla *Götterdämmerung* nietzscheana). “Nichilismo”: persuasione (indiretta, inconscia) che l’ente, in quanto tale, è niente; ove la certezza, assunta come indiscutibile evidenza, che il divenire si costituisca come uscire e tornare nel nulla – l’ente è, ma era e sarà niente: è quando è, quando non è non è – è la maschera sotto la quale si cela l’inconsapevole convinzione circa *l’identità assoluta degli infinitamente opposti*, giacché quando l’ente non è, è *l’ente* (non il niente) che non è, è cioè l’ente *in quanto ente* – dunque in quanto *quel certo ente* che è – ad essere perciò ente e, *insieme*, niente.

Si che se *da un lato*, stavamo dicendo, la Follia dominante ha pur un “metodo”, che è dire un suo “fondamento” che ne regola e guida la “storia” – “tu non pensavi ch’io loico fossi” (Inferno, XXVII, 123), dice un diavolo a Dante –, sulla base del quale è legittimo dedurne le conseguenze “necessarie”, dunque l’Ordine in cui consiste la sequenza delle tre grandi fasi (di cui anche il destino mostra il necessario avvicendamento⁶), *dall’altro*, stante che l’isolamento si fonda sulla terra non isolata – «soltanto in quanto quest’ultima appare può apparire la terra isolata»⁷ –, l’Incubo (la potenza dell’Errare) non è mera *separatezza* dal destino, in quanto a quello corrisponde ciò che nella terra non isolata (nella verità del destino) è *il più simile*⁸. Anche: la negazione della verità non è pura e semplice *alterità* rispetto al destino: *interpretando* la pura terra in quanto appare nello sguardo del destino, catturandola cioè nelle strettoie della propria rete alienata, l’isolamento la altera bensì, ma così sfigurata è pur *quella* che, in esso, appare. «La verità lascia le proprie tracce nella non verità»⁹: innanzitutto rintracciabili e decifrabili come apparire e scomparire degli eterni nel divenire scaravoltato come uscire e tornare nel nulla.

⁶ «Il destino mostra che e come è necessario che il Sogno [in cui si risolve la “realtà” della terra isolata] si dispieghi, mostra la sequenza necessaria secondo la quale gli eterni da cui il centro del sogno è costituito (le epoche del mito, della ragione critica, della tecnica) vanno in esso apparendo via via» (*ibid.*, p. 56). Si badi: realmente esistenti, tali epoche, nello sguardo del destino, non più che come interpretazioni/erramenti e in tal guisa assunte dal destino, che ne mostra, così intese, l’intima necessità di succedersi l’un l’altra, per le contraddizioni che, all’interno dell’isolamento, le affliggono: se infatti, ad esempio, l’epoca del mito risultasse insuperabile, allora, nello sguardo del destino, apparirebbe che la contraddizione specifica che gli è sottesa – il mito è fede, dunque un controvertibile che si presenta come incontrovertibile – sarebbe a sua volta insuperabile e perciò, verità (in quanto inoltrepassabile) ed errore (in quanto contraddizione) *sub eodem*. (Lo stesso vale per l’epoca filosofica, secondo la sua contraddizione specifica – essa che, sovrapponendo eterni *eterogenei* rispetto al diventar altro assunto come *primum movens* onto-gnoseologico, rende questo “vero” e, insieme, impossibile). Laddove altro è la “necessità” nell’occhio dell’isolamento (inautenticamente innegabile, in quanto fondata sul diventar altro), tutt’altro la “necessità” nell’occhio del destino (autenticamente innegabile). Cfr. cap. I, § 1, nota 2.

⁷ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 184.

⁸ Cfr. *ibid.*, capp. VII e VIII.

⁹ *Ibid.*, p. 541. «Il destino e la terra isolata cantano, con le stesse note, gli opposti canti della verità e dell’errore. Nel canto dell’errore affiora quindi, ma rovesciato, il canto della verità» (E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 373).

Non deve dunque suscitare sorpresa, fra le molteplici forme del mito, il rintracciarne alcuni per la loro formidabile densità semantica. «Anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo»

(*Kai ho philómythos philósophós pōs estin*: Aristotele, *Metafisica*, I).

In questo saggio ne individuiamo *sei*. Anzitutto: il Circolo, la Caduta, la Caverna, la Croce (cui corrispondono i primi quattro capitoli). Il quinto capitolo è rivolto al loro fondamento comune: il (mito del) “Nulla” – il più attuale e resistente –, in quanto appartenente al divenire, inteso, dai Greci alla civiltà della Tecnica, come “suprema evidenza” del diventar nulla e da nulla; capitolo che si prolunga e termina con una sintesi esplicitamente dedicata a ciò che, appartenente al Circolo di cui costituisce la saldatura finale, in forma diretta o indiretta, *trasversalmente si affaccia lungo tutto il testo*: il mito cioè del “Paradiso”, concisamente e conclusivamente mostrato nelle sue differenti configurazioni storiche, più o meno coerenti rispetto alle comuni premesse ontologiche greche.

Per la loro abissale pregnanza e universalità – “mito”, si potrebbe dire in questo caso, è ciò che non è mai accaduto, *poiché accade sempre* –, tali contenuti hanno assunto imponenti vesti filosofiche, di cui la maggiore o minore “similarità” al destino costituisce il loro segreto retroscena. Una sorta di tentativo esplicativo (pre-ontologico prima, ontologico poi, dunque più determinato, radicale e profondo e, proprio perciò, più esplicitamente sfigurante), in cui è adombrata la necessità del destino (=dell’incontrovertibile apparire dell’esser sé, unitamente alla sua auto-negantesi negazione), comunque inconsciamente avvertito, ancorché nel contesto malato del diventar altro. Non si tratta dunque di contenuti indipendenti fra loro, sì anzi implicantisi reciprocamente. In particolare il Circolo, nella sua essenza dialettica, inevitabilmente presuppone e include Caduta e Caverna come i due lati del momento negativo e la Croce come culmine del medesimo, preludio dell’irruzione del Positivo (il “Paradiso”), in cui il Circolo si chiude, congiungendosi con sé. È la ragione per cui il capitolo I, dedicato al Circolo, rivolgendosi direttamente all’intero (e cioè *al saldarsi* del movimento circolare in quanto necessariamente implicante il suo “rovesciamento” come momento auto-negativo), è il più articolato e complesso – e perciò più lungo.

Passando il testimone alla Filosofia, il Mito le affida l’incombenza di ripetere il tentativo di pensare il Circolo divino della “verità”, unitamente alle sue “necessarie” implicazioni (Caduta, Caverna, Croce, Paradiso), sulle basi “salde” dell’*epistème*, il cui concepimento, grandioso sin dalle origini greche, in età moderna (se ne avvede *a suo modo* Leopardi) si viene tuttavia progressivamente consumando e spegnendo (mai del tutto: se qualcosa appare, necessariamente appare il destino della verità, dunque il *suo* Circolo “dialettico”, ancorché come contenuto inconscio, cioè privo di testimonianza) per la pressione dell’“evidenza” del diventar altro, onde l’“esser sé” venga riconosciuto a null’altro che al Divenire (“Dio è morto”). (Ma allora – stante la presunta “verità” dell’esito – non perdendo il carattere di Circolo, ma “solo” di Circolo *divino*: cap. I, § 7, *NOTA*).

Si tratta del punto di incontro, se si aprono gli occhi, con la Tecno-scienza: il tramonto della Filosofia della tradizione è il costituirsi *oggettivo* (preterintenzionale) della filosofia della “morte di Dio” come fondamento teoretico, nichilisticamente “incontrovertibile”, della prassi tecnica, in cui tramonta anche la scienza astrattamente intesa e cioè, da una parte, assunta come sapere definitivo (perciò ancora *differente* dalla sua applicazione pratico-tecnica: da Galilei a Newton a Comte a Einstein) e, dall'altra, intesa come vacuo e dogmatico “falsificazionismo” (Popper), rivolto a tutto tranne che a sé – del tutto arbitrariamente, *se non se ne chiariscono le ragioni* (innegabili, sia pur inautenticamente, in quanto fondate sul diventar altro: l'errore di base).

In ogni caso, il tentativo *fallito* da parte della Filosofia di differenziarsi essenzialmente dal Mito nella sua intenzione di fondare incontrovertibilmente il proprio contenuto, ne ribadisce il carattere di Mito a sua volta (se “mito” è un sapere controvertibile) – questa volta apparentemente insuperabile e definitivo.

D'altra parte il *naufregio* filosofico-epistemico (poi scientifico – ma di solito non si comprende che la tecno-scienza, benché in genere in forma del tutto inconsapevole e implicita, è un'ulteriore filosofia, dunque, a suo modo, un'ontologia), si diceva, ha pur un “fondamento” (una “ragione” del destinato fallimento), che è poi il Mito di tutti i miti. Quello che potremmo dire il Centro e la base di ogni mito, religione, arte e poi di ogni filosofia; il cuore dello “stile” di vita di ogni civiltà. Dapprima, nell'età pre-filosofica, indeterminatamente inteso come *diventar altro* (da ciò che qualcosa è prima di trasformarsi) e *diventar da altro* (di ciò che qualcosa incomincia ad essere trasformandosi); poi filosoficamente determinato *anche e insieme* come diventar nulla (da parte di ciò che, in qualche misura almeno, era qualcosa) e da nulla (di ciò che, in qualche misura, incomincia ad essere, venendo *dal proprio* nulla). Diventar altro *radicale*, giacché, rispetto all'essente, nulla è più “altro” del nulla come punto di partenza e di arrivo nel suo diventar (assolutamente) da altro e altro.

Si tratta appunto del mito del *nulla* – a cui è dedicato il V e ultimo capitolo –: non in quanto tale, ma in quanto appartenente all'essenza del divenire come unità di essere e nulla. È infatti il nulla del passato e del futuro (l'ormai nulla, l'ancor nulla) a richiedere con necessità (inautenticamente innegabile: cfr. nota 6) l'impossibilità del “sistema” e dell'*epistème*, in quanto ritenuti capaci di conservare e anticipare ciò che allora non potrebbe essere un nulla, ma ancora e già qualcosa¹⁰. In tal modo sconfessando quella che è universalmente riconosciuta come la “suprema evidenza” (senza lo spazio aperto in cui consiste il *nulla*, nessun movimento

¹⁰ Anticipando di gran lunga ogni forma di “esistenzialismo” e di smalzata epistemologia (abbiamo fatto di Popper un gigante!), se ne avvede per primo Leopardi: «L'amor di sistema [...] è dannosissimo al vero [=al divenire delle cose]; perché i particolari si tirano per forza ad accomodarsi al sistema formato prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema doveva derivare, e a cui doveva esso accomodarsi [...] insomma le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose come dovrebbe essere» (*Zibaldone di pensieri*, I, Mondadori, Milano 1988, Pensiero 948, pag. 415).

– nessun diventar altro – sarebbe mai possibile)¹. Come esso sta a “fondamento” della “morte di Dio” – «il nulla non può sottostare ad alcuna regola»² –, dunque dell’assolutizzazione dell’imprevedibile divenire (=Caso), così sta a “fondamento” della *potenza* in quanto illimitata capacità di trarre dal nulla e rispingere nel nulla. *Senza limiti* (di diritto), non esistendo alcun eterno – stante cioè l’”evidenza” fenomenologica del diventar nulla e da nulla, su cui è “necessario” *inferire* tale assoluta assenza. È il tratto fondamentale della civiltà della tecnica oggi, benché ancora per non pochi versi implicito, data la resistenza della stessa tecno-scienza nel riconoscersi come l’espressione teorico-pratica della Teoria filosofica della “morte di Dio”. (Vigendo cioè il trito luogo comune circa la tecno-scienza come alternativa concreta alle mere “astrazioni” filosofiche). Del resto, come magistralmente chiarito in tanti luoghi da E. Severino, se è “vero” che «la tecnica domina quando riesce ad ascoltare la voce del sottosuolo filosofico del nostro tempo [in cui si mostra con radicalità l’inesistenza di ogni eterno, dunque di ogni resistenza *di diritto* all’agire: Leopardi, Nietzsche e Gentile]», è tuttavia anche “più vero”, per così dire, che

è proprio questa voce a mostrare alla potenza della tecnica [lo comprende Leopardi prima di tutti] 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 [che la predispone al naufragio e al suo oltrepassamento]³.

Nella testimonianza del destino, infatti, il mito del nulla (=l’interpretazione ontologica del divenire) è insieme *l’orrore e l’errore estremo*, la persuasione esplicita circa l’esistenza del diventar nulla e da nulla implicando con necessità la persuasione implicita che *l’ente in quanto ente è niente*. L’antitesi di ciò che è Reale (l’eternità dell’ente in quanto tale), e perciò Sogno (Incubo), Non-verità, estrema Follia, che ogni forma di sapienza occidentale (ormai fattasi planetaria) cova in sé stessa, nell’atto stesso in cui – inevitabilmente fallendo – va cercando stabilità, felicità, pace, quiete, amore. (Né l’Oriente può indicare alternative, immerso com’è, per lo più ancora implicitamente, nel medesimo errore).

Separata dal destino, la terra appare nell’isolamento come libera e insieme dominabile. È dominabile, proprio perché è stata liberata dal destino. Ma la sua libertà è anche la sua assoluta imprevedibilità. È la stessa volontà di dominio che può dominare solo suscitando il pericolo dell’imprevedibile, il pericolo estremo costituito dalla libertà della terra. Ma la terra, così separata, non sprigiona d’un tratto tutta la sua libertà, ma dapprima giace immota,

¹ Che del “nulla” si possa dire che *consiste* – esso che dovrebbe essere invece l’assolutamente inconsistente – è legittimo alla luce della risoluzione dell’aporia del “nulla” (che, in quanto appare ed è nominato, è pur “qualcosa”) da parte di Emanuele Severino in *La struttura originaria* [1958], Adelphi, Nuova edizione ampliata, Milano 1981, cap. IV. (Il “consistere” di esso riguardante non il nulla in quanto tale, ma il positivo significato di “nulla”: da quello distinto, non separato: cfr. nota 4).

² E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 473.

³ E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 63.

grande uccello solare che, sottratto al suo percorso immutabile attorno alle stelle, è ora libero nello spazio vuoto, ma dapprima se ne sta posato a terra, fermo, e nulla lascia prevedere la direzione del suo volo. Il mortale allontana il timore dell'imprevedibile circondando di legami la terra che ancora giace immota. Sono legami che stringono ciò che è stato sciolto dal più indissolubile dei legami. Legami destinati quindi ad essere infranti dalla libertà della terra [...] I legami con cui il mortale circonda la terra separata dal destino sono gli "immutabili", gli "eterni", i "destini" che restano evocati all'interno della solitudine della terra: ad essi il mortale affida la propria salvezza dall'imprevedibile e ad essi delega dapprima il proprio dominio sull'imprevedibile. La salvezza [...] è volontà di dominio⁴.

La civiltà della tecnica raccoglie dunque in sé il testimone inadeguato della salvezza metafisico-religiosa e lo "purifica" dalle scorie immediatamente contraddittorie rispetto alla base condivisa; in tal guisa, in forma coerentemente (ma ancora assai implicitamente) "filosofica", *affidandosi al nulla della morte per sconfiggerlo* (ma allora – ancora una volta e, in questo senso, non diversamente dalla metafisica della tradizione – *avversa* al divenire, che pur, contraddittoriamente, riconosce come il Vero: cfr. cap. III, § 4).

Per questo motivo – per l'immanente contraddizione che, *invitta*, sottostà a ogni pur profonda risoluzione che via via il nichilismo richiede (e che anzi segretamente spinge a tal "rigore") – il cammino di ogni "uomo", così brevemente e inadeguatamente indicato, non si ferma qui: la *necessità*, secondo la *testimonianza del destino*, del tramonto del Sogno (Incubo) – che nella civiltà della tecno-scienza *sembra* conseguire la sua coerenza massima: la "perfezione" dell'errore (cfr. cap. III, § 4) – e il parimenti necessario sopraggiungere della Veglia come infinito *itinerarium mentis in Gloriam et Gaudium* costituiscono ultra-complesse e straordinariamente ampie implicazioni incontrovertibili, all'interno del Sogno del tutto inatteso e insospettite. Lo presagisce in forma lapidaria Eraclito, in un frammento enigmatico in genere pressoché ignorato dal nichilismo dominante: «Attendono gli uomini quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono» (fr. 27).

In modo sfolgorante e "terribile" se ne occupa l'*Opera omnia* di Emanuele Severino, dedicata al Fondamento incontrovertibile e alle sue formidabili conseguenze, in oltre 60 anni di filosofia senza eguali⁵.

⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, pp. 522-3.

⁵ Per la comprensione dello sviluppo (anche se non completo) del formidabile pensiero di Emanuele Severino – da *La struttura originaria* (1958) a *La morte e la terra* (2011) – si veda la chiara analisi che ne fa Giulio Goggi in *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015. Ulteriormente, dello stesso autore, fra i massimi interpreti del pensiero severiniano, suggeriamo in merito il saggio *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2015.

I

Il circolo

La storia è un epos composto nello spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro fino al massimo di allontanamento da esso; e la seconda descrive il ritorno. La prima è per così dire l'Iliade, la seconda l'Odissea della storia. (F. G. Schelling)

1. L'IMPOSSIBILE COESISTENZA DI UOMO E DIO

Restando all'interno delle varie forme dell'interpretare storico-scientifico, l'*esistenza* della "storia del mondo" è senz'altro intesa come innegabile "verità" (=l'esistenza della storia dell'universo, in seno alla quale l'uomo appare a un certo punto, *non* è cioè assunta come un'*ipotesi* fra ipotesi)⁶. In quanto momento di quella, in forma universalmente condivisa, la "storia dell'uomo" è a sua volta intesa come costituita essenzialmente nel dispiego di tre fasi: l'epoca del Mito (incluso in essa l'ancor più remota e invero abissale epoca che ne precede le prime *formulazioni*), l'epoca della Filosofia (critico-metafisica) e l'epoca Tecno-scientifica (critico-antimetafisica). (Ove l'intreccio delle tre fasi – ad esempio, cristianesimo e islam prolungano la fase del Mito *dopo* la nascita della filosofia, così la scienza nasce nel tempo della filosofia, essendo a sua volta in fondo una forma di filosofia: Galilei si dice "filosofo della natura" – non deve far perdere di vista che la sequela citata, nonostante l'andamento non rettilineo, vale in linea di principio, come *necessario* auto-oltrepassamento di una fase nella successiva, che di quella è la coerenza)⁷.

⁶ Qualcosa dunque che un sapere, sorto in opposizione alla metafisica della tradizione, che esibisce il vanto della concretezza in base al proprio carattere costitutivamente falsificabile, congetturale, probabilistico (dunque mai definitivo) di diritto *non* potrebbe permettersi – sempre riferito com'è alla parte ("specialistico"), non mai al Tutto in quanto tale. E dunque o auto-negandosi, oppure, del tutto incontrollatamente, ricadendo nell'abborrita metafisica sulla base di una conoscenza immediata (fenomenologica) circa l'esistenza innegabile del "divenire" (diventar altro: diventar nulla e da nulla), che implicitamente si presume infalsificabile, epistemico, assoluto e definitivo. Ove l'incondizionata stabilità di questo "minimo" di *sapere* richiede l'incondizionata stabilità del correlativo minimo di *realtà*: tutto diviene tranne il divenire (gnoseologia e ontologia: due volti dello Stesso). Si tratta della *metafisica*, del tutto implicita nell'epistemologia contemporanea, necessariamente immanente alla tecno-scienza, quale suo fondamento concreto. Nello sguardo del destino, "metafisica concreta" dell'errore.

⁷ Cfr. *Prefazione*, nota 6. Per il chiarimento ulteriore di tale *necessità* (autenticamente innegabile, dunque appartenente al *de-stino*), cfr. E. Severino, *Storia, gioia*, cit., Parte prima, pp. 15-91. Necessità, aggiungiamo qui, che non riguarda il materiale storico e i suoi vari *contenuti*, giacché essi appartengo-

Ebbene, se si tien ferma tale interpretazione dominante e unanimemente condivisa (non però isolata dal destino, in cui appare), noi riteniamo che si potrebbe sostenere, in forma speculativamente sintetica, che la “storia dell’uomo”, dai primordi alla Tecnica, è la *storia del rapporto conflittuale fra il divino e l’umano*.

(L’intera argomentazione che verrà ora esibita presuppone alcune importanti riflessioni di Emanuele Severino, le quali si svolgono unicamente sulla base dell’*analisi* del concetto di “volontà”, inteso l’“uomo”, all’interno della terra isolata, sin dal suo primo, incerto apparire, come “volontà cosciente”. Dunque a partire dal rilevamento secondo cui “volere” è voler far diventar altro; tenuto conto che la volontà è tale, cioè “sforzo”, solo in quanto – percorrendone a ritroso la storia – si trova immediatamente dinanzi a qualcosa che non si lascia trasformare e che anzi si costituisce – e così, in sede storico-scientifica, anche appare in senso “ontogenetico”, oltre che “filogenetico” – come alcunché di Inflessibile: la Natura stessa, in quanto invalicabile Barriera, nel suo compatto, implacabile e schiacciante diventar altro)⁸.

Un Circolo, la loro contrastante relazione – permanente, nel variare dei modi, anche e soprattutto nel passaggio da un’epoca all’altra (ove allora i modi divergono anche profondamente, ma pur sempre in quanto individuazioni di tale Circolo) –, in cui consiste, nella processione dei millenni, la progressiva chiarificazione circa l’assoluta *incompatibilità* delle due dimensioni “circolanti” – la divina e l’umana –, in quanto filosoficamente (rigorosamente) riconosciute come fra loro *contraddittorie*. Onde la vita dell’una, richiedendo come tale l’Intero, importa necessariamente la morte dell’altra e viceversa. Ciò rispetto a cui i “medi” – le molteplici, anche profondissime dimensioni intermedie e perciò compromissorie – rappresentano la maschera della “menzogna” conciliatrice rispetto a ciò che per sé stesso irrimedia-

no all’*interpretare* della terra isolata dal destino della verità (in quanto essi così appaiono *nel* destino della verità) – e dunque non investe nemmeno la stessa esistenza (dell’epoca) del mito, della filosofia e della scienza –, riguardando invece il *modo* in cui tali epoche appaiono nella terra isolata e cioè, più precisamente, i *nessi* (autenticamente necessari appunto) che competono a tale materiale storico, in quanto esso appare nel destino (tenuto cioè fermo, nello sguardo del destino, il riconoscimento indiscusso e unanimemente condiviso – in seno all’interpretare isolante – circa l’esistenza delle tre epoche citate e la loro successione). Come a dire che se i contenuti vari non sono affatto incontrovertibili (sì anzi errori!), le interpretazioni/erramenti in cui essi consistono esistono e incontrovertibilmente appaiono nel destino (negarne l’apparire significa presupporlo, giacché proprio questo tale negazione esige, restando altrimenti senza oggetto). Ancora e daccapo: se l’errore è impossibile che sia, l’errare è ben qualcosa: la contraddizione (il contraddirsi) esiste, inesistente perché impossibile è il contenuto della contraddizione (cioè il “contraddittorio”): pensare il nulla (=contraddirsi) non è un non pensar nulla, dunque un nulla di pensiero; ma, folle che sia, *pensare* (perciò “qualcosa”). Giacché se il nulla non è, esso – stante che ne abbiām coscienza – non si costituisce separatamente dal suo positivo significare – che appunto è. (E forse che “assolutamente insignificante” non è un significato?).

⁸ Si vedano tali riflessioni nelle seguenti opere di E. Severino: *La morte e la terra*, cit., IV, §§ v-vi; *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, Parte prima, II, §§ 11-2; *La potenza dell’errare*, Rizzoli, Milano 2013, V, § 1; *Dike*, Adelphi, Milano 2015, Parte terza, III, §§ 2-6; *Il tramonto della politica*, Rizzoli, Milano 2017, Parte seconda, cap. 27, § 4; *Lezioni milanesi*, Mimesis, Milano-Udine 2018, I, pp. 39-50. (Il rapporto tra il frammento di Anassimandro e la dialettica di Hegel, che di quello è il commento ultra-approfondito – formidabile questione che più avanti considereremo *in relazione all’argomento in parola* – è affrontato ne *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989, V, § 1 e parecchi anni dopo ripreso in *Dike*, cit., Parte prima, II, 6).

bilmente è destinato a *divergere*. (Una maschera, del resto, che nella “storia della filosofia” soprattutto – che è dire, insieme, nella “filosofia della storia” e perciò nella “storia del mondo” *simpliciter* – mostra l’irresistibile vicenda del suo progressivo ridursi sino a scomparire lasciando campo al Volto della “morte di Dio” – e dunque e daccapo, al *suo* Circolo)⁹. In guisa che – detto formalmente – posto l’uno è certamente posto anche l’altro, ma non più che come l’errore rispetto al vero e perciò come assolutamente tolto: così i contraddittori nel loro esser necessariamente uniti per poter essere davvero separati (ove il “formalismo” citato non chiarisce l’essenziale sbilanciamento a favore dell’“uomo” e cioè della dimensione del “divenire”, in quanto immediatamente ritenuto certo ed evidente, rispetto all’eterno divino, in quanto immediatamente dubbio e problematico).

Si rilevi ulteriormente che la vicenda della volontà cosciente che ancora non riesce a far breccia nella Barriera inflessibile presuppone in qualche misura (minima che sia) il suo essersi separata dal Tutto vivente *di cui* non è invece originariamente che un tratto, onde avvertendo «nel proprio agire e volere, l’azione e la volontà del Tutto, il suo agire non si rivolge al mondo separandosene e isolando le parti: il suo agire non separa *dal* Tutto, perché il suo agire è l’agire *del* Tutto [...] Ma poi vengo-
no [appunto] le epoche in cui l’uomo non sente più il Tutto nel proprio agire, ma incomincia a percepirsi come centro autonomo di azione e di volontà»¹⁰. Le epoche delle quali stiamo dicendo e nelle quali è proprio l’incessante diventar altro della Barriera, dunque il suo compatto “movimento”, a presentarsi alla volontà del mortale come «la forma più immediata della inflessibilità: l’accadimento insondabile delle cose, il cui corso nessuna arte umana o divina può dominare e modificare»¹¹.

⁹ Si potrebbe pensare che ciò accada non “soprattutto” in ambito filosofico, ma *esclusivamente*, stante (come in genere si ritiene) l’essenziale *astoricità* del millenario mondo del Mito. Ma sarebbe un errore: in merito ci pare di straordinario interesse la seguente “scoperta” severiniana, suffragata da un impressionante studio filosofico-glottologico circa i due “timbrì” linguistici contrastanti, presenti nella forma più antica del linguaggio, da cui provengono tutte le lingue della civiltà occidentale (cfr. *Destino della necessità*, cit., capp. VIII-X e la breve sintesi offerta ne *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, 2, III). Ove, detto in breve, l’imporsi progressivo del timbro della flessione (costruito su una radice in cui l’elemento vocalico è unito a una consonante liquida: *r, l*: specchio sonoro dell’aspetto *violabile* delle cose) su quello dell’inflessibile (costruito su una radice in cui l’elemento vocalico è unito a consonanti non liquide: dentali, palatali, velari, spiranti: *p, b, t, c, g, s, z*: specchio sonoro dell’aspetto *inviolelabile* delle cose) si appalesa – ma la glottologia, dice Severino, non se ne avvede – come il crescente dominio della flessione – da parte dell’*ars (téchnē, actio)* umana – sull’inflessibile Barriera divina. Sino a sostenere – come sorprendente anticipazione pre-ontologica dell’ontologica *Götterdämmerung* nietzscheana – una sorta di “tramonto degli inflessibili” nella preistoria dell’Occidente, di cui la “storia” del linguaggio arcaico sarebbe *la diacronica immagine sonora*. Non più che un tentativo di forzare la Rocca del divino, che ancora attende cioè la “garanzia” che solo il *lógon didónai* del nichilismo filosoficamente più avvertito può fornire: ciò rispetto a cui il grido di Prometeo, amante degli uomini: “odio tutti gli dèi” (Eschilo, *Prometeo*, v. 975), non è ancora che una volontà sconfinante nella mera velleità. Cfr. § 4.

¹⁰ E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 61.

¹¹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 357. Nello sguardo del destino, «la volontà del mortale di far diventar altro le cose sopraggiunge nella terra isolata, ossia nella forma originaria della volontà [consistente nella separazione della terra, cioè di ciò che sopraggiunge, dal destino]: nella volontà, nella fede che le cose che appaiono diventino altro (e il contenuto della quale non può apparire in essa come un voluto-creduto, ma appare come l’“evidenza” originaria). Sopraggiungendo nella volontà

Il che significa anzitutto – ed è guadagno speculativo (anche in ambito nichilistico) – che l'*Inizio* non consiste nel *thaûma* dinanzi al *Tremendum*-Sacro e cioè dinanzi alla Barriera inflessibile, tutto-compatta e perciò schiacciante (se c'è Dio, allora Dio è l'Intero e l'uomo, a questo livello, neppure esiste o muore per quel minimo che è riuscito a trarre un fiato) e dunque inflessibile sì, ma che la volontà mortale *vorrebbe* flettere (essendosene dunque in misura minima *separata*); ché, a questo punto, sono già stati fatti molti passi e anzi il *passo decisivo*, consistente nell'*uscita* dal Tutto (in linguaggio hegeliano, si può dire che è iniziata la fase della protostorica negazione: l'Antitesi). L'autentico Inizio – quello che in qualche modo è l'Eden dei cristiani – consiste infatti nell'identità di uomo e Tutto (Dio). Ed è questa identità suprema che è intesa – più o meno oscuramente dalla volontà mortale arcaica (del tutto chiaramente dalla volontà mortale *filosofica*: nell'isolamento peraltro e dunque con il cuore pieno del diventar altro) – come la pace di contro alla guerra, la quiete dell'anima di contro all'angoscia della separazione, l'amore di contro all'odio, la sicurezza suprema di contro all'imprevedibilità annientante; la meta ultima cui aspira ogni fibra dell'essere diveniente (cosciente e persino incosciente, come si dirà: anche la natura «geme e soffre le doglie del parto», scrive l'apostolo Paolo: *Rm* 8, 22). Dunque come il supremo "compito" della volontà *morale* del mortale: togliere la separazione angosciante, ricostituire l'Unità perduta¹²: relativamente, vivendo *bene* (=conformemente alla verità); assolutamente, morendo: in guisa che proprio morire significherà incominciare a vivere davvero¹³. Altro cioè l'Inizio in quanto è il Tutto o il Principio (l'*Archê*) come tale (quell'assoluta inflessibilità cioè, come apparirà dal punto di vista della *prassi* umana, che la filosofia intenderà fondare, per inferenza teoretica innegabile, come "eternità": *phýsis aei sôzoménē*, dice Aristotele: *Metafisica*, 983 b13), altro l'inizio *del tempo*, donde la separazione, il *thaûma* e il suo necessario risvolto in quanto volontà di potenza, cioè volontà di far breccia nell'Inviolabile: l'inizio della negazione dell'Inizio, l'inizio dell'avventura

originaria [che non può essere il *progetto* di separare la terra dal destino, ché altrimenti apparirebbe il destino, che ne resta invece l'inconscio più profondo], la volontà [derivata] di far diventar altro le cose si trova pertanto di fronte al Diventar altro che, *da sé*, le fa diventar altro: una catena inflessibile che le coinvolge e le incorpora tutte e quindi anche la stessa volontà del mortale. Nell'inflessibilità del Diventar altro questa volontà vede la Potenza suprema e indomata, di fronte alla quale si sente impotente. Per riuscire ad essere volontà di far diventar altro le cose in modo diverso da come esse, *da sé*, diventano altro nella catena inflessibile, è quindi *necessario* che la volontà del mortale *creda* che la catena si spezzi e che i suoi anelli – le differenze che nel Diventar altro vanno via via mostrandosi – si separino gli uni dagli altri. La separazione è lo smembramento dell'Indomato. Infatti solo in quanto separati si rendono disponibili alla volontà di trasformarli» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 185-6).

¹² «La scissione è la fonte del *bisogno della filosofia*», dirà Hegel (*Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 13).

¹³ Così, emblematicamente, Agostino – all'interno del formidabile mito cristiano –, nell'ultimo capitolo della *Città di Dio*: «Quanto sarà profonda quella felicità [...] [in cui] Dio sarà tutto in tutti! [...] Là sarà la vera gloria [...] Là riposeremo [rispetto alla tempesta del mondo] 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?» (trad. L. Alici, Bompiani, Milano 2015).

“umana” (e già, in qualche modo, *pre-umana*, in opposizione consapevole/inconsapevole al suo Dio).

Sono dunque almeno tre i significati della “morte” che abbiamo sin qui incontrato: 1. Morte come schiacciamento e soffocazione della volontà (umana e pre-umana) da parte della Barriera che risulta inscalfibile; 2. Morte, in quanto la scoperta del diventar altro – onde la stessa Barriera è *stata fatta* diventare altro in forza (si crede) dell’agire “magico” della volontà, che almeno in un punto ha fatto breccia così uccidendola nella sua assoluta intangibilità –, per così dire, esplode fra le mani della stessa volontà “vincente”, il cui gusto della vita – ora che almeno riesce a respirare – risulta avvelenato dal constatare che il corpo umano diventa immobile cadavere (e l’enigma, per cui la sua vita non torna a primavera come invece accade per la vegetazione, verrà filosoficamente chiarito persuadendosi che è *diventata nulla*); 3. Morte come ritorno nel Divino: annientamento della separazione (unitamente alla veste “sensibile” che le si associa come suo segno mortale), in quanto vera vita in “Dio”: chiusura del Circolo, “Paradiso” (è il gran tema mistico del “distacco” già nel mondo: morire qui e ora, per non morire quando si morirà).

E tuttavia: s’è detto sopra dell’incompatibilità fra uomo e Dio, a causa della loro contraddittorietà. Come possiamo ora parlare di composizione assoluta dell’antinomia in virtù dell’identità loro? (Conseguita alla fine perché, evidentemente, già sussistente fin dappprincipio, ma allora la separazione e l’insanabile contrasto non sarebbero che apparenza).

Si tratta di un’aporia gigantesca che coinvolge e, diremmo, finisce per *travolgere* sia la prospettiva “trascendentista”, sia quella – necessariamente evocata per sanare le contraddizioni della prima – “immanentista” (fino a Hegel, Marx e oltre). Ne facciamo qui breve cenno, poi la lasciamo, tornando al nostro tema, per riprenderla più avanti (cap. V, § 4). È infatti necessario che non si diano *due* dimensioni ontologiche eterogenee, inevitabilmente fronteggiantisì l’una contro l’altra, ciascuna intollerante di esser “parte”, sì anzi rivendicando l’Interrezza: da un lato, l’“uomo” (e il suo “mondo”), che è dire il tempo e il (far) diventar altro (ontologicamente: il diventar nulla e da nulla); dall’altro “Dio” (il Sacro, l’eterno Immutabile), in cui tutto ciò che ha senso e valore da sempre è custodito, onde quello che per l’uomo è “passato” non è passato ma presente e quello che per l’uomo è “futuro” non è futuro ma presente: eterno Presente il cui il Tutto già da sempre compiuto rende impossibile l’“evidenza” del (far) diventar altro. Rende cioè impossibile quello che è preliminarmente e unanimemente riconosciuto come l’innegabile. Anche se infatti si dicesse con mentalità “greca” – così ad esempio Meister Eckhart, cristiano e domenicano, benché tacciato di eresia – che «c’è nell’anima qualcosa di increato e di increabile [...] e questo qualcosa è l’intelletto»¹⁴, ebbene l’identità di uomo e Dio riguarderebbe non già la totalità del primo (ché allora i termini non sarebbero “due”),

¹⁴ Si tratta di una delle proposizioni (la XVII) che, nella Bolla *In agro dominico* (1329), papa Giovanni XXII mise al bando, giudicando il grande pensatore (in seguito ammirato da Hegel, Schopenhauer e Heidegger) “sedotto dal padre della menzogna”, cioè da Satana. (Le 28 tesi incriminate si possono trovare nell’introduzione del testo di M. Vannini, *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018).

ma solo la sua “essenza”, rispetto alla quale, il residuo empirico (corpo e psiche), nella sua eterogeneità ontologica, si mostrerebbe daccapo come ciò che, *realmente* irriducibile all’eternità divina, ne costituirebbe efficace negazione: *aut-aut*. O quella (l’eternità divina) è tutto, ma allora questa (la dimensione empirica) non dovrebbe esistere. (Eckhart ci appare oggettivamente – e certo genialmente – sulla via di Hegel: il “*Deus in nobis*”, di cui “ereticamente” e a-storicamente parla, è destinato a diventar progressivamente e compiutamente sé, risultando come *Deus simpliciter in nobis*, al termine del cammino – essendo perciò, circolarmente, “lo stesso” sin da principio: *werde was du bist*).

C’è solo un modo per “risolvere” l’aporia – all’interno dell’isolamento nichilistico, s’intende, giacché anche il nichilismo è impegnato a negare la contraddizione e perciò, in quanto nichilismo, approdando a *un’altra contraddizione*, benché più coerente rispetto a quelle oltrepassate –: concepire l’eterno non già come “divino” (dove trarre la cognizione di “bene” e “male” secondo tradizione: platonico-cristiano-kantiana), *ma come lo stesso tempo, e dunque come lo stesso diventar altro*, in quanto assolutamente posto, nel senso che eterno – permanente nell’incessante variare – non è altro che il ritmo del divenire. Nessun “esser sé” ulteriore che non sia lo stesso *esser sé del diventar altro da sé*¹⁵. Lo capisce per primo Giacomo Leopardi: «Ecco Dio», scrive¹⁶, con ciò intendendo l’*unità* di “infinita possibilità e infinita onnipotenza”; ciascuna, per esser sé, implicando immediatamente l’altra, a nominare il Divenire eterno; se ne avvede mezzo secolo dopo Friedrich Nietzsche, sollevando alla categoria dell’eterno il circolo diveniente del ritorno dell’uguale e ritenendolo il pensiero più abissale, concepito «6000 piedi al di là dell’uomo e del tempo»¹⁷; lo comprende in perfetta forma speculativa (sia pur ritenendosi, a torto, “cristiano anzi cattolico”) Giovanni Gentile: «Il trascendentale è lo stesso mondo empirico assolutamente pensato»; o anche, espresso alla rovescia, «L’esperienza storica è sempre la stessa esperienza pura»¹⁸. (Solo Nietzsche, però, coglie la tremenda “necessità” del radicale e correlativo rovesciamento dei valori, onde il “male” diventa “bene” e viceversa! Leopardi e Gentile, pur nella loro altezza sovrana, seguitano a gravitare attorno alla inerziale, contraddittoria convinzione per cui morto Dio, cioè la “verità” della tradizione, l’antica morale resta tuttavia in piedi: cfr. cap. III, § 4).

Una “via d’uscita”, contraddittoria la diciamo (v. nota 10) – contraddizione *derivata* –, che ciò nonostante va riguardata, nello sguardo del destino, come l’esito

¹⁵ Si tratta in verità di una nuova e più profonda (e anzi l’“ultima”) contraddizione (non solo nello sguardo del destino): la indichiamo nel nostro scritto *Il nichilismo perfetto (e l’Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova 2023, cap. V, nella cui veste, così ontologicamente pregnante e apparentemente “rigorosa” (= unicamente eterno è il Divenire), essa «ha ancora modo di mascherarsi (per qualche tempo almeno, comunque rispetto a indagini teoretiche più esigenti [interne all’isolamento stesso])» (*ibid.*, p. 117, nota 18). Vedi anche *infra* cap. V, § 1, nota 10 e § 2, ultimi tre capoversi.

¹⁶ Zibaldone di pensieri, Mondadori, Milano 1988, II, Pensiero 1646, p. 591.

¹⁷ *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1969, p. 100.

¹⁸ I passi sono tratti, rispettivamente, da *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Le Lettere, Firenze 1987, p. 138 e *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 1994, p. 185.

autenticamente necessario, inevitabile e ultimo degli sviluppi millenari (mitologici, filosofici, scientifici) della storia del Sogno consistente anzitutto nella contraddizione *originaria* in quanto fede nel diventar altro. L'ultimo capitolo della "storia del Circolo", in cui la "necessità" spuria (nichilistica) di liberarsi dalla contraddizione – dal mito alla filosofia e poi, all'interno di questa, dal trascendentismo teologico all'immanentismo teologico, prima statico poi dialettico, sino all'immanentismo ateo in quanto adeguato fondamento "incontrovertibile" della tecno-scienza – conduce al senso del nostro tempo, ancora pressoché del tutto cieco circa la propria essenza e radice. E perciò anzitutto all'oscuro – comunque ben più in superficie rispetto al destino, che resta il suo irraggiungibile "inconscio" – circa la propria identità, interna al "fondamento" in cui consiste l'"evidenza" fenomenologica del diventar altro (nulla) e da altro (nulla).

2. PRASSISMO PREISTORICO DEL *COGITO ERGO SUM*

L'inizio dunque del tempo, dunque dello sforzo "umano" (=della fede in cui esso consiste) per poter almeno respirare di contro all'Inflessibile che lo schiaccia (e a cui, in qualche modo, sente di non appartenere più) – l'incominciare cioè ad essere del *conatus* (minimo che sia) come impegno autonomo e indipendente dal Tutto: la prima ferita inferta alla sacra Unità, *radice di ogni futuro volere umano*, essendo il suo stesso principiale distinguersi dal Tutto, in qualche misura *uscendone*¹⁹ – è lo stesso apparire di ciò che, essendovi immedesimati e immersi, non si vedeva. Il che significa che tale "prima ferita", onde il "mondo" esce dall'Uno, è inferta *dall'Uno stesso* a sé stesso. L'Uno vuole che la volontà (umana e non umana) sia. L'esserne avvolti non è dunque più così pieno e totale: una fessura corrisponde alla diversa coscienza con cui la volontà ha ora solo il tempo di sperimentare il proprio scacco.

L'immane potenza onniavvolgente non si presenta più come protettiva (nemmeno prima del resto, stante che solo ora la si "vede"), ma come l'estrema minaccia: il *Tremendum*. «Anche la Barriera, infatti, è rappresentata dalla volontà umana come volontà, cioè come volontà di far diventare altro la volontà dell'uomo, trasformandola da volontà di vivere in cosa morta»²⁰.

Perché la Barriera si erga impenetrabile e inflessibile non c'è bisogno che essa si mostri come un "al di là del mondo". Rispetto alla volontà essa è il "totalmente Altro" già nel suo

¹⁹ Ma – diciamo – se esso ferisse davvero l'*Ordo geometricus*, non dovrebbe Spinoza riconoscere che questo è falso? Oppure no, esso è vero, e allora non lo ferisce mai e la stessa volontà di ferirlo è da attribuire all'*Ordo* medesimo nell'illusione di un suo (necessario, perciò eterno) momento errante auto-negativo? Ferita apparente dunque giacché il *conatus essendi* dovrebbe appartenere esso per primo alle idee (necessarie ed eterne) inadeguate: *quidquid est in Deo est, ergo Deus est*; e tutto, proprio tutto, è eterno, e allora "Dio" non è causa di nulla (il concetto di "causa" appartenendo a sua volta, in forma emergente, alla dimensione del più profondo errare – e Spinoza non è più Spinoza).

²⁰ E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., p. 253. «È rappresentata anzi come la volontà più potente che può ricostituirsi anche dopo il suo esser flessa e penetrata, arretrando e ricostituendo la propria supremazia» (*ivi*).

presentarsi come l'Ordinamento imm modificabile che regola cielo e terra, ritmi e configurazioni dello spazio e del tempo, alternanza del giorno e della notte ritmi stagionali, mancanza di cibo e potenza indomabile degli animali, del fuoco, dei venti, delle acque: già come "Natura" (ossia come ciò che solo più tardi l'uomo chiamerà "natura"), e, più tardi, già come Legge del clan, la Barriera è il "totalmente altro", perché è appunto l'inflessibilità della Barriera a determinare la sua totale alterità rispetto alla volontà di attraversarla²¹.

Il Tremendo, certo, ma anche, nella misura in cui essa si rivela (incomincia a rivelarsi) *fonte di vita*, anche "Affascinante". Scrive Severino:

Il "*Tremendum*" e il "*Fascinans*" sono per Rudolf Otto i tratti essenziali del "Sacro", del divino, del "Numinoso". (Ma egli giunge a questa affermazione percorrendo un itinerario filosoficamente accidentato e del tutto diverso dalla strada che abbiamo imboccato, dove è la pura analisi di ciò che, nella terra isolata dal destino, significa "volontà cosciente" a condurre dinanzi all'inflessibile Barriera del *Tremendum-Fascinans*). E infatti a conferire il significato più profondo che propriamente compete alle parole "Sacro", "Numinoso", "divino", "Dio" non è altro che la potenza incombente e inizialmente invincibile della Barriera tremenda e affascinante. Volere *significa* trovarsi innanzitutto di fronte al Sacro.

Fino a che preserva la propria inflessibilità il "Sacro" uccide l'uomo. Ma, a sua volta, per vivere, e proprio perché oltre che atterrito, ne è affascinato, l'uomo deve uccidere il Sacro, cioè la volontà deve flettere l'inflessibile e ridurne il dominio per lasciare spazio alla vita umana. All'inizio della vicenda della volontà cosciente Dio uccide l'uomo; per vivere l'uomo deve uccidere Dio e il deicidio è la stessa creazione del mondo e dell'uomo da parte di Dio [...]

Lo smembramento del Dio e la creazione del mondo, raccontati dal mito²², sono la flessione dell'Inflessibile; il Dio squartato è il mondo che la volontà può finalmente dominare; le membra del Dio squartato sono le parti del mondo sulle quali la volontà dell'uomo può finalmente esercitare il proprio dominio²³.

Ma sin tanto che ciò non accade – e possono passare secoli o millenni –, l'uomo non ha spazio e muore («L'essere di Dio è il nostro non essere», scrive Gentile ripetendo e chiarificando ontologicamente il gran tema – con Leopardi e Nietzsche²⁴).

D'altra parte, la volontà *cosciente* umana non è forse da riguardarsi, in quanto tale, come una forma originaria, implicita, protostorica di "cartesianesimo"? *Voglio* – e volere è pensare –, *dunque sono*: ci sono *anche* "io", non solo *Esso*! Perciò (anche senza pensarlo esplicitamente) la sua potenza, per quanto immane e spaventosa, non è *tutta* la potenza. Sia pure al minimo, anche "io" sono potenza: *actio, poiesis*,

²¹ E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., p. 48.

²² «Dall'Oceania alla Mesopotamia, dall'India alle popolazioni germaniche e alle società greco-cristiane i miti raccontano la creazione del mondo come effetto del sacrificio originario di un Dio, di una Dea, di un Eroe, di uno sposo o di una sposa del Dio: Hainuwele (Nuova Guinea); Tammuz, Dumuzi, Tiamat (Mesopotamia), Ymir (presso i Germani), Purusha e Prajapati (India), Osiride (Egitto), Dioniso (Grecia), Cristo» (E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 96)

²³ E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., pp. 48-51.

²⁴ *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, p. 60.

pràxis. Su quale base altrimenti (credere di) di tentare (di aprire un varco) – in relazione a ciò che, in fondo, *si è già flesso di suo*, stante la fessura aperta onde lo avverto come un Altro? Aperta cioè *non dalla volontà cosciente*, la quale può sì volere, ma sempre in relazione a questo o quel frammento della Barriera colpita; ed è anzi questo il modo specifico e concreto – con *timore et tremore multo* – per incominciare (a credere) di tentare di dominare il mondo (a *credere* di “agire”, far diventar altro). Ma può *anche* credere di agire sulla stessa Barriera come tale (una volta apertasi la fessura onde da “uno” sono in “due”; dall’Uno i molti), non già per insignorirsene integralmente, in virtù di un unico atto onnipotente (se non altro perché tale Interezza appare via via), ma per ferirla in un punto (dunque per *ucciderla* nella sua presunta intoccabilità), facendo breccia, piccola che sia, dunque ottenendo *qualcosa*. Vale a dire – già lo si coglieva poco sopra – che il *Tremendum-Fascinans*, nel suo originario apparire, non è il “primo” – e cioè il Tutto indiviso, includente l’“uomo”, che non si avverte in alcun modo indipendente –, ma il “secondo”: il Nemico che la volontà di potenza (che Esso lascia emergere da sé), da principio solo oniricamente potente, intende sfondare, salvo poi, per senso di colpa, attribuire l’ormai compiuto *deicidio*, per ingraziarselo, a Dio stesso, che così si sarebbe sacrificato per lei. (Ciò che, stiamo dicendo – all’interno della “storia ideale” della volontà, dunque all’interno del “necessario” sviluppo dell’errare –, ha un suo coerente “fondamento”, stante che la volontà di potenza – *actio, poiesis, pràxis* – può esistere e volere, e vedere come un Altro ciò cui integralmente apparteneva, solo se è il Tutto medesimo a sciogliere i propri lacci, lasciandola *uscire*).

Come a dire, dal punto di vista retrospettivo della volontà cosciente del mortale (e cioè della volontà di far diventar altro e dunque della volontà di potenza), che è il Tutto come Volontà originaria che lascia uscire da sé il “mondo” come *apparente* ritmo inflessibile di una compatta Catena – ecco la Barriera: il Sacro, *Tremendum-Fascinans* –, che da principio si presenta *come se* fosse inviolabile, decretando la morte della volontà, la quale pur non cessa di tentare di carpirne qualche frammento violandone l’intoccabilità assoluta e in questo senso, alla fine, “uccidendola”. (Benché minima che sia, la *separatezza* della volontà umana – e innanzitutto *pre-umana*, euristicamente consentendo all’interpretazione darwiniana – è infatti, per questa sua nuova veste “evidente”, indice e sintomo della violabilità e separabilità *di diritto* di ciò che – la Barriera – appare solo più che *di fatto* come intoccabile monolite: la separazione “innegabilmente” esistente suppone cioè legittimamente ulteriori possibili incrementi). Onde quella, arretrando anche solo di un filo, tosto ricostituisce la propria alterità radicale, attestandosi su una nuova inflessibile linea, nemica e ostile alla volontà dell’uomo, che a sua volta tuttavia e daccapo... (La filosofia di Fichte è forse la voce più alta in cui si esprime il senso permanente della storia della terra isolata, al di sotto delle più diverse configurazioni, come relazione conflittuale infinita fra soggetto e oggetto).

Inizia così, diciamo, restando entro l’interprete isolante – dunque, nello sguardo del destino, entro la volontà originaria in quanto trascendentale volontà di separare la terra dal destino –, la millenaria “dialettica” in cui consiste il nichilismo:

dal Mito alla Filosofia alla Scienza, il diventar altro e da altro (ontologicamente e coerentemente radicalizzato come diventar nulla e da nulla) costituendo il sostrato permanente nel variare anche estremo: dai Paleantropi (mantenendoci all'interno della narrazione scientifica dominante) a Leopardi, Nietzsche e Gentile: la montriade di pensiero, da tempo indicata da Severino come costituente il "sottosuolo filosofico del nostro tempo", là dove esclusivamente si scorge la necessità (ontologica) della "morte di Dio" e dunque dell'inesistenza di principio di ogni Barriera immutabile. Dunque di ogni ostacolo *di diritto* alla volontà di incrementare all'infinito la propria potenza sull'essente in quanto essente. (La "vittoria", in sede scientifica – bisognosa come tale di fondamenti filosofici per non risolversi in un mero "fatto" (come tale reversibile) –, dell'"indeterminismo" di Heisenberg rispetto al "determinismo", in ogni sua forma, va riguardata come un capitolo fondamentale del tramonto delle immutabili barriere, ancora presenti nel concetto della fisica dello "spinoziano" Einstein. E il tentativo di unificare le due visioni – ad es. da parte del cosmologo Roger Penrose: Premio Nobel, 2020 – non può che fallire se non si vede che l'unica *necessità* ammissibile è quella in cui consiste il fondamento *filosofico* assoluto della contingenza in quanto tale: se non si vede cioè che può e anzi deve consistere esclusivamente nella stessa contingenza assolutamente – filosoficamente – pensata)²⁵.

NOTA: Un'interpretazione delle "muraglie" di Mark Rothko (e Barnett Newman)

«La violenza è l'humus dei miei quadri – diceva il celebre pittore astrattista M. Rothko – e l'unico equilibrio possibile è quello precario che precede l'istante del disastro. Rimango sempre sorpreso nel sentire che i miei dipinti comunicano un'impressione di pace. In realtà sono una lacerazione. Nascono dalla violenza»²⁶.

E in relazione a Nietzsche, come suo principale ispiratore: «E' stato molto tempo fa – egli scrive nel '54 – che ho intrapreso una riflessione» su «*La nascita della tragedia* di Nietzsche. Ha lasciato un'impressione indelebile nel mio animo e ha influenzato per sempre la sintassi delle mie riflessioni sulle questioni dell'arte»²⁷.

Pure, le forme per cui è diventato noto – le grandi campiture di colore irregolarmente rettangolari – sembrano *quiete*. Ma è proprio tramite esse che Rothko intendeva esprimere la tragedia costitutiva dell'esistenza umana. «Se mi venisse chiesto – diceva – per quale ragione ho adottato una forma che ad alcuni può risultare ingannevole, per quale ragione non mi sono servito dei mezzi fisici dell'agitazione, della velocità, dell'accelerazione, potrei rispondere solo dicendo che a questo modo riesco ad attingere *l'intensità più profonda della irrimediabilità tragica* [corsivo

²⁵ Si tratta di una "dialettica" di respiro amplissimo (potenza e splendore dell'errare!), cui qui facciamo rapido cenno e che più determinatamente viene messa a fuoco nel nostro saggio già citato *Il nichilismo perfetto...*, capp. VI-VII.

²⁶ Mark Rothko, in O. Wick (a cura di), *Rothko*, Catalogo della mostra inaugurata a Roma il 6/10/2007, Skira, Roma 2008, p. 45

²⁷ M. Rothko, *Scritti sull'arte*, trad. it. Donzelli, Roma 2007, p. 153.

nostro] – quella ovvero tra la violenza primordiale che giace al fondo dell'esistenza umana e la vita quotidiana con cui ha a che fare»²⁸.

Si tratta di un passo decisivo, che ci offre la chiave di lettura, diciamo, dell'intera opera del pittore lettone – e non solo cioè della cosiddetta e ben più nota “fase classica”, quella dei “rettangoli”, per intenderci. (E dunque, anche – per dirla qui di passata – della fase espressionistico-esistenzialista, “mitologica” e delle *Multiforms*).

Sin dagli esordi cioè, Rothko è sempre stato alla ricerca dell'espressione del tragico. «L'unica fonte scritta per l'arte resta, a mio avviso, l'euforia dell'esperienza tragica»²⁹. Da cui, l'estasi dionisiaca.

James Elkins riferisce di «una conversazione con Motherwell», nella quale «Rothko ha affermato che “soltanto l'estasi” è la qualità essenziale della pittura: “l'arte è estasi o non è niente”»³⁰. Contro l'“accademismo”, per il quale non conta quel che viene dipinto a condizione che sia ben dipinto, Rothko rileva con forza che «non esiste buona pittura sul nulla. Noi [A. Gottlieb, R. Motherwell, C. Still, B. Newman, W. De Kooning lo stesso J. Pollock...: *The Irascibles*, cosiddetti] sosteniamo che il soggetto è fondamentale e che l'unico soggetto autentico è quello tragico ed eterno. È per questo motivo che sentiamo un'affinità spirituale con l'arte arcaica e primitiva»³¹. «In un tempo di violenza come il nostro – diceva Rothko – è futile parlare di amenità più o meno gradevoli di forma e di colore. Ogni espressione primitiva rivela la consapevolezza costante di forze potenti [corsivo nostro: cominciamo a pensare sin d'ora alle sue “muraglie” sfrangiate e “disumane”], l'immediata presenza del terrore e della paura, il riconoscimento dell'accettazione della brutalità del mondo naturale e dell'eterna incertezza della vita»³².

La verità primordiale – al fondo e al fondamento di ogni cosa e perciò retroscena sismico di ogni convinzione pacificante e apollinea – è urto, brutalità, crudezza, violenza predatrice. Perciò il pittore A. Gottlieb sosteneva, in linea con l'amico Rothko, la predilezione per l'arte arcaica: «ogni espressione primitiva – diceva quest'ultimo – manifesta la costante consapevolezza di forze esuberanti, la presenza immediata del terrore e dello sgomento, la ricognizione e l'accettazione della ferocia del mondo naturale come dell'eterna precarietà della vita»³³. Donde l'eterna attualità – per questi artisti e per Rothko soprattutto – del mondo del Mito (in particolare, ma non esclusivamente, greco).

²⁸ Dalla Postfazione di Riccardo Venturi a M. Rothko, *Scritti sull'arte*, trad. it. a cura di R. Venturi, Donzelli 2003, pp. 243-4.

²⁹ *Scritti sull'arte*, cit., p. 57.

³⁰ James Elkins, *Dipinti e lacrime*, trad. it. a cura di S. Sardi, Mondadori, Milano 2007, p. 13.

³¹ *Scritti*, cit. pp. 16-7.

³² *Ivi*, pp. 24-5.

³³ M. Rothko, *Scritti sull'arte*, cit., p. 49. Richiamandosi esplicitamente a *La nascita della tragedia* di Nietzsche, il pittore aveva scritto nel saggio *L'artista e la sua realtà* (incompiuto, scritto attorno al '40 e fatto pubblicare postumo dal figlio): “per mezzo dell'elemento tragico abbiamo l'impressione di attingere la generalizzazione dell'emotività umana” (trad. it. a cura di R. Venturi, Skira, Milano 2007, p. 85).

Di qui la risoluzione di adottare quelle ‘forme’ inconfondibili che gli hanno dato fama universale e che appunto Rothko adotta, dopo le due fasi giovanili citate, per esprimere – di là dalla loro calma apparente – la più profonda *irriconciliabilità tragica* e cioè la tensione straniante e brutale fra la violenza primordiale che abita il fondo dell’essere e la vita quotidiana di superficie. Diremmo: *fra l’indomita potenza del diventar-altro e l’umana, troppo umana” esigenza dell’esser-sé*.

Non ci si lasci ingannare dai ‘rettangoli’: nessuna geometria in Rothko. Scrive Riccardo Venturi: «Il [suo] rifiuto della geometria equivaleva al rifiuto dell’automazione dell’uomo [e anzi, diremmo, dell’essere: ancora una volta Rothko è con Eschilo, Shakespeare e Nietzsche, non con il razionalismo positivistico] (...) “Preferirei – Venturi cita una sua frase – dipingere un paio di occhi su una pietra piuttosto che rendere la figura umana meccanica come ha fatto Picasso o Léger”»³⁴. «Non ho mai provato interesse per Mondrian», ebbe a dire Rothko in un’intervista del 1952³⁵.

Di che si tratta allora? La domanda ci porta al cuore della sua filosofia pittorica³⁶.

Si è parlato di ‘muri’: muri di colore, muri di luce. Molto meglio allora, diremmo, *muri di senso*³⁷. E cioè *orizzonti* di senso – slabbrati, sfrangiati, imprecisi, mobili e precari; in ogni caso meta-umani, più o meno *potenti* – in contrasto fra loro, e perciò anche e al tempo stesso *campi di forza*. Concentrazioni temporanee di forze, che, in assenza di Verità – e cioè di un Sole intelligibile che costituisca il *Lógos* di ogni essente –, si aggrumano e fanno massa, cercando così di imporsi dinanzi – meglio: *attorno* – all’uomo, di cui, nei suoi grandi dipinti, non appare mai traccia, infinitamente oltrepassato da un sottosuolo in cui si giocano quelle decisive battaglie fra giganti, di cui egli, in quanto mortale volontà cosciente, non è che invisibile epifenomeno. Forze che sono significati, significati che sono forze. Dunque assoluta instabilità, ancorché elefantiaca rispetto al divenire repentino e fugace che *intanto* (ma sarebbe vano cercarlo nei dipinti) si gioca in superficie.

Campi di forza come campi di senso e viceversa. Anche: politeismo di significati in quanto forze. *Campi di violenza*.

Già nel ’40 – dunque diversi anni prima della fase ‘classica’ – Rothko scriveva nietzscheanamente a proposito di «vere forze dietro la personalità umana, mentre la ragione non era altro che una convenzione che forniva all’uomo un’illusione di ordine e di discernimento (...) forze delle tenebre»³⁸.

³⁴ *Lo spazio e la sua disciplina*, Electa, Milano 2007, p. 42.

³⁵ *Scritti sull’arte*, cit., p. 107.

³⁶ Ne *L’artista e la sua realtà* (op. cit.), Rothko sostiene che, per lo scopo *unitario* e anti-specialistico che si propone, “il pittore va paragonato al filosofo piuttosto che all’uomo di scienza” (op. cit., p. 67). Il figlio Christopher, che scrive l’Introduzione al saggio, ribadisce per altra via il concetto, rilevando che nonostante le apparenze di convergenza di certa sua pittura coi surrealisti, «i traguardi restano molto diversi»: Rothko trovava cioè «esasperante – egli sostiene – la tendenza europea alla dissezione», laddove «il ruolo dell’arte è secondo lui di trovare una sintesi» (ivi, p. 32).

³⁷ Secondo l’espressione di P. Sollers, «...in analogia al muro del suono (da poco oltrepassato all’epoca in cui [P. Sollers, nel 1964] scriveva)» (R. Venturi, *Lo spazio e la sua disciplina*, cit., p. 100).

³⁸ *L’artista e la sua realtà*, cit., pp. 180-1.

E parlando dei suoi quadri, rilevava (l'abbiamo già citato) che «le forme sono sospese in un equilibrio precario, sempre sull'orlo della rottura. La violenza è l'*humus* dei miei quadri». Non diversamente da Boccioni (e non solo s'intende; e anzi già dai romantici, benché la loro 'forza' fosse *ancora* la forza del *Lógos*), le forme sono forze. Tali campi, che non esistono in realtà senza individuazioni spazio-temporali ("quest'uomo", "quest'albero", "quest'animale"...), sono invece da Rothko portati alla luce *come tali*. Indipendentemente cioè dal loro esistere anche come individuati. Sono essi l'*humus* della violenza. (Come testimoni dello stadio avanzato del nichilismo, all'inizio del Terzo Millennio, *lo dovremmo sostenere* – almeno in relazione a noi –, anche se non sapessimo nulla del loro 'autore' e dunque del tempo in cui ha lavorato).

Il *sostrato*, dunque (la struttura di sostrati), come ciò che vive del morire delle sue specificazioni. Che possiamo immaginare come a quello (quelli) *contemporanee*, ma invisibili in quanto prive di autentico valore; oppure – in un'ipotetica cosmogenesi o apocalisse finale – in quanto *ancora nulla o già nulla*.

Forze relativamente universali (perciò ampiamente indeterminate), rispetto all'io e non-io come determinazioni empiriche. A loro volta individuazioni del *Tremendo* in quanto trascendentale Volontà-*Hýbris*; oppure, ma è poi lo stesso, della *Natura matrigna* leopardiana (con cui l'islandese Rothko fu in perenne dialogo sino al suicidio). La Potenza – unica causa e ultimo 'Dio' – che sovrasta e sopravanza ogni individuazione propria, sia pur vivendo attraverso ognuna di esse. Ove gl'individui sono così ri(con)dotti all'universalità (relativa e assoluta) che compete loro.

E dunque guerra fra "sostrati", retroscena e sottosuolo sismico del mondo quotidiano, come tale determinato e individuato. Guerre stellari – e anzi *ctonie* – al di sotto del *principium individuationis*.

Nessuna pace? Sì, anche 'pace'; ma solo nel senso che non è guerra *fra individui*! (Ecco perché taluni avvertono impressioni di calma e consolazione dinanzi ai suoi lavori: per la stessa ragione per cui Rothko se ne stupisce). Come accade sott'acqua – per cambiar metafora –, ove le onde non si combattono più, perché non ci sono più. Ma ci sono le masse d'acqua che, immense, combattono, silenziose e mostruose – agli occhi dell'individuo – la loro guerra. Che è poi la sua stessa guerra.

Siamo dunque sott'acqua: appena sotto il livello del contrasto fra le onde.

Perciò dicevamo che in fondo si può anche pensare che gli individui – nella loro insignificante marginalità – ci sono ancora. Ma appunto: come se non ci fossero. «Fu con estrema riluttanza – ricorda Rothko in una conferenza del '58 – che mi resi conto di come la figura non fosse più utile ai miei scopi»³⁹. La guerra si gioca a un livello ben più decisivo. In linea con la fase del Mito – perciò mai del tutto abbandonata –, le campiture designano divinità *ctonie*, inflessibili Barriere. Forze oscure (si trasli anche in ambito psicoanalitico freudiano o junghiano) tipiche della tragedia greca. Emissarie tutte di Dioniso.

³⁹ Scritti, cit., p. 41.

(In fondo, più o meno in quegli stessi anni, M. Heidegger virava potentemente da un umanismo esistenzialistico verso una cognizione *ontologica* dell'esistenza. In cui il primato non è più dell'"uomo", ma dell'"essere". Ove l'"essere" non è nulla di monolitico, sì anzi *evento*: incessante apertura storica di senso e perciò rete di significati solo all'interno della quale qualcosa è "qualcosa" e perciò "qualcuno" può dirsi "uomo". Il quale si trova sì "gettato" nel mondo, ma in quanto «è "gettato" dallo stesso Essere»)⁴⁰.

Del resto – di là dal parallelismo con Heidegger, cui non intendiamo attribuire un peso decisivo – è poi necessario che le stesse campiture vengano meno. È ciò che infatti accadrà, *perché sta già accadendo*. Le campiture infatti – già lo si diceva – non sono squadrate e precise, al contrario: nessun ottimismo razionalistico ben diversamente dall'«apostolo dell'angolo retto [Mondrian]», per il quale «l'angolo retto è un mito prodigiosamente positivo»⁴¹. Per di più, come nota ancora Butor, in Mondrian «i piani di colore sono altamente concentrati; non sarebbe possibile aggiungere altro rosso o altro blu. In Rothko, invece, si vede sempre in trasparenza la grana della tela»⁴². Come a dire che i protagonisti dei suoi drammi – Rothko paragona spesso i suoi dipinti a drammi teatrali – e cioè le famose 'campiture', non rispecchiano alcuna forma di saldo logocentrismo, bensì il perenne sommovimento di potenze disperatamente deboli – *la tecnica è troppo più debole della necessità* (Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 514). (Ove la *Necessità* – diversamente da Eschilo –, alla fine della parabola del nichilismo occidentale, è costituita, per il nietzscheano Rothko, non già da 'Dio', ma dal *Caos*). Al fondo delle quali – la tela bianca, l'infondatezza abissale – non vi è che il Nulla. Non il 'Nulla' della mistica, ma il puro niente-destinato-all'ente (come l'ente, in quanto tale, è-destinato-al-niente): il Divenire. *In tal guisa mostrando*, in forma "tragico-estatica", l'Inizio e, insieme, la Fine: la Barriera immutabile dei primordi e il *Nihil absolutum* che ne mina *a priori* ogni innumerabile specificazione: ciascuna, espressione di una Forza indipingibile come tale, se mai leopardianamente pensabile, cui i "muri" rothkiani dionisiacamente rinviavano. La potenza oltreumana del diventar nulla e da nulla, il suo indeterminato (rispetto al mondo "umano troppo umano") e formidabile respiro, dinanzi all'impotente, esterrefatta e sgomenta, volontà del mortale.

Il quale Divenire, nel suo pristino, originario apparire (cfr. *supra*) si presenta paradossalmente come il primo Immutabile: il *Tremendum/Fascinans* in cui consiste il Muro ad angolo giro – da cui cioè ogni essente è accerchiato e in cui è immerso –: *l'Immobile Barriera originaria, in cui consiste l'assoluta, inviolabile mobilità*.

Dinanzi alla quale, Rothko voleva che lo spettatore sperimentasse tutta la propria vulnerabilità – e appunto, correlativamente, tutta la strapotenza di Quella. Perciò realizzava dipinti di grandi dimensioni che, suggeriva, dovevano essere con-

⁴⁰ Martin Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, trad. it. a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1978, p. 95.

⁴¹ Michel Butor, *Le moschee di New York o l'arte di Mark Rothko*, saggio in appendice di Mark Rothko, *Scritti*, cit., pp. 57-8.

⁴² *Ivi*, p. 56.

templati a distanza ravvicinata, «così che la prima esperienza sia quella di trovarsi dentro al quadro»⁴³, come inghiottito da esso. In tal guisa da perdere il controllo dalla propria esistenza: «è qualcosa che non si riesce a controllare»⁴⁴. Lo scopo ultimo della sua pittura. Insicurezza, angoscia, cieca claustrofobia (o se si vuole, ma è lo stesso, agorafobia). «*A painting is not a picture of an experience, it is an experience*»⁴⁵. Consistente nell' «entrare e far parte»⁴⁶ del quadro e perciò nello sperimentare la perdita della propria individualità e di tutte le tecniche goffe e patetiche volte a «vivacchiare» sull'Abisso. Ecco che in fondo la figura umana non è perduta: è lo spettatore stesso, siamo tutti noi di fronte ai – anzi *nei* – suoi quadri. Dissoluzione, orrore, tragedia del *principium individuationis*. Sentimento del *sublime*. L'amico e collega B. Newman non pensava diversamente⁴⁷.

Dinanzi ai quadri di Rothko, dice R. Venturi, non dobbiamo farci ingannare considerando le linee orizzontali come se fossero senz'altro immagini dell'orizzonte. «[In essi] una linea orizzontale indica l'orizzonte (...) tanto quanto un quadrato indica lo schermo di un televisore: associazioni morfologiche plausibili quanto improduttive»⁴⁸; né ci devono depistare eventuali colori squillanti, che non necessariamente simboleggiano un che di empiricamente (o psicologicamente) positivo, giacché Apollo, scrive Rothko, il dio della luce, aumentando la propria intensità

⁴³ *Scritti sull'arte*, cit., p. 137.

⁴⁴ *Ivi*, p. 103.

⁴⁵ Frase di Rothko riportata da S. Tracy (tratta da *Lo spazio e la sua disciplina*, cit., p. 50).

⁴⁶ *Scritti*, cit., p. 37.

⁴⁷ Ha scritto E. Severino: «quando si trova di fronte all'inflessibile Barriera, la volontà è insieme avvolta da essa. Infatti non può tornare indietro [...] Ma la volontà riesce a vivere solo se fa breccia nella Barriera; e il far breccia implica un tempo in cui la volontà è bloccata e muore (è originariamente morta). E non può nemmeno, e per lo stesso motivo, muoversi di lato, a destra o a sinistra, o verso l'alto o il basso. Appunto per questo diciamo che all'inizio [del tempo] la volontà si trova di fronte all'inflessibilità della Barriera, la volontà è insieme avvolta da essa» (*Potenza dell'errare*, cit., p. 98). Si pensi, senza troppo sorprendersi, alla profonda analogia fra la (falsa) quiete dei Muri di Rothko e il dinamismo (immobile) dell'astrattismo di Jackson Pollock (non per caso a W. de Kooning Pollock appariva «estremamente lirico e quieto»): eterna immobilità del Divenire, permanente assoluto nell'assoluto variare. In tal guisa la prospettiva più immediata si presenta rovesciata: Pollock lirico e quieto; Rothko tragico e mosso! Uno sbandamento del tutto apparente, che riteniamo possa spiegarsi nel seguente modo: fra Impressionismo e informale la differenza è solo di grado (cioè di quantità): il primo è «mosso» perché si ferma a un certo livello di stabilità (comunque sotterraneo rispetto alla pittura tradizionale, di cui perciò infrange le immagini «realistiche», mostrandone il flagrante divenire); il secondo neppure si contenta e procede oltre, sino a intravedere quel Fondo ultimo in cui consiste la stabilità stessa del Divenire. (Un ultimo rilievo: Rothko e Pollock: né basso, né alto, né destra né sinistra; Nietzsche – *Gaia scienza*, 125 –, annunziando la «morte di Dio», fa parlare «l'uomo folle», cioè Zarathustra, Nietzsche stesso naturalmente: «Dove se n'è andato Dio? Ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a scogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che ci si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? No stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?»).

⁴⁸ R. Venturi, *Lo spazio e la sua disciplina*, cit., p. 195.

raggiante, non più illumina, ma annienta: «è questo il segreto di cui mi servo per contenere il dionisiaco in una vampata di luce»⁴⁹.

Certo, è ben legittimo chiedere conto del senso dello *sfondo* (di volta in volta diverso); su cui si accampano le più o meno ampie bande di colore. Si tratta a sua volta, diremmo, di una mega-campitura, semplicemente più universale, cioè più potente, di quelle cui fa da fondale. Se allargassimo il quadro, per dir così, scopriremmo probabilmente che si contrappone a sua volta ad altre “muraglie”, altrettanto, e anzi più vaste. Non però *ad indefinitum*: la Campitura (della totalità) delle campiture rappresentando bensì l’Uno “divino” delle origini del Circolo, ma in quanto Dioniso: l’infinita, eterna potenza del diventar nulla e da nulla: il *Caos* del mito, ontologicamente inverato. (Restando fermo per noi, con Hegel, che l’essenza dell’Arte consiste nel mostrare l’Idea – cioè l’Assoluto – nel sensibile).

Dinanzi ad esso, Leopardi, scoperto incontrovertibilmente per primo (all’inter-no dell’isolamento nichilistico) che «il principio delle cose e di Dio stesso è il nulla»⁵⁰, onde tutto (necessariamente diventandolo) è nulla, regge a malapena fino all’ultimo (lo salva la poesia – *ultimo quasi rifugio*) e muore a soli 37 anni; e Nietzsche, conseguito a sua volta il punto altissimo di non ritorno costituito dall’eterna e insensata circolarità del Tutto, in quanto necessariamente ricavata dall’evidenza del divenire, cade nella notte della follia; nel suo studio, davanti ai suoi stessi dipinti, al termine di un’esistenza tormentata e solitaria in cui, soprattutto verso la fine, faceva abuso (oltre che del fumo) di alcol, Rothko si uccide⁵¹.

Un cenno finale ai “Rettangoli” dell’amico pittore Barnett Newman: muraglie ultracompatte e impenetrabili, ossessivamente reiterate secondo un apparente variare che incessantemente conferma l’idea fissa di partenza. Il cui colore – a differenza di Rothko – non conosce scansioni, eterogeneità, vibrazioni interne; ma, come steso dall’imbianchino, ci sfida dall’esterno, liscio come una parete senza

⁴⁹ *Scritti sull’arte*, cit., p. 200.

⁵⁰ *Zibaldone di pensieri*, cit., I, Pensiero 1341, p. 484. Si badi: il nulla, per Leopardi, non solo è principio del falso Dio della tradizione (creato *ex nihilo sui*, in funzione inconsciamente consolatoria, dall’uomo”: Nietzsche), ma anche del vero Dio (=il Caso, la Natura matrigna), il quale – essendo il nulla l’unico eterno («Sola nel mondo eterna», *la morte* e cioè il nulla che precede e segue l’esistenza universale) – c’è solo a titolo *di fatto*: ci sarebbe potuto non essere. *Se* cioè le cose esistono (come evidentemente esistono), allora è necessario affermare Dio (*ab esse ad posse*: ove questo, si ripeta, non è che Caso: infinita possibilità onnipotente), ma che esistano non è affatto una necessità (sarebbero potute non essere) e quindi l’esistenza di Dio, «assolutamente parlando» (*Zibaldone*, I, cit., P. 134) non è necessaria ed eterna. Anche Dio (la Natura matrigna) sarebbe potuto non essere. Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto (e l’Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova 2023, cap. II, § 2.

⁵¹ Acutamente Harold Rosenberg ha ricordato che, non per caso, il suicidio del pittore si è consumato «nel proprio studio», rappresentando così «l’atto conclusivo» e coerente della sua tragica avventura pittorica (*La s-definizione dell’arte*, trad. it. M. Vitta, Feltrinelli, Milano 1975, p. 97). E ha aggiunto: «I suoi dipinti purificati affermano l’ego purificato – o piuttosto l’atto della purificazione. Ogni opera è stata un segno dell’avvicinarsi della mente allo zero; un’immagine del non-visto. L’efficacia di questi eventi emendanti riposa sulla loro reiterazione (...) Senza dubbio Rothko ha tratto non poca forza dal dipingere come celebrando un rito di autopurificazione. Eppure l’arte dell’idea unica è piena di penose contraddizioni. Essa trasforma lo studio in un santuario, ma anche in una cella di isolamento (...) L’annullamento è stato la sua disciplina dell’esaltazione» (*ivi*, p. 99).

appigli, denso, uniforme, univoco. E tuttavia l'Inaccessibile, benché tremendo nella sua disumana, incomprensibile alterità, a ben vedere anche sempre mostra dei segni sul proprio "corpo" immane – come e più di Rothko, Newman realizza opere colossali. Si tratta di sottili bande verticali – gli *zip*, come li chiama Newman stesso –, a volte nette e precise, a volte sfrangiate e irregolari, che attraversano longitudinalmente il dipinto, tracciando un solco nella "carne" del Muro. Come non ritornare col pensiero, ancora una volta, alle considerazioni svolte nei primi due paragrafi e cioè all'originaria religiosità dell'uomo arcaico secondo l'argomentazione di E. Severino? In cui l'Inflessibilità del "mondo" – d'acchito sperimentata dalla volontà cosciente del mortale come *assoluta*, perciò dipinta liscia, omogenea, perfettamente indifferenziata – non è altro che il Divenire stesso, primo immutabile che si mostra come tale rispetto alla *prassi* umana.

Ecco allora – diremmo – il significato fondamentale dello (degli) *zip*! Squarci (minimi), prime aperture o fenditure con cui l'uomo (Prometeo) riesce in qualche misura a flettere – gli *zip* irregolari e sfrangiati – l'Inflessibile; oppure (Adamo), tentando senza riuscire, induce Quello a negarsi come tale – gli *zip* netti e precisi – per fare spazio all'uomo, donandogli vita e mondo. Di qui la ragione per cui, non diversamente dallo stesso Rothko, anche Newman suggerisce di sperimentare il senso delle proprie opere portandosi *a ridosso* di esse, come venendone circondati e quasi inghiottiti (in tal modo, daccapo, "recuperando", attraverso lo spettatore, la figura umana).

Ed ecco allora la radice della "religiosità" paradossale e sublime (*the sublime is here and now, not there*, egli dice) delle opere di Newman, non per caso intitolate nel segno di eventi mitologico-biblici: *The beginning*, *Genesis-The Break*, la serie di *Onement*, ove l'unità risulta originariamente spezzata, *Primordial light*, *Dyonisus*, *Prometheus Bound*, *Ulysses*, *Adam*, *Eve*...

3. RIPARARE IL DANNO: DEICIDIO, ALLEANZA, SACRIFICIO

Escluso quel che si dice del destino, tutti i contenuti nominati sin qui (ci riferiamo ai primi due paragrafi) appartengono alla terra isolata ed è in essa che appaiono (appaiono anche – e incontrovertibilmente – nel destino, non però come *contenuti*, ma come *fede* in tali contenuti)⁵². Tutto ciò vale dunque in seno all'er-

⁵² Si badi: lo stesso nichilismo avanzato, pervenendo alla consapevolezza, sulla base dell'«unico fatto fondamentale» (Nietzsche), che i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni, può ben conseguire (com'è appunto accaduto) la convinzione che l'albero, il monte, Napoleone ecc. sono *fedi* (*fides quae*): "interpretare" è infatti aggiungere a un certo "dato", come tale "constatabile", un senso più ampio, non a sua volta "dato", in questo senso *creduto*. Rispetto alla testimonianza del destino, l'abissale differenza sta allora in ciò: 1. Il fondamento di tale acquisizione è l'"evidenza" del diventar altro e cioè l'estrema follia (=l'"evidenza" del divenire esclude l'esistenza di "fatti", restando, come tali, *veri* – verità "di fatto" è pur sempre "verità" – anche una volta annientati, perciò eternamente veri, sì che l'ancor nulla del futuro e l'ormai nulla del passato vi si troverebbero legati, dunque *entificati*: distruzione del divenire); 2. Che tutto – tranne il diventar altro – sia interpretazione non è inteso dal nichilismo (più o meno consapevolmente) come a sua volta interpretazione, ma come la "verità" (non essendo invece altro che la coerenza radicale dell'errare), sì che il divenire (uscire e tornare nel nulla) non riguardere-

rare: un viaggio all'interno – e all'insegna – della volontà di potenza, dunque del Sogno della follia (identità degli opposti), ben reale nella sua millenaria peripezia errante, in quanto *alter ego* isolante rispetto alla terra non-isolata, che assieme ad esso, appare, tuttavia non testimoniata dal linguaggio e perciò, totalmente priva di spicco (inconscia), ai margini e anzi, così contrastata, come se fosse nulla. *Giacché se il contenuto del Sogno è in verità nulla, non è nulla la formidabile vicenda sognata, dunque la "storia del mondo" dal punto di vista dell'isolamento.* (O l'irrealtà del *contenuto* del Sogno non è l'irrealtà del Sogno *simpliciter*: l'errare – mitologico, filosofico, scientifico –, che è ben *qualcosa*, essendo credere che ciò che non può essere, sia). Vale a dire che la Follia – dunque, nello sguardo del destino, la *sua* storia – è ben reale, del tutto inesistente essendo il suo contenuto: *ciò di cui*, appartenendo ad essa, ci si è ritenuti (in "buona fede": malafede trascendentale), come "mortalì", via via convinti⁵³.

E dunque: la volontà di vita, come esistenza autonoma da parte del mortale, non può non assumere l'"ambiente" (ma parola è inadeguata) che lo circonda come Altro da lei. E non un Altro indifferente, ma avverso, nemico, ostile – schiacciante. Quello che filosoficamente si mostrerà come l'Immutabile divino che, *teoreticamente* fondato, appare dapprima (dai Greci a Hegel) come condizione necessaria di possibilità del divenire del mondo e poi (Leopardi, Nietzsche, Gentile) come ciò che rende impossibile tale divenire (onde la "fondazione" metafisico-teologica in parola è smascherata come menzogna – di cui per altro l'"uomo", ma non il "genio" o il "superuomo", ha bisogno per vivere), si presenta alla coscienza arcaica come inflessibile Barriera, che la *prassi* dell'uomo non riesce a scalfire (§ 2) e che dunque *uccide* praticamente l'uomo. (In questo senso, l'Inizio è già la chiarificazione – a favore di "Dio" – dell'inevitabile incompatibilità fra le *due* dimensioni, risolta, al culmine della storia della critica anti-metafisica, con l'inferenza negativa: "Dio è morto", cioè non è mai vissuto se non nell'illusione dell'"uomo", onde col suo tramonto,

rebbe l'essere ma le interpretazioni dell'essere.

⁵³ Si dirà che non certo una, ma molteplici sono le versioni storiografiche del contenuto del Sogno, a seconda dei paradigmi o criteri in basi ai quali lo si interpreta, e tuttavia ciascuno di essi ha in comune con tutti gli altri una maggior o minore coerenza rispetto al Battistrada, tacito – perché ritenuto *ovvio* – sottofondo di tutti: la fede nel diventar altro (nulla) e da altro (nulla). (E si ripeta: se già con Platone e, soprattutto, Aristotele, l'*ens qua ens* è impossibile che sia contraddittorio, *pensare* che il cerchio sia quadrato non è un nulla: irreal non è la pazzia, cioè la contraddizione in quanto contraddirsi. Ancorché Aristotele metta in guardia che *lo stesso contraddirsi* è nulla qualora si configuri come una coscienza al tempo stesso *persuasa* della tesi e dell'antitesi, dunque sostrato *sub eodem* degli opposti. È cioè impossibile che chi si contraddice sia convinto di un contenuto contraddittorio; egli è semplicemente incapace di esprimere ciò che realmente pensa: «Infatti, non è necessario che le cose che uno dice, le pensi anche»: *Metafisica*, 1500 b, 25-26. Ulteriormente: l'*impossibilità* in questione – la *necessità* dell'esser sé/non esser l'altro da sé – non è tale in quanto chi la nega neghi il "principio di non contraddizione" *presupposto dogmaticamente come innegabile*, ma perché chi lo nega – ritenendo dunque possibile ciò che in base a quello sarebbe impossibile – *nega se stesso*. Non riuscendo ad essere quel che è, senza bisogno del medesimo che nega: autonegantesi negazione da parte della negazione dell'esser sé/non l'altro da sé).

tramonta necessariamente anche l' "uomo": «*Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva*»⁵⁴.

Se allora da un lato l'agire umano riesce infine a scalfire la Barriera (nell'occhio del destino: *crede* di riuscire), dunque a fruire dei pochi frammenti così acquisiti, nell'atto stesso in cui questa si ritrae ricostituendo la propria insuperabilità – sì che in tanto l'uomo la odia, essendone ucciso, in quanto anche, insieme, la ama, essendo essa comunque fonte di vita per lui (*Tremendum et Fascinans*) –, dall'altro il senso di colpa che l'uomo ricava sia dal *deicidio* commesso (frangendo il Sacro), sia dal *sacrilegio* (utilizzando per propri scopi le "sacre membra", cioè i frammenti ricavati)⁵⁵ che incessantemente compie, lo inducono ad espiare, ricercando – per riparare il danno – un' *alleanza*, dunque un *legame*, in cui l'odio venga nascosto e prendano spicco sentimenti positivi: amore, riconoscenza, venerazione. Che non sono però, si badi, pure ed esclusive maschere "ipocrite", volte a celare il *furto* (di potenza) e l'*assassinio* (di inviolabilità: *deicidio*) costituenti il retroscena rimosso. Giacché il farsi strada nel mito (lo si è visto: a tutte le latitudini) dell'idea che la generazione del mondo sia l'effetto del sacrificio originario di un Dio benefico, è legittimato dall'avvertire l'Origine, più o meno oscuramente, non già come *dualità* contrastante, ma come l'Uno in quanto tale, che quella lascia uscire da sé, *creando così il mondo*: la Barriera (la "natura" coi suoi ritmi poderosi e immediatamente intoccabili) da un lato e la volontà di vivere dall'altro – la quale, sinché non se ne distingue separandosene, in qualche sia pur piccola misura, neppure esiste, dunque non esiste la Barriera e c'è il solo Uno. È in questo senso che, del tutto coerentemente, il mondo non appare all'uomo senz'altro frutto di rapina, ma anche e soprattutto un "dono" da parte di Dio, disposto a sacrificare la propria pienezza per lui.

Questo intreccio di violenza, da un lato, da parte della volontà (e senso di colpa correlativo), per altro scaturente con *necessità* da Dio stesso e perciò, dall'altro, da pensarsi in relazione alla giustizia divina, troverà un formidabile riverbero in Anassimandro ed Eraclito (e Parmenide). Dal canto suo il cristianesimo giungerà a sostenere che il mondo è *liberamente* creato dal nulla ad opera di Dio⁵⁶.

In tal guisa il Circolo del mito *incomincia* a trovar conferma in sede filosofica, per prolungarsi secondo forme sempre più congruenti e coerenti rispetto alla premessa ontologica di base – il diventar altro e da altro ontologicamente approfondito

⁵⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, "Della virtù che dona", trad. it. a cura di G. Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1976, I, p. 93

⁵⁵ Cibo, animali, acqua, luce, terra, pioggia, vento, eventi vari che se mettono in pericolo la sua esistenza, ne costituiscono però anche l'indispensabile condizione.

⁵⁶ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) al paragrafo 293, cita un passo del Concilio Vaticano, in cui si dice che «non per aumentare la sua beatitudine, né per acquistare perfezione, ma per manifestarla attraverso i beni che concede alle sue creature, questo solo vero Dio ha, con la più libera delle decisioni, dall'inizio dei tempi, creato dal nulla» tutte le cose. (Solo in un testo di tarda composizione – 2Mac 7, 28: II sec. a. C. – la Bibbia mostra per la prima volta un esplicito riverbero derivante dall'ontologia greca: «Ti prego, guarda il cielo e la terra e osserva tutte le cose che sono in essi. Sappi che non da cose esistenti [dunque dal nulla] Dio le ha fatte e che anche il genere umano è stato fatto allo stesso modo»). Ove è chiaro, cristianamente, che la creazione divina, compiuta "all'inizio dei tempi", unitamente all'atto di libera scelta che l'accompagna, va intesa *ab aeterno*.

come diventar nulla e da nulla – sino ai giorni nostri. Del tutto esplicitamente nel neoplatonismo (Plotino, Proclo), nel cristianesimo mistico (ad esempio, Eckhart, che riconosce in Agostino il suo maestro; ma in fondo già in san Paolo) e poi in Spinoza, in Fichte, Schelling, Hegel e persino in Marx, sino a Nietzsche e (contro le sue stesse intenzioni, ma inevitabilmente) allo stesso Gentile; senz'altro in forma implicita invece nella tecno-scienza, in quanto, ancora oggi, tende a lasciarsi ingenuamente alle spalle la “metafisica”, non rendendosi conto che non si tratta di uscirne (più di quanto si possa uscire dalla “verità”, dall’“etica” e dall’“estetica”: dal vero, dal bene e dal bello), ma di starci dentro in modo coerente (s'intende: altro la “coerenza” altro la “verità”, cioè *il destino della verità*)⁵⁷. Il che significa prender coscienza che c'è metafisica e metafisica: quella contraddittoria rispetto alla premessa ontologica citata e quella che invece la esprime sino in fondo (confermandone bensì – nell'occhio del destino – la contraddizione, ma non sovrapponendone altre e ulteriori, moltiplicandola), costituendo essa il terreno di base proprio sul quale la tecno-scienza (in quanto filosofia coerente) si è andata affermando in opposizione alla tradizione (=filosofia incoerente).

Ma intanto si diceva che il genio del Mito, cercando l'alleanza con la suprema potenza, inventa il *sacrificio* come strumento riparatorio rispetto al danno compiuto (o che, benignamente, lo stesso Dio compie originariamente su di sé, squartandosi e smembrandosi – facendosi mondo)⁵⁸. Per suo tramite l'uomo crede così di poter ottenere protezione da parte del Dio – offeso o, comunque, “stanco” e “svuotato” (si annuncia il gran tema della *kénōsis* paolina: *Fil 2,7*) dopo l'auto-smembramento. (Giacché anche il mito – non diversamente dalla filosofia e dalla scienza – nasce da *thaûma*, perciò Aristotele scrive che l'amante del mito, a suo modo, è anche lui filosofo: *kai ho philomythos philosophos pōs estin*). Inizia così la grande dialettica costituita dalla Minaccia e dalla Difesa – costituenti l'essenza stessa del Circolo –, mai come oggi vivissima, stante quella sorta di *ritorno al mito* (e cioè a una forma di sapere *controvertibile*) in cui consiste la tecno-scienza (rispetto alla filosofia: dai Greci a Hegel, come sapere ritenuto *incontrovertibile*), dunque essenzialmente *im-potente* al fondo della sua celebrata potenza.

Il sacrificio, si diceva, consiste nell'immolare un bene ritenuto prezioso per l'uomo (un tratto di Dio stesso – non usandolo per propri scopi, ma, privandosene, *restituirlo*), nella consapevolezza che se da un lato lo squartamento del Dio rende possibile la vita, dall'altro lo sfianca, sì che deve perciò essere ricompensato e ricostituito: l'inaridirsi della fonte della vita sarebbe per l'uomo la morte. “Amando”

⁵⁷ Ancorché la coerenza dell'*errore* (=errare), per progressi che faccia, resti sempre al proprio fondo essenzialmente e irrimediabilmente *incoerente*. L'autentica coerenza essendo un modo dell'esser sé, non della sua negazione.

⁵⁸ È vero che il Dio cristiano, trascendente e perfetto, non *si* fa mondo, ma lo crea restandone esterno (anche se il lato mitologico di quello che sarà, in filosofia, il *concetto* di creazione, vuole che, creando, *si stanchi*: «E il settimo giorno Dio si riposò da tutte le opere che aveva portato a termine»: *Gen 2,2*); tuttavia *si sacrifica* nel Figlio per rigenerare il mondo sprofondato nel peccato. Il tema “mitologico” del sacrificio – nel suo aspetto più crudele e cruento: la crocifissione dell'innocente – appare così totalmente confermato.

Dio, l'uomo ama così, innanzitutto, se stesso. Tale "fonte" va dunque incessantemente alimentata.

Dunque, smembramento e sacrificio:

Un circolo: da Dio al mondo e dal mondo a Dio. È un circolo *analogo* a quello della tradizione filosofica [...] Già la più antica sentenza filosofica che ci sia rimasta – il frammento di Anassimandro, riportato nella *Fisica* di Simplicio – dice, nella sua prima parte (e nel suo significato più scoperto [...]): "Dove è la nascita per le cose che vengono ad esistere, lì dentro si compie anche la loro dissoluzione secondo necessità". (Ed è anche il circolo del sapere scientifico, nel quale le forme della quantità totale di energia, che a partire da essa si vanno via via realizzando, dispiegandosi, ad essa ritornano quando periscono e il loro dispiegamento si contrae e si chiude)⁵⁹.

Mactare deum extis: è la formula arcaica, in cui *mactare* non significa, come potrebbe sembrare (ma allora pervenendo a un significato assurdo), "uccidere", dunque "uccidere Dio", ma, tutto all'opposto, rafforzare, nutrire, ricostituire Dio tramite le viscere (*extis*) della vittima uccisa, affinché, perpetuandosi la potenza di Dio, si possa perpetuare la potenza dell'uomo⁶⁰. (Emerge in tal guisa dai primordi il significato strumentale della "preghiera", così deprecato da Eckhart, onde Dio non è che il mezzo della volontà di potenza – dei desideri – dell'uomo). E la vittima va uccisa, perché l'uomo deve mostrare di volersene separare, in tal modo, da un lato separandosi (relativamente) dalla separazione stessa (da Dio), dall'altro ricostituendo il Dio "stanco" e "svuotato", rendendogli cioè quel che gli è dovuto. (Ove appare già chiaro in fondo – lo esprimerà Anassimandro nel suo frammento: *didónai díken tes adikías* – che la "giustizia" riparante lo squarcio non può esistere, in ultimo, se non in quanto *ogni* separato, attraverso la propria morte, ritorni in Dio).

E tuttavia apparirà sempre più esplicitamente che se da un lato i sacrifici compiuti dall'uomo per stabilire l'Alleanza col Divino non possono che risultare poveri e inadeguati: l'immane scopo può essere conseguito solo da Dio stesso tramite il sacrificio *di sé* (sarà il cristianesimo a farsene consapevole, cancellando, con il Dio crocifisso, il tempo – dominato dal peccato d'origine –, in cui l'uomo pone sé come unica legge), più in generale risulterà perciò indispensabile dall'altro «che sia il divino stesso a ricostituire la propria pienezza, ritornando quindi da sé a sé ed essendo pertanto "sacerdote" di se stesso – sì che il circolo che incomincia con lo smembramento del Dio si conclude con questo suo ritornare a sé, nel quale si compie anche "il nostro ritorno" (*reditus nostri*) e si realizza la "pace" del mortale

⁵⁹ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 168. Non è a questo circolo "semplice" che ci riferiamo – certamente riconosciuto in modo esplicito dalla scienza – quando poco sopra abbiamo attribuito carattere "circolare" anche alla tecno-scienza. Nel qual caso si tratta di circolarità "metafisica", onde non la tecno-scienza, *ferma in sé e consapevole di sé*, riconosce che l'energia permane nel suo empirico e circolante variare; ma è la stessa tecno-scienza – posta come la "verità" – a costituirsi come circolo, a partire "hegelianamente" dal suo essere "in sé" per farsi circolarmente "per sé", avendo attraversato la totalità del suo negativo esser "fuori di sé" (comunque "dentro di sé", cioè relativo: *dialettico*).

⁶⁰ Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 172-94.

con il Dio che si è fatto “sacrificio di pace” (*sacrificium pacis*)»⁶¹ (dal neoplatonismo a Hegel allo stesso Marx, attraverso il “provvidenzialismo” trascendentistico cristiano, del resto “moderato” dal dogma dell’Incarnazione). *Mactare Deum extis* o, come eticamente si penserà, “*virtutibus*” (potenziando Dio cioè non in quanto tale, ma come sua presenza *nel mondo* tramite atti virtuosi) non può risultare sufficiente a restituire a Dio l’Identità ferita (feritasi): bisognerà credere che sia la forza “metafisica” stessa di Dio a saldarsi ultimativamente in sé.

(Aprendosi in tal guisa, in sede filosofica, grandi aporie teologico-metafisiche: com’è possibile ammettere l’esistenza di un Immutabile “ferito”, dunque *perituro*? Bisognerà allora affermarne la perfettissima perfezione al di qua della storia mondo? Come allora sarà possibile questa, stante la compiuta Infinità di quella? Che spazio potrebbe mai avere? E se questa – come evidentemente appare – ce l’ha, come sarà allora possibile avere alle proprie spalle il Tutto perfetto? Non si ripresenta forse – circolarmente, daccapo – *l’aut-aut* delle origini: o Dio uccide l’uomo o l’uomo uccide Dio? In fondo, diciamo, se ben si pensa, il formidabile passaggio dal trascendentismo teologico all’immanentismo teologico – prima “statico”-spinoziano, poi “dinamico”-hegeliano – è mosso con “necessità” dal *tentativo* di dare una risposta a tutto ciò: pensati come separati, Dio e uomo si elidono a vicenda: posto l’infinito, il finito non può aggiungersi; posto il finito, l’infinito non è infinito. Sia dunque il “mondo” e la sua “storia”, rispettivamente, sostanza divina e “storia di Dio”! Dal panteismo alla dialettica hegeliana. Anticipando Nietzsche di cinquant’anni, Leopardi è il primo a smascherare l’inevitabile naufragio di quest’ultima spiaggia “teologica” – tentata ancora una volta, nella forma ontologica più agile e smagliante, dall’idealismo attuale gentiliano).

Ma intanto non si perda di vista che il centro dell’intera argomentazione svolta è la “volontà” (dell’uomo e della stessa Barriera divina), dunque il voler far diventar altro (se stessa e le cose del mondo), a sua volta fondata sulla persuasione che il variare dell’esperienza sia *di suo*, in quanto “evidenza” immediata, un diventar altro e da altro (dunque, filosoficamente, nulla e da nulla). Ove è chiaro, nello sguardo del destino, che proprio questa è la questione decisiva, come tale ancora tutta da esplorare. Riguardante cioè «*il senso autentico della volontà* alla quale invece ci si affida come alla cosa più sicura del mondo. Non si scorge che la storia della volontà si svolge interamente *al di fuori* di quel senso»⁶². E cioè al di fuori dell’apparire *consapevole* del destino, che le rimane inconscio (del resto come suo fondamento, stante che l’*errare* è ben qualcosa, dunque essente; e nessun essente è e appare indipendentemente dall’esser sé/non esser l’altro), in quanto Sogno (Incubo), la cui “storia” è certamente “vera” e “reale”, ma esterna alla Veglia e cioè al senso autentico della “volontà” in quanto tratto emergente della Follia estrema

⁶¹ *Ibid.*, p. 188.

⁶² E. Severino, *La potenza dell’errare*, cit. p. 99.

4. LA MANO DELLA NECESSITÀ: ANASSIMANDRO

Nel suo stupefacente studio sui *due timbri* (dell'inflessibile e della flessione) rinvenibili nelle nostre più antiche parole (v. nota 4), E. Severino accosta i termini greci χείρ ("mano") – lo strumento originario di cui la volontà di potenza del mortale dispone per ottenere ciò di cui ha bisogno, ciò che è *necessario* (χρεώ, χρεών, χρή)⁶³ – a χρεών inteso come il "fato", la "necessità", il "destino"⁶⁴.

Sappiamo che appartiene al mondo del Mito la tardiva figura del "fato"⁶⁵ (lat. *fari*: "dire", nel senso di "decretare"; ma anche dal sanscrito *DHA* – *daṣtam*: "destino" –: "porre": ciò che è posto, stabilito). Ebbene,

quando il mortale pensa τὸ χρεών come il "fato", il "destino", la "necessità", la sua relazione a τὸ χρεών non è più la relazione all'inflessibile sottratto a ogni *ars*, ma alla flessione suprema e inavvicinabile, all'arte suprema e nascosta, che l'arte dei mortali e degli dèi non può in alcun modo modificare e arginare. In τὸ χρεών il "destino" è ἡ χείρ, la mano che piomba addosso al mortale (ma anche agli dèi) e lo afferra così come la mano del mortale afferra le cose di cui egli si serve⁶⁶.

È di grande interesse, a questo punto, rilevare che nel frammento di Anassimandro (tramandatoci da Simplicio) – in cui notoriamente consiste la prima parola della filosofia – si afferma che l'accadimento degli enti è χατὰ τὸ χρεών ("secondo necessità").

Come intendere allora il concetto di "necessità" con cui la filosofia nasce?

Ma quando Anassimandro dice che le cose sono χατὰ τὸ χρεών, pensa ancora che la mano della necessità sia l'arte suprema che domina l'arte dei mortali e degli dèi o è possibile che τὸ χρεών volti le spalle al senso dell'*ars* e sia il presentimento del senso che è dato a χρή ("è necessità") nei versi 1-2 del frammento 6 di Parmenide? [...]: "è necessità dire e pensare che l'essente è; infatti l'essere è e il niente non è" (oppure: "infatti l'essente è essere e non è niente"). In questi versi χρή non compare con un senso autonomo rispetto a ciò di cui χρή viene affermato, ma è l'essere dell'essente – il suo esser essere e il suo non essere il niente – a costituire il senso di χρή [...] Ciò di cui χρή viene affermato allontana il senso di χρή da quello di ἡ χείρ e dell'*ars*⁶⁷.

Alla domanda si risponde allora portando in luce l'essenziale ambiguità di fondo, costituente l'atto stesso di nascita della filosofia in quanto tesa verso due direzioni contrastanti (la necessità/eternità e il diventar altro), in cui, *in nuce*, si cela il

⁶³ «Τὸ χρεών è, qui, la "necessità", nel senso di ciò di cui si ha bisogno" e che la mano può prendere e dare» (E. Severino, *Destino della necessità*, Prefazione, p. 14).

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 276-7.

⁶⁵ La μοῖρα in Omero (ad es. *Iliade*, VI, 486-489 e XXII, 304). Ove il termine, che significa "parte", nomina appunto ciò che costituisce, per ciascuno, la parte, cioè la porzione di vita, che si ha per "destino", in "sorte" (μείρομαι: avere in sorte).

⁶⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 278.

⁶⁷ *Ivi*.

senso più intimo dell'intera storia della filosofia successiva e, in quanto sua autocoscienza, dell'intera storia dell'Occidente (fattasi ormai planetaria).

Infatti, nel $\chi\alpha\tau\acute{\alpha}$ τὸ $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ anassimandro, cioè nel concetto essenzialmente *antinomico* di “mano della necessità”, si nascondono *tutti* gli esiti (concettuali ed esistenziali) che, necessariamente e per ordinata sequenza, ne scaturiranno. Se cioè la “mano” da una parte nomina l’“arte” in cui consiste il divenire (=il divenire come “arte” e cioè come diventar altro e far diventar altro: *poiesis*, *actio*, *potentia*)⁶⁸, dall'altra la “necessità” appartiene all'eterno divino, come tale immutabile, indistruttibile. Ove però se il primo lato, in quanto *produzione*, richiede, necessariamente, per un verso, l'uscire e il tornare nel nulla di ciò che via via è prodotto, per l'altro tale “nullità” implica, a sua volta necessariamente, il *nulla di legame* con la totalità dei prodotti – la loro non può essere cioè che una relazione *di fatto*. Ma un divenire supposto “necessario” (= “deterministico”) accade non “di fatto”, ma “di diritto”: come l'ente passato, per la sua “necessità”, è *ancora* essenzialmente reale (e perciò “eterno”), così l'ente futuro, per la stessa ragione, lo è *già* (dunque anch'esso “eterno”): il non più e il non ancora sarebbero in verità un eterno presente⁶⁹. Una smentita dell’“evidenza” (dell’“esperienza”), se *e poiché* questa vale come incominciare e cessare di essere. Si dovrà dunque smentire la smentita (che esplicitamente ammette quel che implicitamente nega). Il che significa “necessità” del passaggio dal “determinismo” all’“indeterminismo” (=contingenza): gli eventi che accadono sarebbero potuti non accadere e viceversa. Accadono (dal nulla) *senza perché*.

In guisa dunque che se dapprima il “cammino” (la “storia del mondo”) viene inteso *sub specie aeternitatis*, ove la “mano” soggiace alla “necessità/eternità” (*pur*

⁶⁸ «Nel *Sofista* (247 d-e), Platone dice che l’“ente” (τὸ ὄν) è sia “potenza di patire” (*dýnamis eis tò páthein*) cioè potenza perdente –, sia “potenza di agire” (*dýnamis eis tò poiein*). Il nulla è l’impotenza» (E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., p.43). Anche per Nietzsche anti-platonico (ma “solo” perché ne rovescia il sistema, condividendone la base) l'ente è forza: *perché è divenire*. Si rilevi che «il concetto di forza è più originario di quello di “causa” (messo in questione da Nietzsche [per il nesso necessario che suppone])» (E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 309).

⁶⁹ Così ancora per lo “spinoziano” Einstein: «Per noi, fisici credenti, la distinzione tra passato, presente futuro ha solo il significato di un’illusione, per quanto tenace» (*Corrispondenza con Michele Besso*, trad. it. a cura di G. Gembillo e M. F. Trimarchi, Guida, Napoli 1995, Lettera del marzo 1953). Attribuendo *in sede metafisica* la totalità dello spazio al *mos geometricus*, Spinoza sostiene, anticipando Einstein (trovandosi però in seguito, per intrinseca “necessità”, entrambi smentiti dall’“indeterminismo” di Heisenberg – anticipato in Hume), che “Dio non gioca a dadi”: «Tutto ciò che la mente concepisce sotto la guida della ragione, essa lo concepisce tutto sotto la medesima specie d’eternità o di necessità [...] Quindi, tanto se la sua idea sia quella di una cosa futura o passata, quanto sia quella di una cosa presente, la mente concepisce la cosa con la stessa necessità e ne ha la stessa certezza» (*Etica*, IV, Prop. LXII, Dimostrazione; trad. it. a cura di G. Durante, Bompiani, Milano 1984). (Ma un’“etica” non esisterebbe nemmeno se la “necessità” vigesse ad angolo giro: ed ecco allora che anche Spinoza – non diversamente dagli stoici, per i quali la necessità ha valore integrale, *tranne* per il consenso che liberamente, contraddicendone la totalizzazione proclamata, le possiamo dare o rifiutare – lascia un margine, magro che sia ma decisivo, al famigerato, e da lui così aspramente contrastato, “libero arbitrio”. In tal guisa allineandosi all’antropologia tradizionale e smentendo – in sede etico-politica – la sua stessa tesi secondo cui l’uomo *non* è in alcun modo un impero autonomo rispetto al Dio/Natura. Per una considerazione della filosofia di Spinoza come eminente Luogo di convegno delle più grandi contraddizioni della filosofia, cfr. F. Farotti, *L’eternità mancata. Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine, Milano 2018)

sempre mantenendo sintomaticamente uno spazio – che segretamente erode progressivamente l'altro, aspirando coerentemente all'Intero), in seguito apparirà sempre più chiaramente che è la “necessità”, rovesciandosi il nesso, a dover essere intesa come subordinata alla “mano” e anzi senza residui identica a questa: di necessario non vi è altro che la Mano e cioè il Diventar altro e da altro (nulla e da nulla); o nulla è necessario tranne la Contingenza stessa: nulla accade di necessità se non l'“accadere”: è necessario solo che qualcosa accada (*perché accade*) – all'infinito, stante l'eternità per lo meno del Divenire (altrimenti ammettendo che il nulla *in quanto nulla* sia forza produttiva). Necessità minima e cioè minima (ma insuperabile) sopravvivenza dell'*ex nihilo nihil*, teorema dedotto dal “principio di non contraddizione”, inteso non (più) in funzione dell'affermazione di un eterno *diverso* dal divenire (“Dio”), ma come esprime da un lato il ritmo stesso del divenire (sempre sperimentabile “da qualcosa a qualcos'altro”), dall'altro, si diceva, la necessità della sua eternità, a scongiurare che, assurdamente, il nulla sia essere in quanto potenza produttiva. (Il che significa che la “contingenza” – dunque il carattere contingente, che è dire “libero”, delle decisioni umane – non può attribuirsi affatto, all'interno del nichilismo, il carattere di *constatazione*; anche se così, *per inconscia fedeltà* all'essenza del divenire, ma scorrettamente, si crede che sia; essendo se mai richiesta un'*inferenza* a partire dalla “reale evidenza” – come tale, *al di qua* di “determinismo” e “contingenza” – in quanto uscire e tornare nel nulla).

Torniamo dunque ad Anassimandro, autentico Giano bifronte assiso sul Bivio da cui si dipartono le *due vie*: quella che, appena enunciata, si chiude su se stessa, giacché Parmenide dà sì voce per primo al destino della verità – il che significa: all'autentica necessità, al di là della follia dell'*ars* del diventar altro – nell'atto stesso in cui tuttavia riconosce – *lui per primo*, ma senza rendersene conto – il divenire manifesto come identificazione di essere e non essere (considerato bensì *illusorio ma anche, insieme, evidente*: è la contraddizione per cui il sentiero luminoso, come detto, si apre chiudendosi); e l'altra – il sentiero tenebroso –, che conduce sino ai nostri giorni e alla dominazione planetaria della Tecnica, coerenza ultima del *χρεών* anassimandreo, in quanto inteso *sub specie artis* (e cioè come “mano”) – stante appunto, come detto, che il senso di *χρή*, in quanto destino della necessità, *in* Parmenide, in tanto è posto, in quanto è negato: posto cioè in un contesto *malato* (sulla base almeno di quel che di lui ci resta). Che è dire: la stessa *χρή* in quanto essere che non è non essere, nonostante tutto (=nonostante per sé presa esprima per la prima volta il destino della verità), è intesa *sub specie artis* (nella misura in cui, *praeter intentiones*, ci convive: illusoria l'*ars*, e *tuttavia* ritenuta innegabilmente manifesta: il lupo, a parole cacciato, è così originariamente posto *accanto* alle pecore: la *cattiva* “esperienza” accanto al *lógos*).

Due passi straordinariamente illuminanti di E. Severino:

Il linguaggio della preistoria dell'Occidente non rende esplicito il senso dell'ente. Ma se questo linguaggio parla della flessione dell'arte del mortale, allora è necessità – la necessità del destino della verità – che in esso sia già presente, nascosto, il senso dell'essente

che viene testimoniato lungo la storia dell'Occidente, il senso cioè costituito dalla nientità dell'essente. Il bivio dal quale si diparte il sentiero dell'Occidente e il senso intentato dalla testimonianza del destino della verità, non è preceduto da un cammino innocente, ma dall'anticipazione inespressa della volontà esplicita dell'Occidente che l'ente sia niente. L'intero cammino del mortale è dunque il cammino di questa volontà, il cammino del nichilismo.

Lungo il cammino si forma un bivio, perché nel luogo dove diviene esplicita la volontà che l'ente sia niente – cioè dove essa diviene esplicita come quell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente [icastica immagine platonica del divenire – *Repubblica*, 479c –, inteso come un ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω, una "lotta fra i due", essere e nulla, che ha luogo nell'ente, perciò *diveniente*], che nello sguardo del destino della verità appare appunto come la stessa volontà che l'ente sia niente –, in quel luogo si rende visibile *anche*, per breve tempo, un bagliore che proviene da un cielo diverso da quello in cui è tracciato il cammino dell'*ars* e dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente. Il bagliore illumina per breve tempo un altro cielo e, in esso, un altro cammino lungo le costellazioni del Giorno. Il χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι di Parmenide ["è necessità dire e pensare che l'essente è"] parla di quel bagliore. Anche le parole di Anassimandro e di Eraclito, che ancora non rendono esplicito il senso dell'ἔδον, l'essente, riescono ad appartenere al mattino della sua breve giornata? È il mantenersi aperto di questa domanda [...] a costituire il senso dell'ambiguità e del carattere enigmatico dell'affermazione di Anassimandro che le cose accadono κατὰ τὸ χρεών, ossia κατὰ τὸ χρεὼν ἔδον ("secondo l'essente la necessità", "secondo ciò che è la necessità")⁷⁰.

In un passo della *Fisica* (203 b), Aristotele afferma che per Anassimandro l'ἀρχή (l'Uno, il Principio divino) «tutto avvolge e tutto governa», sì che τὸ χρεών è la stessa ἀρχή: «immortale» e «indistruttibile» (ἀθάνατον, ἀνώλεθρον).

Sul punto del Bivio, là dove nasce la Filosofia (da cui si aprono i due sentieri citati: quello immediatamente interrotto e quello che giunge sino a noi, in quanto esplicazione coerente del diventar nulla e da nulla, di cui Leopardi è la voce più alta e senza infingimenti), là il senso dell'Inflessibile si vendica per così dire dei successi del timbro della flessione, pur presente in χρεών e ἀρχή (in cui risuona l'eco di χεῖρ, la "mano": il far diventar altro), costituendosi non già come totalità, tuttavia come senz'altro dominante, preminente⁷¹. (Così per l'intera "storia della metafisica": dai Greci a Hegel e Marx: se e poiché c'è divenire, è necessità che ci sia l'eterno che, guidandolo e governandolo, lo sovrasta).

⁷⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 278-9.

⁷¹ Si rappresenti l'immagine dei due sentieri in questo modo: a partire da una lunga retta *tratteggiata* simboleggiante la pre-ontologia (il tempo del Mito), per altro intesa, secondo quanto già detto in nota 4, non come mera ripetizione, si giunga a un "luogo", in cui appunto, si dipartono due rette divergenti: l'una subito interrotta, l'altra, ben più lunga e non più tratteggiata (simboleggiante la cognizione ontologica del senso delle cose), a rappresentare la "storia del mondo" dai Greci alla civiltà della Tecnica. Con tutti i limiti dell'"immagine": giacché non di cammini rettilinei si tratta, ma di cerchi e anzi di spirali (per di più carichi di resipiscenze), in cui la partenza si ritrova alla fine identica e differente (il che non significa affatto esser senz'altro hegeliani, ma nemmeno voltar le spalle, nello stile dell'attuale e più cieco pragmatismo, allo straordinario modo di considerare la "storia" da parte di Hegel). Il prosiegua del testo chiarirà meglio ciò che qui è inevitabile lasciar in sospenso.

Il senso dell'inflessibile si impadronisce del timbro della flessione presente in *χρεών* e *ἀρχή* [...] Il senso dell'inflessibile si impadronisce, sul bivio, del timbro della flessione anche quando nel frammento 1 di Eraclito si dice che tutte le cose accadono *κατὰ τὸν λόγον* ("secondo il logos"), che pure è "sempiterno": *τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ'έόντος αἰεὶ*.

Ma che cosa significa nel linguaggio di Anassimandro e di Eraclito l'essere *τὸ χρεών* e l'essere *ὁ λόγος* e l'essere *κατὰ τὸ χρεών* e *κατὰ τὸν λόγον*? A queste domande incomincia a rispondere Parmenide. Anche Parmenide sta sul bivio, ma come il seminatore di entrambi i sentieri che si dipartono da esso. Semina il Sentiero del Giorno, ma semina anche il Sentiero della Notte. Lo semina, perché, per negarlo, lo evoca. L'Occidente cammina all'interno di questa evocazione. Per la prima volta nella storia del mortale, Parmenide conduce nel linguaggio il senso dell'essere e della sua opposizione al niente. E per la prima volta Parmenide si volge verso un percorso diverso dalla storia del mortale – il percorso dell'impossibilità che l'essere non sia. In questo rivolgersi verso il sentiero intentato evoca, per negarlo, l'opposto sentiero, il sentiero dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente, cioè testimonia ciò che non era mai stato testimoniato. La prima testimonianza del senso alienato dell'essere accade all'interno del pensiero che la vede come testimonianza alienata [...] L'alienazione precede *come non testimoniata* l'evocazione dell'alienazione. La precede come flessione pre-metafisica (pre-ontologica) dell'inflessibile. Parmenide, invece, evocando il proprio nemico, lo crede già esistente [...] L'evocatore del Sentiero della Notte (cioè della testimonianza dell'isolamento della terra) non avverte di esserne l'evocatore e crede che esso sia già incominciato. È in questo modo che, se Parmenide parla con Anassimandro ed Eraclito, è inevitabile che li veda come viandanti del Sentiero della Notte⁷².

Un cammino questo – preistorico e storico, mitologico e ontologico – che può forse essere compreso come un grande Circolo (di nuovo!), in cui, se da principio: 1) l'Inflessibile (la Barriera, il Sacro come *tremendum-fascinans*) si presenta come assolutamente tale: *totaliter Alter*, intoccabile, infrangibile, indomabile: *al di qua* di ogni *ars*; in seguito; 2) (sulla base dell'"auto-evidenza" proto-cartesiana – cfr. § 3 – del mortale come *volontà* e della Barriera stessa come "diventar altro") l'Inflessibile è confermato bensì come assoluto, ma in quanto assoluta *ars* (è la "novità", implicita in 1) e cioè come Fato, in cui, sia pur con estrema difficoltà, inizia a insinuarsi l'*ars* dei mortali e degli stessi dèi (cui è riconosciuto un certo spazio, si pensi ai poemi omerici); inflessibile è ora la *Mano* del Fato: l'Inflessibile, *negato in quanto assolutamente tale*, è dunque riconosciuto sì, ma ormai "sotto la specie della flessione": anzitutto propria, ma anche via via ottenuta con successo dai mortali, il cui linguaggio è lo specchio sonoro di tale *progressiva espansione* (§ 1, nota 4); ma ecco che allora: 3) in Parmenide si ricostituisce *ontologicamente* (ancorché in forma malata) al di là di ogni *ars* (ma sappiamo che questo è solo l'*intento* di Parmenide) e perciò come negazione *filosofica* dei successi costituiti dalla negazione *pratico-mitologica*.

D'altra parte, forse che (l'abbiamo detto sopra) l'inflessibile Barriera non si presenta *come tale* a partire da quella che non può non apparire al mortale come la prima flessione (auto-flessione) dell'Uno, che smembrandosi si fa mondo? Onde il

⁷² E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 529-30.

mortale, se pure ne è subito ucciso, ha il tempo di vedere e sperimentare il Tremendo che l'uccide, vivendosi non più come immediatamente identico ad esso e anzi come suo opposto. Donde allora tale opposizione, in cui e per cui l'uomo vive – anche se dapprima non più che per un istante –, se non dalla prima auto-flessione in cui il Mito riconosce l'originario squartamento del Dio? In questo senso bisognerà ritoccare quanto appena detto riconoscendo quel che vi è indicato come il primo momento come già appartenente al secondo (articolantesi allora in due progressive forme di negazione) e ponendo come autenticamente primo l'Uno-Tutto in quanto tale (non la “Barriera”, che appare come tale, in seguito all'originaria auto-scissione di quello): “Dio al di qua della creazione del mondo e dell'uomo”, come dirà l'anassimandro Hegel (i *molti* filosofi non essendo se non la filosofia – che è *una* – in quanto *vista dal di fuori*).

L'Uno-Tutto: donde ogni cosa deriva, uscendone (per poi ritornarvi).

Ecco Anassimandro:

Donde gli essenti hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità; infatti essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.

“Pagano giusto castigo”: cioè “rendono giustizia per la (loro) ingiustizia” (*didónai dikēn tēs adikías*). Ove, per Aristotele, il “dove”, in quanto Origine originante, è Ciò da cui tutti gli enti sono costituiti, l'Unità in quanto divina ἀρχή, l'“Infinito” (*ápeiron*), da cui le cose provengono e in cui ritornano. L'ἀρχή della totalità dell'essente non è a sua volta un certo essente, una differenza fra differenze, un finito tra finiti, ma l'identità suprema di tutte le differenze: nulla di finito, ἀπείρον, come tale ἀθάνατον, ἀνώλεθρον (senza morte, indistruttibile). (Restando da chiarire tuttavia il “contenuto” di tale, indispensabile notazione *formale*: infinito sì, ma di che si tratta? *Che cosa* è infinito? Risponde Eraclito: infinito è il πόλεμος, la tensione oppositiva in cui ogni cosa, non essendo la totalità del proprio altro, può essere ed apparire per quello che è: la legge “trascendentale” della sostanza “fuoco” di cui le cose son fatte: «fuoco eternamente vivo»: fr. 30).

Un'Infinità da cui le molteplici cose – e innanzitutto i contrari (cfr. Aristotele, *Fisica*, 187 e 20) – si separano. Dunque non di un'Unità *vuota* si tratta. «Nell'unità preesistono gli opposti [nichilisticamente Aristotele interpreta: *potenzialmente*], in cui l'uno si apre: proprio per questa preesistenza l'uno non è un'unità vuota ma già colma di tutto ciò che nel mondo si oppone. Questo è il pensiero di Anassimandro»⁷³. «Il frammento dice che il molteplice è contenuto originariamente nell'Uno»⁷⁴.

La giustizia di cui parla il frammento di Anassimandro corrisponde al sacrificio mitico; ed entrambi hanno il compito di saldare il Circolo della convivenza del divino e dell'umano. Il mito ritiene che il sacrificio che ricostituisce la Potenza iniziale sia l'offerta di un equivalente del Sacro; il frammento mostra che l'offerta adeguata è la morte di tutto ciò che

⁷³ E. Severino, *La parola di Anassimandro*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 406.

⁷⁴ E. Severino, *Dike*, cit., p. 30.

è nato, ossia la restituzione all'Inizio di tutto ciò che da esso si separa ["restituzione" che lungo la tradizione filosofica, permanendo, sarà intesa nei modi più differenti] [...] Dopo la tradizione filosofica viene celebrata nel nostro tempo la "morte di Dio", che non è dovuta allo spazio che l'uomo si prende per vivere, ma è il riconoscimento [sul fondamento del diventar nulla e da nulla, assunto come indubitabile] dell'impossibilità di ogni Dio e di ogni forma del Sacro (dove peraltro la "cosa", intesa come resistenza-diventar altro, è il tratto che accomuna il tempo del Sacro e il tempo della sua distruzione)⁷⁵.

5. DIKE COME CIRCOLO

Se, da un lato, il significato più scoperto e comunemente condiviso del frammento sta nel mostrare che *adikía* è la generazione che separa gli enti dall'Uno, in guisa che *díkē*, al contrario, è il rimanere in esso – onde *díkē* è ripristinata (*didónai dikēn tēs adikías*) attraverso la vicendevole distruzione e morte (*phthorá*) degli enti⁷⁶; dall'altro, non è certo altrettanto manifesto che *il modo* con cui si annuncia la filosofia confermi, riproponendolo in forma più profonda, il Circolo del mito; da un altro lato ancora, in forma anche più coperta, resta nel frammento nascosto *il motivo per cui* la separazione dall'Uno è *adikía*.

Ed è su questo tema che l'analisi di Severino insiste (sin dal saggio dell'82 incluso in *Essenza del nichilismo* – nota 68 –, per tornare sulla gran questione in *Dike*, particolarmente alle pp. 34-41):

È al significato *filosofico* della δίχη e dell'ἀδικία, che finalmente ci si deve sollevare. Che cosa significano queste parole, una volta che siano lasciate emergere nell'elemento speculativo che è loro proprio? Noi diciamo che in esse è nominata e suscitata la verità stessa. Ce lo prova il modo in cui queste parole risuonano in Eraclito e in Parmenide. Ce lo prova cioè

⁷⁵ E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., p. 56.

⁷⁶ Si badi: tale reciproco distruggersi e morire riguarda gli enti non già in quanto tali, bensì «in quanto separati, distrugge la loro separatezza. E tuttavia la distruzione vicendevole non distrugge un nulla, distrugge pur sempre qualcosa che è riuscito ad essere» (E. Severino, *Dike*, cit., p. 45) al di fuori dell'Uno. (Non diversamente, in sostanza, rispetto alla dialettica delle categorie nella Logica hegeliana: eterne bensì come tali, ma non eterne nella loro temporanea separatezza – che eternamente si crea e annienta). Vigente cioè sin dalle origini della filosofia (come rileva Aristotele), il teorema *ek mēdenōs mēdén* (*ex nihilo nihil*) stabilisce che all'inizio del divenire non c'è il puro nulla, ma "qualcosa", che in ultimo è l'Origine (l'Uno, l'ἀρχή). «Si che è in quanto gli enti stanno al di fuori della loro Origine che questo loro stare al di fuori è, nell'Origine, un ancor nulla, ossia il loro esser stati assolutamente nulla, e torna ad essere assolutamente un nulla quando essi si corrompono» (*ibid.*, p. 103). Si può anche dire che, uscendo e tornando nella divina ἀρχή, le cose «escono dal nulla della propria specificità e vi ritornano» (E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., p. 36); oppure che gli enti, generandosi, «è dall'Eterno (*ex hōn*) che escono ed è nell'Eterno (*eis taūta*) che ritornano [...] "perché" l'esistenza dell'Eterno, in cui è custodita l'essenza di ogni cosa, è *Dike*, la giustizia resa all'essere, mantenendolo sempre salvo dal niente, nonostante l'"ingiustizia" commessa dall'annientamento di ciò che nell'ente è dunque la non essenza, l'accidentale [...] La salvezza dell'essenza di ogni ente è il senso che l'eternità [perciò mancata: cfr. nota 64] presenta alle origini del *nichilismo* dell'Occidente [...] Ma, appunto, l'Occidente rende giustizia all'Essere, cioè all'essenza dell'ente: la realtà effettuale (la specificità e concretezza degli enti), il *sangue* dell'Essere cola nel niente. La salvezza dell'Essere è *esangue* [e, inevitabilmente, *deludente!*]» (E. Severino, *Il giogo*, cit., pp. 149-56).

il loro richiamarsi da vetta a vetta, in modo che l'eco ritorna, spingendo innanzi il timbro disvelato dell'originaria parola di Anassimandro⁷⁷.

Il frammento 80 di Eraclito afferma che *dikē* è *éris*, cioè lotta, contrasto, opposizione: guerra, *pólemos*. Sembrerebbe il rovesciamento di quel che sostiene Anassimandro, per il quale *éris* è, se mai,

adikía: la "guerra" che, nel divenire del mondo ("secondo l'ordine del tempo"), si fanno le varie determinazioni contrarie, per conquistare l'esiguo spazio sulla cima della ruota dell'esistenza (ciascuna buttando giù la precedente e venendo a sua volta scalzata dalla successiva).

Eraclito tuttavia – da "teologo": ben al di là del luogo comune che erroneamente gli attribuisce il "tutto scorre" – non afferma che il divenire del mondo sia il culmine dell'Armonia: ben migliore dell'"armonia manifesta" (*harmoníē phanérés*), in cui consiste il "divenire del mondo", è infatti l'"armonia nascosta" (*harmoníē aphanés*). In seno alla quale *éris*, lungi dall'esser assente, vi è invece assente secondo la modalità "mondana" dello scacciarsi vicendevole, ma presentissima come "opposizione", solo in relazione alla quale ciascun ente è quello che è, in quanto non è l'altro da sé. In questo senso originario e del tutto "pacifico", *éris* (o *pólemos*, "padre di tutte le cose": fr. 53; "il Dio", *ho theós*; fr. 67: l'Uno di Anassimandro) costituisce ciò che, «essendo "comune" (*xynós*) a tutti gli enti, è ciò senza di cui nessun ente potrebbe esser ente e quell'ente che esso è. Ogni ente è infatti un *opporsi* a tutto ciò che è altro da esso»⁷⁸.

⁷⁷ E. Severino, *La parola di Anassimandro*, in *Essenza...*, cit., p. 400.

⁷⁸ E. Severino, *Dike*, cit., p. 34. A questo punto si potrebbe però obiettare che nel divenire del mondo gli opposti, scacciandosi l'un l'altro, possono esistere *solo se l'altro non esiste*! E cioè esiste proprio in e per l'assenza della condizione per la quale ogni ente si dice che sia. E d'altra parte il "divenire", per Eraclito è *phanérés* (inevitabilmente manifesto). Si tratterebbe però – chiarisce Severino – di rendersi conto che, diversamente da Anassimandro, in Eraclito non compare il termine *adikía*: per lui il "divenire" non è ancora quella violenza separante in cui consiste invece *hýbris* (essa sì, non certo *éris*, va spenta, in quanto «più pericolosa di un incendio»: fr. 43). La "guerra", nella configurazione che assume nel divenire del mondo «è sì una forma di separazione, e tuttavia la separazione non è spinta fino in fondo, appunto perché, pur essendo il non essere dell'altro, i due opposti rimangono comunque "uno e lo stesso", cioè rimangono uniti» (*ibid.*, p. 36), perché uno dei due, diventando l'altro, è l'altro. La separazione tocca invece il fondo «quando essa diventa *hýbris*: il prevaricare di uno dei due contrari dove viene dissolto anche quel loro esser "uno e lo stesso" (fr. 88) [...]: il prevaricare dove l'altro [nella volontà smisurata del prevaricante] è totalmente dissolto» (*ivi*). Ciò che accade quando la "parte" si chiude in se stessa ergendosi a Totalità, sollevando la propria particolarità al rango di Legge del Tutto: «solo se si chiude in sé e non vede l'infinita potenza di Dike, la parte può essere disposta a volere totalmente l'affermazione di se stessa, e cioè a sfidare il Tutto e a osare fino in fondo» (E. Severino, *Il giogo*, cit., p. 134). Si rilevi infine che il genio di Eschilo vede che nulla tuttavia sfugge al dominio dell'Uno, sì che «anche l'accadimento di *hýbris* è governato con necessità da Dike (il "giogo della necessità" spinge al "mutamento empio della mente", in cui *hýbris* consiste: Eschilo, *Agamennone*, vv. 218-21), e dunque è al servizio di Dike; ma *hýbris* s'illude di porre Dike al proprio servizio» (*ibid.*, p. 135). Analogamente, nella differenza, Spinoza, per il quale «Le idee inadeguate e confuse [separanti, "violente"] seguono con la medesima necessità che le idee adeguate, ossia chiare e distinte» (*Etica*, cit., II, Prop. XXXVI, p. 185). E persino, a suo modo, san Paolo: «Ecco perché Dio manda ad essi [gli erranti, dunque i peccatori] una forza di errore, perché credano nella menzogna» (2Ts 2, 11).

«Eraclito dice che essi [i contrari] possono separarsi solo in quanto sono eternamente uniti in e da *dikē*: nella e dalla “giustizia” che vien resa all’essere delle cose mediante la necessità che essi siano»⁷⁹.

Ecco allora, per il riverbero di Eraclito su Anassimandro, che si può rispondere alla domanda che chiede *perché* la separazione sia *adikía*.

Richiesta e risposta costituiscono il significato *non* scoperto del frammento. La risposta è il senso che Eraclito conferisce a *hýbris*. Tale senso rifluisce su *adikía*, che lo presagisce, ma che col riflusso diventa capace di dire che essa è *adikía* perché in essa, che separa i contrari dalla loro unità originaria, non si rende agli enti *dikē*, non si rende quella “giustizia” che consiste nella necessità che essi siano, ossia consiste in quel loro essere che invece è garantito dalla loro unità⁸⁰.

Ove “la necessità che essi siano” (la necessità dell’essere loro, cioè) consiste nell’unità con il proprio opposto e cioè, *nello sguardo del destino* – ove nemmeno la “specificità” (o la *creduta* separatezza: l’errare) esce e torna nel nulla, giacché tutto è eterno –, della *totalità concreta* del proprio opposto. Anche se non è certo questo il pensiero esplicito di Anassimandro, di Eraclito e, per altro verso, di Parmenide – pur se proprio “questo” è ciò cui inconsciamente aspirano e da cui il loro pensiero, già immerso nella malattia ontologica, è sospinto⁸¹.

Perché, nello sguardo del destino, è necessario connettere l’“essere” di un qualsiasi essente con la “totalità concreta”? Perché se qualcosa sfuggisse a tale relazione originaria, allora l’ente (ogni ente) non ne potrebbe essere la negazione (=non potrebbe esser sé se, insieme, non fosse anche la negazione del suo altro – e di tutti

⁷⁹ E. Severino, *Dike*, cit., p. 36.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 37. Si consideri in merito, da un lato (sulla base di ciò che rimane dei primi pensatori greci), Parmenide: il primo a mettere in relazione esplicita generazione (γενέσθαι, fr. 7-8, v. 13) e distruzione (ὀλλυσθαι, v. 14) con il *niente*; sostenendo che *dikē* tien saldo l’essente, non consentendogli di sciogliere i legami con l’essere, generandosi e corrompendosi (vv. 13-15) – tuttavia lasciando fuori dal puro essere le differenze intese, in quanto non esser l’essere, come niente (vero che poi Platone, nel *Sofista*, le “salva”, ma abbandonandole una volta per tutte al tempo; ed ecco Aristotele: esse sono, ma *solo quando* sono); dall’altro, facendo un salto, Hegel e la sua “dialettica”, la più formidabile e senza pari “sistemazione” del Circolo anassimandreo: ebbene, se in Hegel «la separazione operata dall’intelletto è l’eco di *adikía*, e *dikē* anticipa l’Unità delle determinazioni opposte dalla quale l’intelletto le ha separate; e se nel reciproco annullamento delle determinazioni opposte, provocato dal lato astratto-negativo della contraddizione, risuona il *didónai tísín* [= dare castigo], allora nel *risultare* dell’“Unità di determinazioni diverse” si fa sentire l’intero *didónai autā dikēn kai tísín allēlois tēs adikías* [pagano reciprocamente il giusto castigo ed espiazione per la loro ingiustizia]» (*Ibid.*, p. 62; cfr. anche E. Severino, *Il giogo*, cit., V, 1). (Anche se è errato pretendere, come fa Hegel, di dedurre il divenire dall’*astratto* presunto iniziale, giacché è invece vero l’opposto: non l’astratto è il primo, essendo infatti questo la *conseguenza* dell’aver assunto tacitamente *come primo* – a titolo di fatto immediato – l’“evidenza” del divenire, che non potrebbe esistere se quello fosse già, originariamente, il *concreto*).

⁸¹ Si comprende dunque il decisivo rilievo di Severino, secondo cui «l’inizio del nichilismo è il *tentativo* di pensare ciò che appare nel destino della verità. Il tentativo è un *fallimento* sin dal suo primo passo. Ma è il tentativo di pensare l’implicazione tra l’esser sé dell’essente e l’eternità dell’essente – l’implicazione aurea. Il tentativo fallisce sin dal suo primo passo, perché procede partendo dalla fede e rimanendo nella fede che l’uscire dal nulla e il ritornarvi, da parte degli enti, appaia, cioè sia un’assoluta evidenza. L’evidenza della “pena” (*tísis*) consistente nell’annientamento delle cose» (*Dike*, cit., p. 95).

gli altri). Sì che sarebbe e, insieme, non sarebbe sé. L'impossibilità dell'esistenza del contraddittorio (=un ente che è e non è – sé) chiarisce che non può esservi allora eccezione alcuna. (Si aggiunga che rispetto, poniamo, a X – un certo essente qualsiasi –, è richiesta la presenza *concreta* – non cioè meramente “ideale” – del suo altro; altrimenti, e daccapo, non potendo esserne la negazione parimenti concreta, X sarebbe sé solo *in astratto* o solo parzialmente concreto, se appunto alcuni essenti fossero in relazione parziale ad esso, non *simpliciter*. E dunque, di nuovo, sé e, insieme, non sé).

Ma questo è l'*implicito dell'implicito* del pensiero di Anassimandro. Fermandoci al livello del primo implicito (di cui potrebbe prender coscienza, restando “Anassimandro”), è chiaro che il frammento sostiene che generazione e corruzione, nascita e morte, riguardano non l'ente in quanto ente, ma *in quanto separato*. È la separatezza (e/o la “specificità”, l'“individuazione” accidentale dell'essenza) che si produce e si distrugge, dunque che esce e torna nel nulla. O la produzione della separatezza/specificità è l'annientamento dell'unità originaria, così come l'annientamento della separatezza/specificità è la ricostituzione dell'unità originaria. Sì che, in questo orizzonte, “ridare l'essere” (*didónai dikēn*) è restituire la pace dell'Unità perduta. Ripristinata – dunque *non* come era in partenza, ma in quanto risultante dalla negazione della sua negazione. Ma qui, dopo Paolo, Plotino, Proclo, Agostino, Eckhart, Spinoza e gli stessi Fichte e Schelling, sarà Hegel a chiarire, nel modo più formidabile, come pensare il Circolo dell'essere⁸².

NOTA: Quando la “guerra” è la vera Pace (e il Paradiso cristiano)

Per Eraclito dunque (fr. 80) *dikē* è *éris*, contrasto, lotta, “guerra”: *pólemos*. E *pólemos* è «padre di tutte le cose» (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι: fr. 53).

Ove certamente Eraclito intende sostenere che *éris* e *pólemos* costituiscono la condizione insuperabile per la quale ogni ente è: ogni ente, infatti, è se stesso in quanto si oppone a tutto ciò che è altro da esso (e viceversa). E questo è infatti *dikē*: l'essere (se stesso) dell'ente in quanto ente.

⁸² Dicevamo: nello sguardo del destino, le “specificità” sono eterne quanto le “essenze”: distinte da esse, ma non mai separate (e perciò non separabili). Così l'essere (il puro, trascendentale, non esser un niente), è distinto da X (un ente qualsiasi), di cui è il suo essere. X infatti non significa “essere”, ma la distinzione non si risolve in separazione, ciò importando altrimenti che X, cioè un certo “ciò che”, dunque un non-nulla, sia nulla e dunque, reciprocamente, l'“essere” sia l'essere di nulla. Ove «il pensiero separante del nichilismo è follia estrema perché nel suo dire esplicito afferma che a uscire dal nulla e ritornarvi non sia il nulla, ma il ciò-che-è, ossia la *sintesi* della determinazione e del suo essere. E *tuttavia* il pensiero separante [...] afferma *anche*, a partire da Platone, che è la determinazione per se stessa [il ciò-che: *diverso* e non *opposto* all'essere] a essere, cioè pone la determinazione in quanto tale come un non-nulla, sì che anche per questo lato il nichilismo afferma (senza rendersene conto) che il positivo (il non-nulla) in cui la determinazione in quanto tale consiste [*héteron*, non *enantion*], essendo stato nulla e tornando ad esserlo, è nulla. Il passo innanzi di Platone rispetto a Parmenide consiste appunto nel mostrare che la determinazione diversa dall'essere è, *in quanto tale*, per se stessa diversa dal nulla assoluto» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, pp. 158-9. Cfr. anche, dello stesso autore, *Dispute sulla verità*, Rizzoli, Milano 2017, pp. 146-7).

E tuttavia i termini in questione (e i correlativi concetti) – *dikē, éris, pólemos* –, a partire da Eraclito, hanno un senso essenzialmente equivoco.

Altro infatti il modo in cui li pensa esplicitamente Eraclito (anticipando Platone, Aristotele e tutti gli altri al seguito), per il quale l'esser sé/non esser l'altro è inteso *insieme* al diventar altro (giacché uno dei due, diventando l'altro, è l'altro, e l'altro, di nuovo, diventa ed è quel primo: cfr. fr. 88); ciò che, detto in forma esplicitamente ontologica (Parmenide), suona: il niente diventa ente e l'ente diventa niente; *altro* cioè il *pólemos (éris dikē)* come lo pensa, sin dagli albori, il nichilismo (dunque implicitamente lo stesso Eraclito), onde il significato di “guerra” *va preso alla lettera*: nel divenire del mondo ogni ente, per diventar altro *invadendolo*, è necessario che *si strappi da sé*, violentandosi, uccidendosi. «Quindi c'è uno stato bellico iniziale, lo strapparsi, e uno stato bellico terminale, l'invasione dell'altro»⁸³. Sì che allora *pólemos (éris dikē)* vale come “naturale” *enticidio*: lo spettacolo originario: non che semplicemente abbiamo “dinanzi”, ma in cui siamo se mai, senza scampo, *immersi*. In guisa che vivere “secondo il *lógos*” – secondo la *natura* delle cose –, stante che il “padre”, cioè *pólemos*, è appunto lo stesso *lógos* («il dio»: *ho theós*: fr. 67), significherà assecondare, promuovere, favorire l'enticidio: farsi guerra alla lettera, con le parole, coi soldi, con le armi. Ma, in questa *festa* del diventar altro, l'“esser sé” – si chiederà – che fine è destinato a fare? Detto brutalmente: dinanzi alla cosiddetta “armonia manifesta”, giudicata assolutamente evidente, dunque innegabile, è “necessità” che esso si riduca all'estremo per non contraddirla e cioè si costituisca come l'esser sé dello stesso, permanente ed eterno, diventar altro (Leopardi, Nietzsche, Gentile).

Altro invece, *tutt'altro*, il *pólemos (éris, dikē)* liberato dall'isolamento nichilistico (in cui l'esser sé è concepito in sintesi col non esser sé – cioè col diventar altro). La “contesa” significando allora l'originario opporsi al proprio altro (altro ente, il niente) da parte di ogni ente nel suo esser sé – *cioè nel suo essere eterno*.

Ma allora il *pólemos* – ben oltre la Tempesta sognata – è la vera Pace (Amore, Bene).

Il cristianesimo ha pensato profondamente il senso della “pace”: «non come la dà il mondo» (Gv 14, 27), cioè nell'orizzonte del diventar nulla, ove, anche nel migliore dei casi, è guerra mascherata. Ha pensato la pace “in Dio”: già, in qualche modo (*in aenigmate*), qui sulla terra, poi, a chiusura del Circolo, *facie ad faciem*, in Paradiso, in cui l'inesauribile “esperienza” di Dio da parte di ogni beato non può strutturarsi come un divenire nel mondo, ma come un asintotico dilatarsi dell'“anima”, ove sopraggiunge l'inesauribile Gloria di Dio – ogni “spettacolo” oltrepassato restando conservato come tale. *Ma*: 1. Il Paradiso – la gloriosa resurrezione dei morti nell'infinito splendore della Verità –, nella sua sovrana eternità, non può venire “poi”, cioè “dopo” il tempo del mondo, dunque all'interno di un tempo più ampio; d'altra parte se, come la Gloria del destino, *non si tratta di una Beatitudine futura ancora in attesa di essere*, ma è già da sempre dispiegata, allora *tutto* è già da

⁸³ E. Severino, *Lezioni milanesi*, IV, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 67.

sempre compiuto (tutto è eterno) e la “storia del mondo” non può più esser intesa come un effettivo e reale “farsi”, così come la volontà dell’uomo, buona o cattiva che sia, dunque il correlativo concetto di “merito” (e di Giudizio finale) vanno *in toto* ricondotti a *contraddizioni dialettiche* (=al rovescio di Dio, eterno anch’esso come sua eterna negazione eternamente negata), analogamente al concetto di *creatio ex nihilo*; 2. D’altra parte il cristianesimo non intende rinunciare all’idea che il mondo, “prima” della creazione, era nulla (*creaturae sibi relictæ nihil sunt*, dice per tutti Tommaso), e, una volta creato, alla convinzione che innegabilmente esso appaia come un *vero* (far) diventar nulla e da nulla; non intende cioè rinunciare all’idea di “tempo” come misurazione *dell’evidente* uscire e tornare nel nulla – ciò che allora, per rigore e coerenza, necessariamente implica l’unico “Paradiso” possibile: quello del superuomo di Nietzsche. Cfr. § 7, nota 111 e cap. II: § 1, nota 3 e § 3, nota 27.

Una gigantesca contraddizione dunque, il Paradiso cristiano; ma anche, *insieme* – guai a perderlo di vista –, un formidabile (imparagonabile) presagio della vera Gloria della Gioia del destino, nella Notte dell’estrema follia.

(*Contraddizione e, insieme, presagio*, oltre quello cristiano, s’intende, lo è ogni altro “Paradiso” – religioso o filosofico, occidentale o orientale –, pensato in seno all’isolamento nichilistico. *E tuttavia*, senza possibile confronto, è alla beatitudine *cristianamente* intesa che va riconosciuta la massima “similarità”, nella non-verità, alla Gloria della terra che salva e libera del destino. Fermo restando che, nella loro metafisica configurazione correlativa, quale è il Circolo creduto, tale è il corrispondente “Paradiso” che, immancabile, in quanto trionfo della “verità” all’interno dell’isolamento nichilistico, incorona il cammino compiuto. Persino Leopardi – non solo gli illuministi, gli idealisti, i comunisti, i positivisti ecc. ecc. – ha il suo “Paradiso”: si tratta per lui, al termine della “fatica del concetto”, della Poesia – l’opera di genio: *la ginestra* –, il cui profumo si spande sul deserto della vita, riaccendendo un’ultima volta d’entusiasmo l’anima consapevole, nell’atto stesso che, “nulla al ver detraendo”, si fa testimone della nullità del Tutto. Cfr, cap. V, § 6, ultimi 5 capoversi).

6. CIRCOLO NICHILISTICO E “CIRCOLO” DEL DESTINO

In diverse occasioni, E. Severino ha mostrato – del tutto contro-intuitivamente rispetto alle consuete (e nichilistiche) abitudini concettuali comunemente condivise – che ben al di qua rispetto al Circolo ontologico-metafisico (o mitologico) della “realtà”, il diventar altro in quanto tale, dunque ogni forma di divenire (anche la più “semplice”), ha struttura *sincronicamente* circolare – e contraddittoria.

Per i saperi che si mostrano all’interno della follia estrema in cui consiste la terra isolata dal destino della verità [...], ogni cosa è infatti un diventare; e può diventare soltanto diventando *altro* (cioè identificandosi ad esso); ma può diventare altro soltanto se, *a sua volta* l’altro diventa la cosa che ad esso si è identificata. Dalla cosa al suo altro; dall’altro alla cosa. Questo, il circolo. Dove il primo semicerchio non precede il secondo, ma nell’atto stesso in cui si produce il primo si produce anche il secondo: sin dal primo momento del

processo in cui la cosa diventa altro, l'altro diventa la cosa. Se non la diventasse, rimarrebbe altro da essa ed essa non potrebbe diventare altro.

Per lo più, l'uomo si trova all'interno della terra isolata senza sapere da quale regione essa è isolata. Egli crede di "essere al mondo". [...]

A cominciare dal mito, nella storia dell'uomo i due semicerchi del diventar altro – che in verità (cioè in quanto visti dal destino della verità) sono sincronici – si presentano in una successione [...]

Ma in verità i due semicerchi del diventar altro sono sincronici [...] Dio diventa mondo (o [cristianamente] Dio-col-mondo); il mondo diventa Dio [...]

Nella terra isolata dal destino la sincronia dei due semicerchi che costituiscono il circolo del diventar altro *deve* essere intesa come diacronia. Il giorno diventa notte. Ma la sincronia che in verità (cioè nello sguardo del destino) compete al diventar altro richiede che il diventar notte da parte del giorno sia il diventar giorno da parte della notte. Che questo accada non appare tuttavia nemmeno all'interno dell'isolamento della terra [ciò perché è il *diventar altro* – che in quanto tale proprio questo richiederebbe! – che non accade]. Il succedersi del giorno e della notte viene interpretato come un diventar altro, ma si deve isolare e nascondere ciò che è implicato con necessità dal significato del diventar altro, ossia la sincronia dei due semicerchi: la si deve isolare da ciò che si ritiene evidente e che la smentisce, ossia dalla circostanza che, col farsi notte, la notte non si fa giorno. Isolandosi dal destino e affermando il diventar altro, la terra si isola anche da ciò che il diventar altro implica con necessità⁸⁴.

E cioè che tanto nell'altro c'è il primo quanto nel primo l'altro: se infatti la cenere restasse "pura cenere" e nient'altro (e cioè non "aperta" ad esser invasa dall'altro), la legna non potrebbe diventar cenere, ove questa, come risultato del diventar cenere da parte della legna, non è "pura" cenere, ma l'esser cenere *da parte della legna*. Che dunque deve restar sé (altrimenti non sarebbe essa a diventar altro) nel suo stesso esser l'altro. E perciò, sé e non sé. Così se X diventa nulla, è necessità che il nulla lo contenga (non già, alla Hegel, "idealmente", stante che non è l'"idea" di X ad esser diventato nulla, ma X in carne ed ossa!): l'esser diventato nulla da parte di X è il permanere di X nel suo stesso nulla. Se l'uno diventa (*identico* al) l'altro ci devono essere *entrambi*, "pesando" egualmente. Onde, come X è X nel suo esser niente e dunque nel suo non esser X, così il nulla è nulla nel suo esser X e dunque nel suo esser qualcosa⁸⁵.

Il che significa che la fede nel diventar altro non solo identifica i non identici (ciò che diventa altro e il suo altro: la legna e la cenere; X e il nulla), ma anche «identifica il diventar altro con l'opposto del diventar altro, giacché credendo che

⁸⁴ E. Severino, *Dike*, cit. pp. 22-6.

⁸⁵ Cfr. E. Severino, *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010, IV, 2. «Se, *nel* diventar Y da parte di X, Y non diventasse a sua volta X, Y resterebbe un Y che respinge X e resta altro da X o diventa un non-X – un Y che comunque impedisce a X di diventare Y – e X non potrebbe diventare altro. Ma, se si tien fermo che X diventa Y, ciò significa che il diventar altro è diventare ciò che si è già, e non altro [il risultato è lo stesso cominciamento, l'*ad quem* lo stesso *a quo*: Y diventa X]: significa che il diventar altro non è diventar altro [=diventar Y da parte di X è diventar X da parte di Y]. E questa configurazione della contraddittorietà del diventar altro è appunto una fondazione ulteriore della necessità dell'eternità di ogni essente» (E. Severino, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 239).

qualcosa divenga altro da sé, si crede che questo altro divenga questo qualcosa, e il contenuto di questo secondo è l'opposto del contenuto del primo credere». Sì che «ogni produrre è il retrocedere dal prodotto al produttore; ogni andare in avanti è andare all'indietro»⁸⁶.

D'altra parte, chiediamoci: *perché mai* la "Verità" – per la terra isolata (suscitando il problema di cosa vi corrisponde nella terra non isolata) – dovrebbe avere per forza carattere "circolare"? E cioè, con la massima consapevolezza hegeliana, *dialettico*? Se non perché, *da un lato* – non potendo esser *immediatamente* sé, secondo lo stilema trascendentistico (platonico-aristotelico-cristiano e, nonostante tutto, ancora spinoziano), giacché in tal guisa, in quanto "primato dell'atto", renderebbe altrettanto immediatamente apparente e inesistente l'"evidente", dunque innegabile, (far) diventar altro in cui il "mondo" consiste –, è necessità che essa stessa "divenga" e perciò, non potendo diventar altro, divenga sé e cioè quell'"altro" *sui generis* che è se stessa in quanto concretamente e consapevolmente sé; *dall'altro*, intimamente legato al primo, è necessità che la "verità" non abbia valore *indipendentemente* dalla sua negazione (=dalla totalità delle sue negazioni) – prestando dunque astrattamente il fianco ad esser prima o poi negata –, dunque in quanto ne sia, in concreto, negazione (=negazione della negazione); e perciò, a partire dalla sua originaria astrattezza ("primato della potenza"), nel suo diventar concretamente sé: negazione della totalità delle sue negazioni – relative, interne *dialettiche*, dunque auto-negazioni (in caso contrario sarebbero esse la verità) – *come risultato*. «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 solo ciò che è in verità; e proprio in questo consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso»⁸⁷.

Ci si può fermare a Hegel? Certo che no! Forse che dopo hegelismo e marxismo (che è una forma di hegelismo) la "morte della verità" va intesa, secondo lo scetticismo più ingenuo, *simpliciter*? Daccapo: certo che no! Ma l'intrascendibilità della "verità", nell'isolamento, è la stessa intrascendibilità del "diventar vero del vero", dunque del Circolo (e del correlativo Paradiso), che perciò, necessariamente (*volens/nolens*), si ripresenta sempre e comunque: da Nietzsche sino a Gentile e alla stessa Tecnica (ancora così cieca rispetto al proprio inevitabile retroscena metafisico – che è il suo stesso *dove*). La cui permanente Forma (del Circolo), *si alleggerisce* vieppiù di contenuti indebiti, in quanto eterogenei – perciò contraddittori – rispetto allo stesso diventar altro. Il che significa che in ultimo la "necessità" del Circolo *deve* costituirsi come la necessità *della stessa contingenza*. Contraddizione? Certo che sì – ma la radice di ogni contraddizione non è forse il "divenire" come

⁸⁶ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 385 e 384.

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I, trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, Prefazione, p. 15. In merito al Risultato, in quanto esplicitazione o attuazione dell'Inizio, si considerino le riflessioni di nota 146.

diventar altro e da altro (il cui esito teorico/pratico più coerente ne è l'inevitabile ed esplicito, ancorché indiretto, rispecchiamento)?

Nello sguardo del destino, l'intero contenuto della terra isolata è fede e sogno (incubo), dunque non-verità; ma è decisiva l'acquisizione (appartenente a *La morte e la terra*) che tale fede e non-verità, in quanto tali, «non sono semplice alterità e separatezza dalla verità: appunto perché ad esse corrisponde ciò che nella pura terra [la terra della verità, quale appare nell'esplicita luce destino – inconscio della coscienza isolata] è il più simile ad esse. La verità lascia le proprie tracce nella non-verità»⁸⁸.

Donde la necessità di domandare: che ne è del “Circolo” in seno al destino? Cosa corrisponde nello sguardo del destino alle varie forme di Circolo (e di Paradiso) in cui, filosoficamente, la terra isolata si dispiega? (Giacché, s'è appena detto, non essendo *toto genere* altro dalla verità, la non-verità è il modo in cui quella stessa si mostra nell'interpretare isolante).

Anzitutto va chiarito che, nello sguardo del destino, c'è un Inizio del “divenire” (è cioè necessità che ci sia), ma non c'è una fine (è necessità che non ci sia). C'è un inizio perché – qui detto in breve – se il passato fosse infinito (se la terra fosse da sempre sopraggiunta), non ci potrebbe essere il presente, lo stato attuale del suo apparire. Ciò significa che è necessario affermare che la terra compia «un primo passo, che dunque è preceduto dal non apparire della terra, ossia è preceduto dalla pura sintassi del destino della verità»⁸⁹. Sia cioè preceduto dal “silenzio” (i “suoni” incominciano a sopraggiungere col sopraggiungere della “terra”) costituito dalla pura forma in quanto struttura originaria della verità: lo “sfondo” del “cerchio” (di ogni “cerchio” – di ogni “uomo”) del destino. In questo senso va detto che «la struttura originaria del destino è l'astratto originario»⁹⁰; l'iniziale configurazione, consistente nella Verità, tanto incontrovertibile, quanto ancora “vuota” degli infiniti contenuti cui è necessariamente destinata. Una colossale contraddizione dunque, per tale assenza, che tuttavia non consiste in una contraddizione “normale” (o della non verità), il cui oltrepassamento consiste nella sua negazione *simpliciter*, ma, vieppiù confermandola per intensificazione progressiva, nella negazione della sua originaria *astrattezza* (dunque nel suo farsi sempre più concreta): contraddizione della verità. (Che, a partire dalla *Struttura originaria*, Severino chiama “contraddizione C”)⁹¹.

⁸⁸ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 540-1. «Il destino e la terra isolata cantano, con le stesse note, gli opposti canti della verità e dell'errore. Nel canto dell'errore affiora, ma rovesciato, il canto della verità» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 374)

⁸⁹ E. Severino, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 489

⁹⁰ E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 88.

⁹¹ Indicando cioè con *S* la struttura originaria della verità, «la contraddizione C consiste dunque nel porre *S* formalmente, e nel non porlo concretamente; o nel porre *S* in modo tale che non resta posta la concreta valenza semantica, o la concreta significanza di ciò che si pone» (*La struttura originaria* [1958], Adelphi, Milano 1981, p. 348).

E dunque: prima del sopraggiungere della terra lo sfondo è la configurazione iniziale della contraddizione C, l'orizzonte della Non-Follia, in cui tuttavia non appare, nella sua concretezza né la totalità della Follia, cioè della terra isolata, né, tanto meno, il suo oltrepassamento e il Tutto infinito dell'essente. Perciò tale sfondo, si diceva, oltre a costituire l'Inizio è anche la forma estrema della contraddizione C. Questa stessa, in quanto Inizio,

La fine, invece, s'è detto, è impossibile – onde il “cammino” consistente nel sopraggiungere degli eterni va inteso come un infinito, mai compiuto dispiego (all'interno dell'Apparire infinito, concreto e inesauribile del Tutto: cfr. nota 87).

Perché (anche qui detto in breve) se da un lato *La Gloria* (cit. cap. III) indica la necessità che il cammino della terra non si arresti mai dinanzi ad alcuna configurazione (della terra isolata e della stessa gloriosa terra che salva dalla Follia, dunque dal dolore e dalla morte), *perché* un “oltrepassante inoltrepassabile” sarebbe una contraddizione: *sia* in quanto sarebbe un nesso necessario che *incomincia* (a legarsi allo sfondo – ma se inoltrepassabile allora sarebbe necessario, dunque non potrebbe “incominciare”), *sia* in quanto (lo si mostra in *Testimoniando il destino*, cit., cap. VIII, ad esplicitazione di *Storia, Gioia*, cit., Parte prima, capp. I-IV) qualsiasi sopraggiungente – essendo, come tale, un *finito* (l'apparire Infinito, tutto includendo, non può sopraggiungere come se fosse “parte” e poiché solo la parte sopraggiunge, non può sopraggiungere *simpliciter*), pertanto *una forma della contraddizione C* (come ogni essente finito) –, se fosse inoltrepassabile, si troverebbe ad essere un impossibile essente contraddittorio, in quanto, *insieme*, verità (in quanto inoltrepassabile) ed errore (in quanto contraddizione). In tal guisa mostrando i due aspetti della medesima contraddizione (se il “cammino” si arrestasse), facendo leva da un lato (quello de *La gloria* e anche di *Oltrepassare*) sul carattere *sopraggiungente* del finito, come tale necessariamente oltrepassabile (=non può appartenere necessariamente allo sfondo ciò che, sopraggiungendo, *incomincia* ad apparire); dall'altro (quello di *Testimoniando il destino*, ma già, implicitamente, di *Storia, Gioia*), facendo leva sul carattere necessariamente *finito* del sopraggiungente (anche all'interno della storia della terra che salva e della Gloria dell'essente, l'Infinito non sopraggiungendo se non in forma, concreta e non alienata che sia, *comunque finita*)⁹².

⁹² Se ne deduce perciò la necessità dell'esistenza – dunque dell'esistenza eterna – dell'oltrepassamento della totalità della contraddizione e cioè dell'Apparire infinito e concreto della totalità degli essenti. Come tale necessariamente esigita dal destino dell'essere, che è davvero e compiutamente sé, solo nella propria *interezza* (“al di là” del suo stesso “divenire”). Altrimenti il suo “esser sé” si risolverebbe in un esser altro e perciò, sé e non sé. Scrive E. Severino (*La Gloria*, cit. pp. 81-2): «Se cioè l'essente *non potesse* apparire che nella contraddizione dell'apparire finito del Tutto, questo apparire *sarebbe e non sarebbe* l'incontrovertibile (il destino incontrovertibile della verità). *Non sarebbe l'incontrovertibile* (il destino), perché sarebbe una contraddizione non oltrepassata [...] *Sarebbe l'incontrovertibile*, perché *se fosse contraddittorio* [...] che l'essente non appaia che nella contraddizione del cerchio finito dell'apparire del Tutto, l'apparire di questa contraddizione sarebbe l'incontrovertibile [...] Ma è contraddittorio che il cerchio dell'apparire del destino sia e non sia, *sub eodem*, l'incontrovertibile [...] Dunque è necessario che l'essente appaia *anche* in un apparire che è *l'apparire in-finito e concreto* del Tutto». (Questione del resto già chiarita in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 175).

Chiarito tutto ciò, tornando al tema del “Circolo” (e del correlativo Paradiso) in relazione al destino della verità (come quello che di “più simile” corrisponde al Circolo della metafisica del diventar altro), va ora aggiunto che la necessità dell’“accadere” degli eventi (non solo del loro essere, sì anche, insieme, del loro apparire: la “contingenza” appartenendo in quanto tale all’isolamento e all’errore: cfr. *Destino della necessità*, cit., capp. I-IV) importa la destinazione dello sfondo che precede la terra all’isolamento e alla Follia.

Ecco – potremmo dire con molta cautela – il primo, *finito* “semicerchio” (*exitus*): accogliendo l’eternità sopraggiungente delle prime forme di isolamento, il destino accoglie le prime, acerbe (“mitologiche”) forme della propria negazione. E poi, a seguire, quelle mature, cioè *ontologiche* (rispetto alle quali la formidabile *ambivalenza* di Parmenide segna un discrimine abissale: v. Postilla finale, nota 160). Si vuol dire allora così che il destino della verità implica come tale la non verità?

Ma questa conclusione è impropria. 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. Pertanto, se la verità dello sfondo che 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 verità⁹³.

Ed ecco allora, con altrettanta cautela, anche l’indicazione di ciò che corrisponde all’inizio del secondo “semicerchio” (*reditus*) del destino, in quanto *infinito* “cammino” della Verità *all’interno del suo esser già-da-sempre-compiuta* (ciò rispetto a cui la *testimonianza del destino* è il prologo: *inizio di tale inizio* – là dove, il Circolo, *formalmente* si chiude). Giacché è chiaro che il “percorrere” tale infinito sentiero (l’intero “circolo”: dalla pura Alba senza voce dell’Inizio alla Notte, *finita* ed esistente come errare, ma inesistente come errore; al Giorno, come tale *infinito*) nulla ha a che vedere con l’*agire* e il *fare*; non è qualcosa che *si produce* (da Anassimandro a Hegel, Marx, Nietzsche, Gentile, Heidegger) – anche se il tratto finito di tale cammino appare insieme alla convinzione che proprio questo accada⁹⁴.

⁹³ E. Severino, *La Gloria*, pp. 506-7. “Oltrepassamento” che va inteso sia e innanzitutto come oltrepassamento eternamente compiuto della totalità della contraddizione – della non verità e, comunque, di ogni finito – in quanto non sopraggiungente Apparire infinito e concreto del Tutto (v. nota 87), sia, *all’interno di Questo*, come infinito cammino, in cui consiste l’apparire finito (ma dilatantesi all’infinito) della Gloria della terra o storia della Gloria della Gioia.

⁹⁴ «Sulla terra l’uomo percorre una strada [che, s’è visto, ha struttura *circolare*]. L’ha imboccata perché è l’unica che gli si apre, oppure perché egli l’ha scelta e la sceglie tra le molte che potrebbe egualmente percorrere? Da lungo tempo, a queste grandi domande si risponde sia nell’uno sia nell’altro modo. L’uomo è libero. Così pensano, ad esempio, il buddhismo, il cristianesimo, la cultura

La Gloria [in quanto cammino infinito, il cui *incipit* consiste nell'oltrepassamento definitivo della terra isolata] non è una beatitudine futura che ancora attenda di essere [né lo è la "disperazione" della totalità compiuta della terra isolata, completamento del primo "semicerchio"]: 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)⁹⁵ 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 infinito⁹⁶.

Il "Circolo" del destino, corrispondente al Circolo nichilistico, può forse esser inteso, secondo un'immagine comunque inadeguata (doppiamente metaforica), come una sorta di *infinita spirale* (il cui carattere di infinito dispiego non nichilistico e "asintotico" appare all'interno dell'infinito non sopraggiungente Tutto concreto). Lo intuisce nell'alienazione del diventar altro, con formidabile profondità, Hegel: la Meta è e non è la Partenza: lo Spirito assoluto non è l'Idea medesima, se non in quanto Idea dell'Idea. (*Trovandosi in tal guisa a sostenere che, per costituirsi, l'eterna verità si avvale della storia e cioè del non-eterno*. Né la Meta, in Hegel, chiude la storia *simpliciter*, sì anzi "solo" la storia della verità o "categoriale", entro la compiutezza della quale, all'infinito, vivranno i popoli: trascrizione secolaristico-immanentistica – poi anche marxiana – del Paradiso cristiano). Ma che *abisso* lo distanzia (non "separa") dal "Circolo" del destino degli eterni! Giacché, anche alla profondità certo strabiliante di Hegel, quando c'è l'Inizio, la Fine c'è sì ma, con Aristotele, solo "in potenza", dunque in atto è un ancor *nulla* e quando c'è (=si rea-

contemporanea. L'uomo è sottoposto a un destino ineluttabile. Questo, il pensiero di Makhali Gosala (il rivale che Buddha più ha combattuto), dello stoicismo, di Spinoza. Eppure c'è una domanda ancora più radicale – anche se le si voltano sempre le spalle, tanto sembra scontata la risposta. Libero o soggetto al destino, sulla terra l'uomo percorre una strada. *Ma che cos'è "la strada"*? La risposta di tutta la nostra cultura è concorde. L'uomo percorre una strada, nel senso che la sua esistenza viene via via *prodotta*. Il produttore può essere l'uomo stesso, o dio, o il destino, o l'uomo e dio insieme: in ogni caso la strada è produzione, generazione, creazione della vita e della storia dell'uomo. Percorrendo la sua strada, l'uomo può essere libero o sottoposto al destino: ma *in entrambi i casi* il percorso è un processo dove le cose e gli eventi che costituiscono la vita umana vengono prodotti, *fatti esistere*. Al di sotto dell'opposizione apparente, una profonda solidarietà unisce i sostenitori e i negatori della libertà, Gesù e Spinoza, Buddha e gli stoici» (E. Severino, *La strada*, Rizzoli, Milano 1983, pp. 136-7).

⁹⁵ Già più volte abbiamo fatto riferimento alla pluralità e anzi, come in questo passo, all'*infinità* dei cerchi del destino (cioè degli "uomini"): per la necessità di tale contenuto (laddove l'esistenza del "prossimo" non è affatto un contenuto manifesto nell'esperienza, come in genere si ritiene: così anche Kant, Gentile e Heidegger, ad esempio), si veda *La Gloria*, cap. V. Cfr. *infra*, cap. II, § 6, nota 69.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 155. Si consideri in merito questo passo, in cui la totalità del dolore, in quanto oltrepassato all'infinito, è necessario che sia, insieme, totalmente conservato (affinché la sua negazione/oltrepassamento siano compiutamente *concreti*: in ciò correggendo Isaia e l'Apocalisse: «non vi sarà più morte né lutto e grida e dolore. Sì, le cose di prima sono passate [=annientate]»: Ap 21, 4): «...anche la sopportazione del dolore universale, da parte di ogni cerchio del destino, è un eterno che da sempre e eternamente appartiene alla totalità degli essenti che appare nell'apparire infinito, e che quindi nel "venerdi 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., p. 169).

lizza, si crea, si produce) la Fine, l'Inizio è sì conservato, ma: 1. La totalità dell'"accidentale" si è annientata; 2. L'annientamento ha coinvolto anche le categorie: se non in quanto tali, certamente in quanto fra loro separate. In questo senso, e cor-relativamente, quando c'è la Fine, l'Inizio, e anzi l'intero percorso, è ormai *nulla*. Un «trionfo bacchico»⁹⁷ – un "Paradiso" –, in cui l'ebbrezza della vittoria si paga al prezzo, invero esorbitante, della strage di miliardi di determinazioni – riconosciute bensì "essenti", eppure intese infine come "non essenti" (quando qualcosa si annienta, non c'è solo il niente, ma il niente-dell'ente, che perciò è insieme non niente e niente: "quando non è" non è infatti il niente che non è, ma l'ente, che dunque è ente, ma anche niente). (*Anche l'Inizio cristiano implica l'esistenza della Fine – Apocalisse, vita eterna in Paradiso – in forma potenziale? Si deve rispondere certamente di no! Ma così emerge in pieno l'estrema prossimità "ideale" al Destino – che tuttavia l'imprescindibile ammissione, per lo stesso cristianesimo, dell'"evidente" diventar altro – creazione divina, volontà umana, divenire naturale – trattiene in un'irrecuperabile lontananza. Cfr. § 5, NOTA parte finale e § 7, nota 111; cap. II, §1, nota 3 e § 3, nota 27*).

Donde l'esigenza di un autentico rivoluzionamento della dialettica hegeliana, sia ovviamente e innanzitutto come *teoria del divenire* (intesa, com'è infatti, nel segno nichilistico del *diventar altro* – assurdamente assunto come la via e il mezzo dell'esser sé risultante); sia, e per conseguenza, come *teoria del significato* (onde la determinazione, isolata dal contesto cui appartiene, è significante come altro da sé).

I vari tratti del necessario rivolgimento sono indicati da Severino nell'Introduzione del 1979 alla nuova edizione della *Struttura originaria* (op. cit.).

Premesso che la struttura originaria (il destino) è il predicato di ogni ente e che perciò nulla può essere ed apparire senza di essa, segue di necessità che il concetto astratto dell'astratto (il concetto cioè di una parte: sia *A*, che come tale non è errore, errore è concepirla astrattamente: errare) implica necessariamente l'apparire di quella stessa determinazione *A* (=l'astratto) in originaria connessione con il destino: implica l'apparire della verità (o strutturarsi dell'originario). La contraddizione cioè si costituisce solo in quanto la struttura originaria (cui *A* è originariamente legato) appare. La contraddizione: *A* (che appare in verità) è inteso come non-*A*: in tal guisa trovandosi a predicare non-*A* di *A* (*A*=non-*A*). Un'identificazione che è possibile solo se *entrambi* i termini identificati appaiono: *A* nella luce della verità (inconscia rispetto all'errante) e non-*A* nello sguardo cosciente dell'errante (che si contraddice non sapendo di contraddirsi). «Nella contraddizione qualcosa è posto come altro da ciò che esso è; appare come qualcosa e insieme come negazione del qualcosa»⁹⁸. Isolando l'astratto che concretamente appare, dunque concependo astrattamente l'astratto *assunto al tempo stesso come se fosse il*

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Prefazione, p. 38.

⁹⁸ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 525. «L'isolamento della terra si fonda sulla terra non isolata; soltanto in quanto quest'ultima appare può apparire la terra isolata» (*ibid.*, p. 184).

concreto (=concependo astrattamente tale astrazione dell'astratto), ecco che non si sta concependo concretamente (in verità) tale concetto astratto dell'astratto (non si va teorizzando in verità che cos'è l'errore, assunto perciò come concetto *concreto* del concetto astratto dell'astratto), ma astrattamente: concetto astratto del concetto astratto dell'astratto. O l'astratto *A* – che appare in originaria e concreta connessione con il destino –, astrattamente (isolatamente, separatamente) inteso, è così ulteriormente concepito astrattamente, dunque come identico a ciò che in verità non è ($A = \text{non-}A$): concetto astratto del concetto astratto dell'astratto (lad-dove il concetto *concreto* del concetto astratto dell'astratto *sa* di aver fra le mani un non-*A* e lo pone come identico a sé: $\text{non-}A = \text{non-}A$ e come altro da *A*: $\text{non-}A \neq A$; a sua volta l'errante *non intende* identificare gli opposti, e invece è proprio questo ciò che accade quando dice: “non-*A*”, poiché, in verità, lo sta riferendo ad *A*, trattando dunque *A*, che appare in verità, come *altro da sé*: $A = \text{non-}A$). Ode la contraddizione non si costituisce come un “secondo” momento rispetto all'inizio di un certo divenire (Hegel), bensì immediatamente, all'atto stesso del concetto astratto del concetto astratto dell'astratto (entro il quale appare, non rilevato, il destino, dunque *ciò che* – in quanto *A* – quello si trova a contraddire, ponendo non-*A* nell'atto stesso in cui si costituisce).

Innanzitutto, dunque, «il metodo [hegeliano] deve essere capovolto [ma Marx non c'entra nulla], cioè la connessione necessaria tra le determinazioni non deve essere un risultato, ma l'originario. Solo così l'isolamento della determinazione può essere il fondamento del costituirsi della contraddizione dialettica e tale contraddizione riesce a liberarsi dal carattere di presupposto che invece essa possiede nel testo hegeliano [nel suo alludere a una situazione di partenza – l'unità degli opposti tacitamente presupposta –, su cui opererebbe l'intelletto astratto]»⁹⁹.

Già s'è poi detto che la contraddizione si costituisce immediatamente (=nell'atto stesso di concepire inconsapevolmente il concreto, che pur appare, in forma astratta), non come secondo momento del diventar altro. In guisa che i termini della contraddizione non sono l'astratto isolato e il suo altro (tesi e antitesi), «ma l'astratto, come determinazione (*A*) *concretamente* distinta, cioè l'astratto come contenuto del concetto concreto dell'astratto e l'astratto astrattamente concepito come isolato dal concreto originario (e che quindi è un non-*A*). I termini della contraddizione dialettica non sono dunque, come nel metodo hegeliano, i contrari, ma i contraddittori *A* e non-*A*»¹⁰⁰.

E dunque, in generale e ribadendo:

se, da un lato, il termine *A* (l'astratto che è *A*) può apparire nella contraddizione che costituisce il concetto astratto dell'astratto, solo in quanto *A* è contenuto del concetto concreto di *A*, dall'altro lato, non-*A* può apparire nella contraddizione solo se *A* non viene semplicemente isolato (cioè solo se non viene soltanto concepito astrattamente [giacché potrebbe esserlo anche in verità: concetto *concreto* del concetto astratto dell'astratto]), ma solo se si

⁹⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, Introduzione, cit. p. 56.

¹⁰⁰ *Ivi*.

concepisce astrattamente l'isolamento di A (cioè solo se la separazione di A dal concreto è concetto astratto del concetto astratto di A)¹⁰¹.

Tornando allora al “Circolo” del destino, esso andrà complessivamente inteso come un “movimento” (non poetico) che – all'interno dell'Apparire infinito della totalità infinita dell'ente – conduce dalla pura Alba silenziosa e priva di eventi della persintassi o struttura originaria del destino (onde tutti gli infiniti cerchi sono ancora vuoti di terra) al sopraggiungere della terra isolata della volontà, del dolore e della morte (e del linguaggio, in quanto è un modo della volontà), che è dire all'apparire degli astri eterni del sentiero della Notte – a partire da una *vox clamantis in deserto*, prima evocatrice inconsapevole del deserto medesimo (Parmenide: cfr. Postilla, nota 160) –, sino alla concretezza massima, allo zenit di coerenza estrema dell'Incubo: *conditio sine qua non* (in quanto *compiuto* “esser sé” della Legge trascendentale del “diventar altro”) dell'oltrepassamento della Follia del divenir nulla e da nulla (dell'Errore e della morte) e dunque del “ritorno” alla purezza originaria del destino, ma non più (ancora) “vuoto” (pieno solo di sé), ma in relazione all'apparire della concretezza dell'Infinita Gioia, in quanto negazione del *venerdì santo* della totalità del dolore, in cui consiste il suo *primo* apparire *pasquale*, in quanto primo apparire *finito* dell'Infinito – e così, *gloriosamente*, all'infinito («di gloria in gloria», indovina san Paolo: 2Cor 3, 18).

In tal guisa la Necessità (il destino della verità) – che nulla ha a che vedere con le varie forme di “necessità” (stoicismo, Spinoza, Hegel...) escogitate dalla metafisica, in contraddittoria coesistenza con la contingenza: necessità e contingenza del condiviso *diventar altro* – può in qualche modo dirsi che “ritorna” circolarmente a sé, aprendosi perciò stesso alla propria concreta e inesauribile infinitezza.

Essa che, conoscitivamente assunta, «non è una dottrina che passi da uno a un altro, e non è nemmeno qualcosa di “capito” da uno o da molti. In quanto “capita” da uno o da molti diventa semplicemente la “prospettiva” di uno o di molti [...] La testimonianza della Necessità può avere un “ascolto” [...] Se nell'ascolto la Necessità appare come tale, l'ascoltante non può essere che la Necessità stessa. L'ascoltarsi è daccapo il suo apparire»¹⁰².

Di ciò, ogni altro “Circolo” metafisico – stoico, neoplatonico, spinoziano, idealistico, marxista ecc. – è l'immagine alienata, nell'infinita differenza, più o meno simile. Restando confermato per noi che il “più simile” è il “Circolo” disegnato dal cristianesimo, come tale aperto all'infinito nel punto del suo stesso saldarsi in sé: Paradiso celeste come presagio del destino Giacché per noi, per così dire, vale che il cristianesimo (non demitizzato, sì anzi tutelato nella sua formidabile identità metafisico-dogmatica, costituita di ragione e fede), nel modo più diretto (rispetto

¹⁰¹ *Ivi*.

¹⁰² *Ivi*, p. 98.

a ogni altra forma di sapienza isolata), ancorché radicalmente stravolto, è *il destino stesso* immerso nel Mar Morto del diventar nulla e da nulla¹⁰³.

NOTA: Il Circolo (alienato) in Eraclito e in Parmenide

Il circolo del mito – che a cominciare dal primo pensiero greco e da Anassimandro si ripropone nei modi più complessi lungo la storia dell'Occidente – è presente anche in Eraclito e Parmenide. Per quanto riguarda Eraclito è sufficiente richiamare il frammento 30, dove si afferma, dell'ordinamento eterno del Tutto (*kósmos*), che esso è il semprevivo (*aeízōon*) che “con misura si accende e con misura si spegne” (*haptómenon métreá kai aposbennýmenon métra*). In quanto eterno padre di tutte le cose, il *pólemos* non si accende e non si spegne: sono le cose generate da esso ad accendersi e spegnersi. Lo spegnersi è la loro distruzione (che include quindi la distruzione di *hýbris*), cioè il ritorno dell'“armonia visibile” in quella “invisibile” in cui il *pólemos* consiste. Nel ritorno, dove si chiude il circolo, (che poi si riapre e si richiude all'infinito), “gli uomini quando sian morti sono attesi da cose che essi non sperano né suppongono” (*anthrópous ménei apothanóntas hássa ouk élpontai oudè dokéousin*, fr. 27) [frammento, come facilmente s'intende, che Severino tiene in particolare considerazione, in quanto formidabile presentimento della Gloria della Gioia. Perciò lo pone come esergo a *La Gloria*]¹⁰⁴.

Un poco più complesso il discorso in Parmenide, in quanto parrebbe che l'ipostasi dell'essere, a esclusione del divenire e del molteplice (si rilevi che il divenire, essendo una “struttura”, già include necessariamente il molteplice) chiuda in paratenza i battenti a ogni “circolazione” possibile. E tuttavia, Parmenide può ben parlare di “illusione” (circa divenire e molteplicità) solo in quanto anch'essa è – *accanto* dunque all'essere. Divenire e molteplice (in quanto implicanti, rispettivamente, il non essere dell'essere e l'essere del non essere: il primo perché se l'essere diviene, nasce e muore, allora anche non è; il secondo perché, essendo qualsiasi cosa diversa dall'essere, dunque non essere, se la si afferma si dice che il non essere è) sono sì, per lui, un nulla, non però *simpliciter* (senza avvedersene, Parmenide è anzi il primo a riconoscere il divenire – nell'atto in cui lo dichiara falso – come movimento che conduce dal non essere all'essere e viceversa: qualcosa di *evidente* ma anche, insieme, di *irreale*; lo stesso per il molteplice, costituente gli aspetti concreti del divenire e le stesse parole dell'*epistème* parmenidea), ma un nulla di *verità*. In ogni caso un “fatto”, illusorio sin che si vuole, ma appartenente, come illusione, alla totalità della realtà. Una *vera* illusione o *vero* come illusione¹⁰⁵.

¹⁰³ A questo formidabile tema abbiamo dedicato due studi, entrambi pubblicati dalla University Press di Padova: *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, 2021 e *Gustare il destino nel cristianesimo*, 2024.

¹⁰⁴ E. Severino, *Dike*, cit., p. 48.

¹⁰⁵ E. Severino ha avuto modo di rilevare in merito che «nei frammenti di Parmenide è presente un'ambiguità di fondo forse insuperabile. Il mondo in cui i “mortali” credono di vivere è illusione, dice l'Eleata. Ma questa affermazione può avere due significati profondamente diversi. Si intende dire che il mondo, fatto di molte cose che escono dal niente e vi ritornano, è illusione, oppure che è illusione

Questo significa allora, contrariamente al dettato esplicito di Parmenide, che *Dikē* scioglie sì i legami, stante la presenza della *fede* dei mortali (δίκρανοι: dalla doppia testa, in quanto considerano essere e non essere lo stesso e non lo stesso: fr. 6), aprendosi perciò la “necessità” che l’errante volontà esca dall’illusione e, circolarmente, torni nella verità. Non per caso «il proemio del Poema è totalmente dedicato al viaggio in cui il giovane pensatore fa ritorno a *Dikē*. E per compiere questo viaggio a *Dikē* è necessario che in essa non ci si trovi originariamente ma se ne sia separati e ci si trovi nella Notte dell’illusione»¹⁰⁶.

7. BREVE STORIA FILOSOFICA DEL CIRCOLO ALIENATO DELLA “VERITÀ” (1) (CON PARTICOLARE RIGUARDO ALLA TEOLOGIA CRISTIANA)

La forma filosofica del Circolo nasce rivolta al (e coinvolgente il) Tutto in quanto tale. Quella mitologica non lo può ancora fare, non avendo il senso stesso del “Tutto”, come tale implicante il senso del nulla (*nihil absolutum*). Il Tutto è veramente tale se infatti non lascia *nulla* oltre di sé – o non lascia altro se non il *nulla*: non già come nulla *relativamente* tale (nulla, cioè *di questo o di quello* e però *qualcosa*), ma *nulla assoluto*. Si può allora dire che il mito solo implicitamente si rivolge al Tutto, esplicitamente avendo come oggetto di riflessione solo e sempre la “parte”. In relazione alla quale, si potrebbe sostenere che i miti, pur avendo come s’è visto una comune identità di fondo, appaiono molti e diversi fra loro, laddove le “molte e differenti” filosofie – secondo l’insuperabile lezione hegeliana – sono tali solo se considerate dal di fuori, non costituendosi in verità *se non come lo svolgimento differenziantesi (dunque auto-opponentesi) di un medesimo “seme” di partenza*. Tenuto però conto che anche il mito, certo a suo modo, non si svolge secondo una mera ripetitività astorica, in quanto in esso tende a prevalere nel linguaggio (in quanto specchio del pensiero arcaico) il “timbro della flessione” sul “timbro dell’inflessibile” (v. nota 4), appare allora lecito avanzare la sorprendente tesi circa un progressivo «tramonto degli immutabili nella preistoria dell’Occidente»¹⁰⁷. Una sorta di formidabile anticipazione di ciò che sarà necessario “ripetere” in sede ontologica, affinché dal mitologico “tentativo di tentare” il dominio si acceda *al tentativo di*

il modo in cui i “mortali” interpretano il cambiamento delle cose del mondo, pensandolo appunto come un uscire e un tornare nel niente? Sono convinto anche oggi, come ieri, che i frammenti che ci rimangono lasciano senza risposta questa domanda» (*Sortite*, Rizzoli, Milano 1994, p. 273).

¹⁰⁶ E. Severino, *Dike*, cit., p. 50.

¹⁰⁷ Si consideri in merito che, per quanto possa essere profondo tale mitologico “tramonto”, «esso è pur sempre il tramonto che accade all’interno del tentativo di tentare il dominio della totalità dell’ente [...] Nella dimensione esplicita di questa lingua [del linguaggio pre-ontologico], dove ancora non si testimonia il senso dell’essere e del niente, il dominio della flessione non è garantito dallo statuto “reale” del dominato, cioè dall’ἐπαμφοτερίζειν dell’ente, in cui si fonda l’isolamento dell’ente che rende l’ente disponibile al dominio. Rimane sempre incombente la possibilità che tutti i flessibili si irrigidiscano nuovamente nel corpo dell’inflessibile e che l’azione del mortale sia risospinta ai margini della terra e infine completamente ricacciata nel sogno del dominio» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 259-60).

dominare, sulla base “incontrovertibile” – che dunque non si presenta come indeterminato (pre-filosofico) “diventar altro” –, in cui consiste l’ἐπαμφοτερίζειν come “evidenza” ontologica del *dominabile*, in quanto “naturale” diventar nulla e da nulla, dunque come condizione dell’“evidenza” della *possibilità di tentare il dominio* come *far* diventar nulla e da nulla.

Va richiamato anzitutto che i due Monumenti della filosofia greca – Platone e Aristotele – “spezzano” il Circolo dell’essere, dividendo l’Intero in due dimensioni metafisiche eterogenee fra loro: il Divino e la Materia.

Più radicale, tale spezzamento, in Platone (la gnosi e i Catari estremizzeranno ulteriormente), più contenuto in Aristotele, in cui l’indipendenza della materia è moderata dall’impossibilità di esistere senza la forma (del resto esplicitando Platone, nella misura in cui la materia-Madre si lascia “convincere” a farsi fecondare dal demiurgo-Padre, onde non gli è opposta, ma subordinata – anche se pur sempre intesa, contraddittoriamente del resto, come “altra” e perciò fonte di ogni male).

Epicureismo, stoicismo e, soprattutto, il neoplatonismo ripristinano il Circolo. Su che base? Proprio per rimuovere la contraddizione che di passaggio si è appena nominata. Se Dio ha fuori di sé “qualcosa”, almeno rispetto ad essa non può dirsi “atto puro”. Se lo è non ha fuori di sé nulla. Se ne deduce la necessità che la potenza di Dio non sia puramente “formatrice” (di un “che” di dato), ma produttrice, anche della materia stessa. Da Dio alla materia, fondo ultimo e oscuro dell’essere; dalla materia a Dio.

La necessità che Dio produca anche la materia è intesa da Plotino, insieme, come necessità del suo stesso produrla. Non solo è cioè necessario cioè anche la materia sia prodotta da Dio (per non considerarlo “in potenza” almeno rispetto ad essa), ma, insieme, è necessario che la produca, nel senso che non avrebbe potuto non produrla. Due distinte necessità che Plotino intende come non separate, dunque, in concreto, come un’unica necessità. Ove le “necessità” in questione invece son proprio “due”, da separarsi tra loro se *non* si vuole unire il Dio immutabile al divenire del mondo, rendendolo perciò un immutabile diveniente. Sarà il cristianesimo, nella forma più esplicita, a togliere la contraddizione concependo la creazione del mondo, materia inclusa, come un atto *libero* (Dio sarebbe rimasto egualmente perfetto anche se non avesse creato il mondo): metafisica dell’atto compiuta (sant’Agostino, san Tommaso), oltrepassante il residuo di “fiscismo” che ancora affligge la teologia aristotelica da un lato (=Dio non è il Tutto); e dall’altro il Dio-Tutto del neoplatonismo, che però, necessariamente connesso al divenire, *in re* anche diviene¹⁰⁸.

Con ciò tuttavia cadendo in un’altra contraddizione: posta la perfezione trascendente di Dio – l’Intero dell’essere bell’e fatto da sempre –, risulta impossibile il mondo, che con “evidenza” appare innegabile¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Nell’Udienza generale del 15 gennaio 1986, sulla base della riflessione post-esilica (2Mac 7, 28), in linea coi Padri della Chiesa e i massimi teologi cristiani, papa Giovanni Paolo II conferma il concetto di creazione divina come *creatio ex nihilo sui et subiecti*: «nell’atto della creazione Dio è principio esclusivo e diretto del nuovo essere, con esclusione di qualsiasi materia preesistente»,

¹⁰⁹ «Tu esistevi; null’altro, e da questo nulla hai creato il cielo e la terra: due sì; ma l’uno vicino a Te,

Su questa base aporetica da oltrepassare, inizierà il processo di immanentizzazione teologica: è così che l'ontologismo moderno ritorna in senso stretto al Circolo di Anassimandro: non senza risipiscenze Bruno, a tutti gli effetti Spinoza, con profondità ineguagliata Hegel.

Sofferamoci solo su alcuni capisaldi di tale cammino (che, come detto, si prolunga oltre Hegel sino alla civiltà della Tecnica).

Si diceva della contraddizione che il dualismo trascendentistico porta con sé. Nelle sue punte di diamante, il cristianesimo se ne avvede fin da subito, moderandola in vari modi (il dogma dell'incarnazione – di contro a ebraismo e Islam – ne costituisce il paradigma, determinando quella che per Hegel e Gentile costituisce la superiorità del cristianesimo, in quanto religione “filosofica” quant'altre mai). Ad esempio, nelle *Confessioni* sant'Agostino scrive: «Egli ha fatto codeste creature, né è lontano, perché, dopo averle fatte, non si è ritirato da esse, ma, fatte da Lui, sono in Lui (*sed ex illo in illo sunt*)»; sì che «la creazione, finita», è «imbevuta di Te infinito (*sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam*)»¹¹⁰. E già san Paolo, pur confermando Isaia («*Vere tu es Deus absconditus*»: 45, 15) e l'Evangelista («Dio nessuno l'ha mai visto»: Gv 1, 18; 1Gv 4, 12) e cioè considerando Cristo come «*imago Dei invisibilis*» (1Col 1, 15), tramite un'espressione che avrà gran fortuna filosofica, considera il Dio di Gesù Cristo non puramente esistente in un introvabile altrove, ma *qui e ora in mezzo a noi* (anche se, certamente, non riducibile a questo orizzonte)¹¹¹: «*in ipso vivimus, movemur et sumus*» (At 17, 28).

In ogni caso, la figura del Circolo (e del correlativo Paradiso) resta confermata: da Dio tutto scaturisce («*Omnia ex Deo*»: 2Cor 5, 18) e in Dio tutto ritornerà («*cum subiecta fuerint illi omnia*»: 1Cor, 15, 28, «*ut sit Deus omnia in omnibus*», *ivi*). Così Agostino: «Quando tutto il mio essere si sarà fuso completamente con il tuo, dolore e travaglio non esisteranno più per me, e la mia vita, veramente viva, sarà tutta ripiena di Te»¹¹²; «Là [in Paradiso: dopo il travaglio di questa vita a partire dalla “caduta originaria”] riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Questo sarà alla fine e non avrà fine!»¹¹³. (Chiediamo: ma perché mai viene in genere usato il futuro? Forse che la vita eterna *incomincerà*? J. Ratzinger,

l'altra vicina al nulla; l'uno cui Tu solo sovrasti, l'altra cui solo il niente è inferiore» (Agostino, *Le confessioni*, a cura di C. Mohrmann, Rizzoli, Milano 1978, p. 343). Ove è chiaro che quest'“altra” deve pur esser *qualcosa* se “solo il niente [le] è inferiore”; ma allora, inevitabilmente e contraddittoriamente, *aggiungendosi* (unitamente al cielo) al Non-mancante-di-nulla.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 123 e 184.

¹¹¹ In tal guisa trovandosi implicitamente a far professione di *panenteismo*, onde se il mondo è in Dio, e quindi Dio gli è immanente, d'altra parte Dio non è tutto nel mondo, si anzi infinitamente lo eccede, *trascendendolo*. (Interessante come “capitolo”, per le ragioni dette, del necessario “avvicinamento” di Dio al mondo: apparirà sempre più chiaramente la contraddizione che anche il panenteismo si porta in seno, stante che i suoi due tratti o comunicano fra loro, onde il superiore è deducibile dall'inferiore, ma allora il panentesimo si risolve in puro immanentismo, oppure sono separate, ma allora il panentesimo ribadisce in forma mascherata il trascendentismo. Nel primo caso il trascendentismo è apparente, nel secondo lo è l'immanentismo).

¹¹² *Le confessioni*, cit., p. 286.

¹¹³ *La città di Dio*, cit., p. 1193.

non ancora papa, si avvede con imbarazzo dell'incongruenza: «un'eternità che ha inizio non è eternità»¹¹⁴; e d'altra parte, «come negare che la resurrezione dell'uomo ha un inizio, cioè che avviene dopo la sua morte?»¹¹⁵. Come a dire che "dopo" la fine del tempo – *dunque all'interno di un tempo più ampio* – ha inizio l'eternità: un perfetto cerchio quadrato. (Come inveramento della "vita eterna" al di fuori del diventare altro e delle assurdità che, come questa, a partire dall'ammissione di quello, necessariamente ne scaturiscono, si veda invece il testo severiniano corrispondente alla nota 91)¹¹⁶.

Alle radici dell'ontologismo moderno, i neoplatonici: grandi "commentatori" di Anassimandro. Anzitutto, col suo strabiliante capolavoro, Plotino; ma anche Proclo, nel cui pensiero in particolare (depurato da imponenti presenze magico-religiose) Hegel vede prefigurato il Circolo divino dell'Essere.

Ci pare di notevole interesse il rilievo secondo cui, in quanto necessariamente legato al divenire del mondo, segue che questa relazione (fra l'Uno e il mondo) non può non "reagire" sul Produttore: al di qua dell'atto produttivo, sin dall'origine stessa, per sé medesima considerata. Anche l'Uno in quanto Uno, cioè, al di qua delle sue stesse Ipostasi (Intelletto e Anima) è un diventare altro. Salvo che non può diventare *nient'altro che sé*. *Autoctisi* (sarà il termine attribuito da Gentile al suo Uno). Passando così dalla "potenza" all'"atto", non virtù di un motore esterno (*omne quod*

¹¹⁴ *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi, 1979, p. 191.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹¹⁶ Di notevole interesse, in merito al tema dell'"eternità", il "tomismo anagogico" di Giuseppe Barzaghi, padre domenicano e filosofo, tante volte in dialogo con Emanuele Severino, del cui pensiero riconosceva l'imprescindibilità in sede teologica. Detto in breve: ponendosi *ex parte Dei*, la prospettiva "anagogica" intende cogliere l'*eternità* là dove vari luoghi del testo sacro, per l'apparente "temporalità", risulterebbero altrimenti inintelligibili. Cristianesimo *sub specie aeternitatis* dunque. Diciamo tuttavia che il potente sforzo di sollevare il cristianesimo all'eternità del Tutto – eterno l'ente *in quanto ente* –, onde la testimonianza del destino non farebbe che ripetere una verità profonda che giace nel cuore del cristianesimo autenticamente inteso, *non può che fallire* (come del resto sosteneva Severino stesso, nel cui pensiero appare infatti che l'ente è eterno *simpliciter*, non "secondo la specie di eternità", come accade – così in Spinoza – a ciò che è "eterno" *non* come tale, ma in quanto "dipendente" da Dio). Giacché: o la supposta "anagogia" intende davvero *oltrepassare* (*aná-ágo*) i caposaldi fondamentali della tradizione cristiana (come la *creatio ex nihilo*, che, risolta in configurazione di pura "dipendenza" del mondo da Dio, come vuol Barzaghi, semplicemente nasconde, per di più in forma indeterminata e mitologica, il problema: se infatti *ogni* ente è eterno, allora la "dipendenza" è onnilateralmente reciproca, non certo *univoca*, cioè volta a privilegiare nichilisticamente l'*Ens supremum*; oppure come la "volontà": "buona", ma anche "cattiva": gli uomini preferirono le tenebre..., di cui è ridondante il messaggio cristiano: condizione della quale è la *non* eternità dell'ente in quanto *voluto*; e ulteriormente e più in generale, l'assurdo del diventare altro, in cui l'Evangelo è totalmente immerso e su cui si regge il dogma fondamentale della resurrezione dei corpi ecc. ecc.) e allora, rimossa insieme ad essi anche la "fede" (*fides qua et fides quae*), il cristianesimo *si suicida* e non resta sul campo che *la testimonianza del destino*; oppure, in accordo con l'ortodossia, non si rinuncia affatto a tali caposaldi – e il cristianesimo conserva la propria, pur formidabile, identità alienata –, rivelandosi, come proviamo da tempo a sostenere, fra le sapienze isolate, di certo la più alta, ma in quanto PRESAGIO del destino: il suo *alter ego* folle. Laddove lo sguardo "anagogico", volendo tenere insieme ciò che si esclude a vicenda, dice e disdice sé medesimo. Di G. Barzaghi ricordiamo in particolare i due saggi: *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna 1997 e *Anagogia. Il cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 1999. Cfr. § 5, *NOTA* (parte finale).

movetur ab alio movetur: Aristotele), ma costituendosi come motore di sé. Dunque *non* originariamente in atto.

Scopriamo così che, *in nuce*, è già presente nel trascendentismo immanentistico di Plotino – nel suo panentesimo – un’importante traccia del passaggio dal concetto antico al concetto moderno del teorema *ex nihilo nihil* (che è dire dal “primato dell’atto” al primato della potenza”). Ove il concetto antico, si badi, identifica movente ed atto, mentre il concetto moderno, no: il movente non è atto, sì solo potenza. Di modo che l’identità (aporetica certo, e anzi contraddittoria, ma da ammettersi se si vuol dar ragione dell’evidente divenire) è tra movente e mosso (=auto-movimento=*causa sui*), non (come varrebbe se, vigendo il primato dell’atto, si affermasse erroneamente l’auto-movimento) tra atto e potenza. Nel senso che ciò che è già in atto – e “qualcosa” deve ben essere già in atto se è impossibile che il niente generi –, non è tuttavia già in atto *quello che deve diventare* (come invece a rigore esige il primato dell’atto). Movente significa che muove; non che, essendo ciò che muove, deve essere già in atto *quello verso cui muove*. Ciò che presuppone invece il concetto classico dell’*ex nihilo nihil* (primato dell’atto). Con buone ragioni, certo, ma soprattutto con cattive: l’atto tradizionalmente presupposto (il “satollo”, come lo chiama Nietzsche) rende infatti fantasmatico e in fine nullo il processo del diventar atto (del divenire). Distrugge l’“evidenza” in base alla quale esso stesso si costituisce.

Ebbene, seppur al principio di questo sommovimento metafisico, Plotino è già esplicito in merito e vi insiste a più riprese: l’Uno è il circolo originario di sé, in quanto «dà a se stesso l’esistenza»; «è colui che si dà l’esistenza»; «Egli è l’attuazione dell’atto»; «è l’atto di se stesso»; «L’uno è causa della causa [=è causa di sé, *causa sui*]»¹¹⁷.

In altro contesto¹¹⁸ scrivevamo che se l’immutabilità *non circolante* (ufficialmente sostenuta: Agostino, Tommaso) del Dio cristiano si rispecchia nel mondo in cui le cose, pur divenienti, mutano *per stati* (è il punto dolente su cui sopraggiunge la critica di Zenone, di Bergson e di Nietzsche), in Plotino invece, per l’importanza involontariamente attribuita dal suo pensiero al mondo (in quanto necessariamente richiesto da Dio) – analogamente a come sarà per Spinoza, il cui *sub specie aeternitatis* si costituisce copertamente e sin da principio in subordine al (e in funzione del) *sub specie temporis* –, sono le cose del mondo nel divenire loro, che si rispecchiano in Dio: l’Uno cioè (eternamente) diviene, *perché il mondo* (cui, anche per Spinoza, è legato) *diviene nel tempo*. È *perché il mondo diviene che Dio diviene* (che si finisce cioè per concepire Dio, che ne è la Radice, come a sua volta un divenire: *causa sui*). Così sarà – fatte salve le ovvie differenze – per Hegel, così sarà, e ancor più radicalmente, per Gentile. (Ma così è *anche*, benché più copertamente, per il cristianesimo: cfr. poco più avanti e soprattutto il cap. IV, § 1).

¹¹⁷ *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, rispettivamente, VI: 8, 15, 17-8, 39.

¹¹⁸ Cfr. F. Farotti, *Note sul Dio causa sui (Plotino, Spinoza, Hegel, Gentile)*, Scritti in onore di H. A. Cavallera, in “Eventi e studi”, Pensa Multimedia, Lecce 2017, pp.415-63.

Si tratta cioè di capire che, sin da principio – ancorché restando in ombra –, è il divenire, per la sua presunta auto-evidenza, che detta la regola a un Dio non altrettanto “evidente”. Sì che Dio nasce appunto come Dio-del-divenire. E perciò – dirà Nietzsche (e prima di lui Leopardi) – *muore*. E dunque, anzitutto e in forma sintomaticamente anticipante, tende ad assumere i tratti di un Dio “diveniente”; d’altra parte sempre più espliciti: dalla Sostanza rigida di Spinoza – quanto meno “rigida” *rispetto al divenire del mondo* (visto che per sé presa, sintomaticamente e in forma esplicita, è *causa sui*) – al Dio dialettico di Hegel, la cui “storia” coincide con la “storia del mondo”. E poiché si tratta di “Dio”, *eternamente* diveniente. Diveniente “altro” in quanto “Sé”: dall’astratto al concreto, dalla potenza all’atto. (Un *eterno* che porterebbe in sé, come cosa propria, benché si tenti di declassarlo a inessenzialità, comunque innegabilmente evidente, il *tempo* – dunque avente in sé la ragione della propria impossibilità).

Insomma: la contraddittorietà del nesso necessario fra immutabile e divenire – fra eterno e tempo – tende necessariamente al proprio oltrepassamento: o l’immutabile rende immutabile il divenire o il divenire rende diveniente l’immutabile. Ma il divenire è l’evidenza innegabile preliminare! Inevitabile dunque che il togliimento (per altro, necessariamente, mai totale, pena il togliimento dell’“eterno” in quanto tale, dunque l’ammissione che il nulla genera) della contraddizione – è il «piano inclinato» evocato da Nietzsche¹¹⁹ – proceda secondo una strutturazione sempre più radicale e coerente del principio di immanenza.

S’è detto poco sopra che l’ufficialmente “non circolante” Dio cristiano è inteso come immutabile (Atto puro, perfetto *ab aeterno*) e, in effetti, per l’intera tradizione cristiana – da sant’Agostino a san Tommaso ai giorni nostri, pensiamo ad esempio a G. Bontadini o C. Fabro – appare aberrante attribuire a Dio l’esser “causa di sé”, come se potesse esistere prima di esistere (si è sempre sostenuto¹²⁰). E in ogni caso, apparendo insensato inserire il divenire, sia pur concepito come movimento eterno, nell’assoluta immutabilità di Dio.

Eppure: *donde* la necessità di pensare un Dio che “genera” e che perciò ha “figli”? Per altro sempre all’insegna della consapevolezza che il Dio cristiano – di contro a quello greco – agisce *liberamente*. E perciò, si diceva, è libero di creare il mondo (la necessità di crearlo essendo, a ben vedere, la stessa necessità di *esserlo* e perciò di essere, assurdamente, un immutabile diveniente). Salvo che ammettendo la sua libertà, per escludere l’assurdo, segue che il mondo, essendogli allora *altro*, lo rende assurdamente *finito*. Da Scilla a Cariddi.

¹¹⁹ Cfr. *Genealogia della morale*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1979, p. 134.

¹²⁰ Soppesando in sede critica il moderno ontologismo, Cornelio Fabro scrive: «Non può più sorprendere che all’interno dell’argomento ontologico sia sorto lo strano e aberrante, ma quanto mai significativo, concetto metafisico di Dio come *causa sui*, che sta a fondamento dell’*Ethica* spinoziana e che darà il fondamento alla dialettica dell’idealismo trascendentale» (*L’uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, p. 288).

Ma il Dio libero, è anche libero di non generare il Figlio? Come avrebbe potuto non creare il mondo restando egualmente perfetto, così, senza alcuna conseguenza, avrebbe potuto non generare il Figlio?

La risposta dipende dall'essenza stessa di *Figlio*. E dunque dall'essenza cristiana della "Trinità", il *Deus-Trinitas*: Padre, Figlio e Spirito Santo¹²¹. Posto cioè, con la tradizione cristiana, che ciascuno dei "tre" è in concreto identico all'unità/identità di tutti e tre¹²² – essendo cioè differenti solo in quanto isolatamente o astrattamente presi, ciascuno per sé.

Si domanda dunque: perché non intendere la Trinità come eternamente esistente in atto in quanto divina Coscienza dell'autocoscienza (=Coscienza della coscienza di sé)? Perché "inserire" in essa il seme della "generazione"? Dunque l'idea di Dio come Padre, prima ancora che degli uomini, *di sé*? Si tratta infatti di una forma di "divenire" – di Circolo eterno – che rende inevitabilmente *mossa*, cioè *dialettica* la dottrina della "Trinità" (il giovane Hegel avrà modo di attingere a questa fonte le sue prime idee teologiche).

Come mai, ci chiediamo, *se non perché la persuasione nichilistica del diventar altro* (risalendo a Dio *dall'evidenza del mondo*) la raggiunge sin da principio, costringendo a pensarla *come un "esser sé" che, in concreto, si costituisce come circolo del diventar sé*. Così appunto il "Padre", che può esser davvero sé – e dunque coscienza che è autocoscienza –, solo concependo tale uguaglianza come *generazione* (diventar altro) e perciò come quell'ulteriore generazione in cui consiste la *sintesi* (Dio come Spirito) di generante e generato, di Padre e Figlio: diventar altro come compiuto diventar sé.

Ma allora il concetto di *causa sui* – da sempre cristianamente aborrito e rigettato – in qualche modo, appartiene necessariamente *anche* al Dio di Agostino e Tommaso, che dunque "diviene" non solo perché, nell'eternità, "decide" di creare, avendo potuto non creare; ma anche perché è un Dio che (eternamente) *genera sé* come unità (Spirito) di sé (Padre) e dell'altro (Figlio). Donde dunque la necessità di essere un Generatore di sé (dunque sì "Dio da Dio", ma *non* "Luce da Luce": se il Padre, come tale, fosse già "luce", sarebbe originaria Luce di sé e non sarebbe "Padre": Trinità in atto ad esclusione di qualsiasi "generazione), se non per l'esigenza imprescindibile *di dar ragione del mondo*, l'autentico originario: il diventar altro (la "generazione") come l'"evidenza" protologica, nel cui cogente orizzonte si pensa Dio, scoprendolo così come Dio-del-divenire e perciò portando originariamente in sé, quale presunto Fondamento, le tracce del fondato (laddove la relazione ufficiale, come la storia della filosofia mostra *ad abundantiam*, andrà progressivamente

¹²¹ Richiamiamo di passata che la dottrina della Trinità nasce ufficialmente nel 325, anno del primo concilio di Nicea, convocato e presieduto dall'imperatore romano Costantino I (quindi inserita nel Credo niceno-costantinopolitano successivamente redatto).

¹²² «[Mentre] quaggiù, fra le cose corporee, una cosa sola non è grande tanto quanto tre insieme, e due sono qualcosa di più di una sola; nella somma Trinità, al contrario, una cosa sola è grande tanto quanto tre insieme, due cose non sono qualcosa di più di una sola, e in sé sono infinite. Così ciascuna in ciascuna, e tutte in ciascuna, e ciascuna in tutte, e tutte in tutte, e tutta sono una sola»: sant'Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019, VI, 9, pp. 404-5.

rovesciata: *prima* è l'esistenza, il divenire del mondo – Dio, fantasticamente e anzi contraddittoriamente posto, segue).

In tal senso (=nel senso dell'esser *causa sui*, a parte il resto, s'intende) la differenza con il Dio di Spinoza si fa assai sottile e il Dio cristiano, ufficialmente affermato come senz'altro trascendente – compiuto, perfetto (con buone ragioni: se divenisse il suo esser in atto e, insieme, in potenza sarebbe una contraddizione che andrebbe ulteriormente trascesa per incontrare quel vero Eterno, puro atto, che esclude sia la *reductio*, sia il nulla produttore; ma anche e soprattutto con *cattive*: posto il Perfetto, il mondo si rivela impossibile: Nietzsche) –, tende ad anticipare in sé quelle forme di ontologismo moderno (da Spinoza a Hegel e persino Marx), segnate da profonde esigenze immanentistiche, al fine di garantire, anziché annullare, l'"evidente" storicità dell'uomo e del suo mondo. (Questo formidabile tema verrà ripreso e ampliato al cap. IV, § 1).

E come Proclo, sulla linea tracciata da Plotino (onde "dialettico" non è solo il pensare, come vuole Platone, ma anche l'"essere", perciò autopoietico), concepisce l'Uno in quanto «insieme causa e causato»: «se qualcosa produce se stessa è sempre perfetta»¹²³, lo stesso sarà per Spinoza, in cui l'"argomento ontologico" (prova *a priori* o *propter quid*), riabilitato contro Tommaso, per la corrispondenza fra (necessaria) implicazione logica e nesso (necessario) causale, è inteso non solo in senso ideale, ma anche ontologico. Dio non è semplicemente "incausato": ha una causa, è *causa sui*.

Filippo Mignini, celebre studioso di Spinoza, intende il nesso fatto valere da Spinoza solo in senso logico-immediato (o il "produrre" riguarda solo la prova "dialettica" e il pensiero che vi è impegnato), ritenendo sì che Spinoza professi un'interpretazione *positiva* del concetto di *causa sui* (facendo un passo avanti rispetto alla scolastica), intendendo però tale "positività" semplicemente al fine di non limitarsi alla tesi negativa secondo cui Dio non ha causa; perciò il concetto in questione per lui «non implica alcun passaggio immediato dal nulla all'essere [nessun circolo autopoietico]. Non basta infatti dire che l'infinito non ha una causa esterna per spiegare la sua esistenza [sin qui la scolastica]; è necessario [ulteriormente] assumere che abbia in sé la ragione positiva della sua esistenza necessaria [ciò che appunto, secondo Mignini sarebbe espresso dal concetto *causa sui*]»¹²⁴. Così intesa, la prova o "argomento ontologico" non allude minimamente a un'originaria *autoproduzione*, ma rispecchia, diciamo, il *sum qui sum* dell'*Esodo*, come un eterno, immobile *È* (la cui essenza, con Tommaso, diversamente dalle cose create, implica immediatamente l'esistenza). Nessun circolo. E l'espressione "*causa sui*" integrerebbe formalmente la carenza in sede teologico-scolastica.

Rileviamo: ma il Dio di sant'Agostino e di san Tommaso la "ragione positiva" ce l'ha già di suo, senza attendere integrazioni dal concetto di "*causa sui*": è la sua

¹²³ Proclo, *Elementi di teologia*, a cura di M. Lo Sacco, Carabba, Lanciano 1917, rispettivamente XLVI e XLV.

¹²⁴ F. Mignini, in B. Spinoza, *Opere*, trad. it. a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, p. 1626.

stessa, “dimostrata”, eternità. E ce l’ha proprio senza essere *causa sui* (che, si ritiene, la renderebbe contraddittoria)¹²⁵. E va aggiunto che Agostino e Tommaso (e tutti gli altri pensatori cristiani, sino ai nostri giorni) escludono senz’altro il concetto “*causa sui*”, proprio perché l’intendono per primi come circolare autoproduzione, non vedendo in che dovrebbe essere perfezionato il concetto classico di Dio in quanto eterno atto (non vedendo in che *altro modo* lo si possa intendere; il Dio “*dimostrato eterno*” avendo già in sé, in quanto tale, la ragione della propria esistenza: insomma un *plus* indebito e anzi autocontraddittorio).

Sosteniamo cioè che il concetto spinoziano di *causa sui* – in quanto tale e cioè oggettivamente – non si limita ad “integrare” il concetto classico di Dio in quanto Atto puro, nel senso prudente di Mignini e cioè lasciandone inalterata l’essenza assolutamente immobile (limitandosi cioè a mettere in luce, a suo avviso, la ragione della sua esistenza necessaria), bensì anzi – se non in ogni senso, in un senso essenziale – *ne rovescia* la nozione (in quanto perfetta immobilità). Anticipando Hegel cioè, con questo concetto e indipendentemente dalle sue stesse intenzioni, Spinoza inocula esplicitamente (e coerentemente) nel suo Dio *immanente* il seme del “divenire”, *inaugurando in tal modo l’attacco al grande bastione del primato dell’Atto*. Non più che un *sintomo* (giusti i rilievi, talvolta anche severamente critici, di Hegel nei confronti della “rigidità” della Sostanza, come tale ancora “trascendente”), tuttavia aprendo la strada all’immanentismo maturo¹²⁶.

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

Hegel ha scritto che «o tu sei spinoziano, o non sei affatto filosofo»¹²⁷. Da anni ormai va di moda criticare Hegel e magari sostenere che non ha capito Spinoza. Noi pensiamo tutto l’opposto: chi dice così non ha, lui, capito Hegel, che è dire

¹²⁵ Tommaso sa benissimo, è chiaro, che se è impossibile che qualcosa, *simpliciter*, esista prima di esistere, non lo è affatto nel senso che qualcosa esista *in potenza* prima di esistere *in atto*. Perché allora non poter utilizzare la distinzione in relazione a Dio? Oh bella, ma perché Dio è eterno e nulla ha da fare col binomio potenza/atto intrinseco al divenire. Col che emerge che per Tommaso, l’assurdità del concetto di *causa sui* è il riflesso indiretto e derivato dell’assurdità originaria e immediata, in quanto concezione “diveniristica” di Dio. *In quanto tale*, cioè – sia pure nell’eternità –, il concetto introduce il divenire in Dio. (Che è proprio quello che invece sarà sempre più pressantemente richiesto dall’“evidenza” del mondo, esigente un Fondamento che non ne annulli l’innegabilità. L’immanentismo (in generale) va inteso, a nostro avviso, come la Visione-del-mondo, che cerca di assolvere tale formidabile compito). Dal canto suo, Agostino è lapidario: «Coloro i quali ritengono che Dio abbia il potere di generare se stesso, errano [...] infatti non c’è nessuna realtà che si autogeneri per esistere» (*La Trinità*, cit., I, 1, p. 13).

¹²⁶ Ancora Cartesio, in linea con la tradizione medioevale, scrive: «Giudico che Dio sia infinito in atto in modo che nulla può essere aggiunto alla sua perfezione» (*Meditazioni metafisiche*, III, 19, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano 1988, p. 207). Bene: ma allora, dove collocare il mondo e il suo innegabile “crescere” storico?

¹²⁷ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1949, p. 137.

l'essenza stessa della filosofia. Che è *una*, nel suo sviluppo, onde non è “Hegel” che capisce (o non capisce) “Spinoza”, ma è *Ciò che in entrambi capisce*, che, svolgendosi e contrastando con sé, capisce via via sé. (Sostenere ciò non significa però sposare senz'altro la filosofia hegeliana).

Non bastassero le pagine dell'*Etica* (non bastasse l'Opera di Spinoza)¹²⁸, sarebbe dunque per noi Hegel il discriminare: la sua categoria dell'“essere” che, eternamente e attraverso la totalità delle altre categorie, diventa “Idea” (passando dalla potenza all'atto, in forma assolutamente irresistibile ed endogena, senza accogliere nulla dal di fuori), rimedita alla grande – ma in forma più coerente e cioè rovesciata: *bottom-up* e non, “trascendentisticamente”: *top-down* – il tema plotiniano/spinoziano del Dio-*causa sui* (in quanto originaria *Actio* autoriflessa), al tempo stesso, appunto, capovolgendo la *priorità* “attuosa” di Dio: l'Idea, in quanto atto rispetto all'“essere” (in cui esiste *in potenza*) è infatti pur Spirito (il vero e compiuto “Dio”), ma, daccapo, a sua volta *in potenza*.

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

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

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

¹²⁸ Secondo noi da intendersi come «una sorta di *formidabile Laboratorio metafisico* in cui si danno convegno le più alte contraddizioni dell'ontologia e della sua storia. Soprattutto quella che tutte le raccoglie e che può dirsi in molti modi: necessità e caso, eternità e tempo, immutabilità e divenire, Dio e mondo, metafisica e politica. Si tratta cioè dell'essenziale, originaria persuasione circa la natura *incipite* dell'essere. E se è ben vero che *ogni* pensatore (quanto più è grande) è una tal Palestra, ebbene in genere è individuabile una *dominante* specifica di ciascuno [...] Ove a noi pare che questo non accada per la metafisica di Spinoza, attraversato, più di altri [Hegel escluso] *dalla faglia di sant'Andrea della metafisica* – l'essenza stessa della Filosofia e del Terremoto che si porta in grembo dalla nascita –, che lo divide anzitutto in *Due*, rendendo vacuo e insignificante la tesi di chi si dicesse – oggi soprattutto – “spinoziano” (salvo mutilarne la ricchezza concettuale, assolutizzandone un aspetto»): F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, cit., pp. 323-4.

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

Una sorta di riconoscimento postumo del carattere *ontologico*, e non solo logico, del significato della prova *a priori* di Spinoza, oggettivamente rispecchiante, per l'utilizzo del concetto di *causa sui* – *autentico sigillo dell'immanentismo, onde il nesso necessario fra eterno e divenire impronta l'eterno come eterno divenire (=causa sui)* –, non semplicemente un autosufficiente ed eterno *Ê*, ma il suo stesso eterno *farsi*: l'essenza divina, che logicamente implicando l'esistenza, *simul* la produce¹²⁹.

Riconosciuto ciò, è così affermata la "circolarità" spinoziana: già appartenente alla Sostanza come tale (unitamente ai suoi infiniti attributi: *Deus, sive omnia Dei attributa*)¹³⁰ e poi, in eterna diacronia, in relazione ai modi infiniti (immediati e mediati), sino ai modi finiti e cioè alle eterne idee delle essenze eterne dei corpi – ad esclusione delle corrispondenti *specificità*, come tali esistenti *nella durata*, consistenti nella sintesi fra le idee empiriche e i correlativi corpi, la cui circolazione consiste nell'uscire e tornare nel nulla, stante che il "mondo" (la dimensione cioè meramente transeunte del lato effimero dei modi finiti) non appartiene *se non a titolo accidentale* al Circolo di Dio. Che si dispiega totalmente (e antihegelianamente) *al di qua* della storia universale (ed è perciò bell'e fatto quando questa inizia), potendo diventar *parzialmente* cosciente di sé nel Filosofo (restandogli infatti ignoto il volto specifico degli infiniti attributi/cosa in sé – ad esclusione, com'è chiaro, del pensiero e dell'estensione)¹³¹.

Si chiede: perché mai la produzione avrebbe carattere "circolare"? Certo evidente in quanto riferita alla Sostanza in quanto tale, nel suo diventar autocoscienza di

¹²⁹ In un suo interessante lavoro, E. Scribano mostra giustamente stupore dinanzi al «costante e ossessivo ritorno da parte di innumerevoli autori [della scolastica] sull'impossibilità di tale prova [*a priori*], quasi una diga eretta contro una tentazione permanente e ricorrente» (*L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 72). Bene, ma – chiediamo –: in che consiste questa pressante "tentazione"? Ci pare decisivo identificarla nell'*immanentismo* – non già anzi una semplice "tentazione", ma una necessità e un destino. Sulla base dell'evidente divenire che, una volta riconosciuto, non può più tollerare "sistemi" che oggettivamente lo distruggano. Ebbene, stiamo appunto dicendo che il concetto di *causa sui* spinoziano (onde intanto la causalità è intesa logicamente, *in quanto la logicità è intesa causalmente*) è per l'appunto la radice coerente del suo immanentismo (grandiosamente immaturo).

¹³⁰ *Etica*, I, xix.

¹³¹ «La mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio»: *Etica*, II, xi, corollario. Anche se – come giustamente fa notare E. Scribano – all'essenza di Dio non appartengono l'intelletto e la volontà, è però pur vero che intelletto e volontà «seguono dalla sua natura, e quindi l'universo è necessariamente conosciuto e voluto da Dio»; sì che Dio è compiutamente autocosciente di sé, dunque della totalità dei suoi attributi e l'uomo (il Filosofo, in particolare) non ne è dunque l'esclusiva autocoscienza (*in fieri* e conclusiva), come in Hegel. (Non si fraintenda del resto l'esser "al di là del pensiero" – così come dell'"essere" – da parte dell'Uno di Plotino: «Egli stesso [l'Uno] è la sua contemplazione come per una certa autocoscienza spirituale [κατανόησις αὐτοῦ] eternamente immobile, ma ben diversa dal pensiero dell'intelligenza»: *Enneadi*, cit., V, 4, 2. Dunque "di là" dal pensiero *discorsivo*, non *simpliciter*; analogamente: "di là" dall'essere frazionato, non *simpliciter*).

sé (in quanto Unità degli attributi suoi)¹³²; meno evidente passando ai modi. Perché, come già abbiamo altrove risposto¹³³, «attraverso ogni suo prodotto, *a partire da quel "prodotto" sui generis che è lui stesso rispetto a se stesso*, portandolo con sé, Dio ritorna a sé attualmente più ricco rispetto al punto di partenza. Producendo l'altro», attua sé. E forse che, producendo, Dio produce meramente altro?».

Dal canto suo, Gentile rifiutava la dottrina dei due Semicerchi (*próodos/epistrophé*, in termini procliani; vale a dire: *exitus/reditus*; *Ausflissen/Durchbrechen*, nel linguaggio di Eckhart), caratterizzante la tradizione neoplatonica, spinoziana, hegeliana e finanche giobertiana, in base all'identità attualistica di prassi e teoria ("dialettismo" e "dialettizzazione")¹³⁴, considerati *simultanei*.

Il dialettizzazione è la spiritualizzazione della realtà, che cessa di essere semplice *essere* e diventa *spirito*: cessa di essere altro opposto al soggetto e partecipa alla vita del soggetto; cessa di essere mistero e diventa pensiero; lascia il suo aspetto di nemico o anche solo di estraneo e prende la faccia di amico, di prossimo, di anima che è la stessa anima nostra [...] Il dialettizzazione non va inteso per altro come l'*amor Dei intellectualis* e tanti altri processi congeneri della filosofia neoplatonica, quasi processo di ritorno onde si rifaccia all'inverso la strada che l'atto autosintetico fa dall'Io al non-Io. Il dialettizzazione [=teoria] è la celebrazione, nello stesso dialettismo [=prassi], dell'atto spirituale, che solo empiricamente può apparire alienato da se stesso, se non per quella divisione interna per cui, anziché perdere, trova piuttosto se medesimo. Esso si pone fin da principio, in quanto si pone, come sé e altro. Il dialettismo suo, per cui attua se stesso, è il dialettizzazione simultaneo (coeterno) dell'altro, in cui esso si attua. [...] L'apparenza dell'alienazione dell'Io da se medesimo e del suo ritorno a se medesimo (del *doppio ciclo* della *formola ideale*, avrebbe detto Gioberti) deriva dalla solita interferenza del logo astratto col concreto. Dialettico è il logo concreto e non dialettico l'astratto¹³⁵.

Il rifiuto gentiliano dei due semicerchi è dettato dal dover altrimenti ammettere una dimensione inconscia (facentesi cioè progressivamente consapevole di sé, alla Hegel), ritenuta contraddittoria rispetto all'idealismo attuale, nel suo non ammettere alcun residuo presupposto (=Dio o natura o psiche: intellettualismo naturalistico per lui), esterno all'attualità del pensiero pensante – rispetto al quale, il divenire

¹³² Si rilevi tuttavia che tale unità (la sostanza) *non può* però trovarsi ad essere *subiectum* di attributi contraddittori fra loro: ad essa cioè non possono inerire pacificamente spirito e materia, quasi che la sostanza spinoziana sia, come la vuol Mignini (cfr. *op. cit.*, pp. XX sgg.), indifferente e neutra come tale. Ciò che in prima istanza passa inosservato e corretto, ma a ben pensare, come potrebbe mai essere, per sé presa, né spirito né materia e cioè *né inestesa né estesa? Tertium non datur!* (per questo problema, cfr. *infra* cap. III, § 3). Perfetta la critica di Gentile: «Non si può dire spirito e materia. Se c'è materia, tutto è materia; se c'è spirito, tutto è spirito» (*Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze 1982, p. 92). Come a dire che l'unità dei molti non può che esser l'essenza comune dei molti, che dunque la individuano, non contraddicendola metafisicamente. In effetti, fra gli "infiniti attributi", lo spirito assume un ruolo debordante e asimmetrico rispetto agli altri, giacché tutti li include, pensandoli. È in fondo già il passaggio – acerbo: relativo a un Dio in fondo ancora trascendente (così sarà anche per Berkeley) – all'idealismo.

¹³³ *L'eternità mancata*. Spinoza, cit., p. 107.

¹³⁴ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., Parte terza, cap. VII.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 150-1.

manifesto (divenire che appare, divenire *diveniente* del pensiero attuale) non avrebbe alcun potere, sì che, almeno rispetto a quello, *non sarebbe divenire*. Mostrandosi tuttavia con “evidenza”, segue che ciò che si estende oltre l’esperienza attuale va escluso¹³⁶.

Gentile critica dunque i due semicerchi e dunque il tradizionale Circolo metafisico, ma implicitamente, diciamo, non può che ribadirlo: sia pure infatti che il produrre conosce nell’atto in cui produce, ma *non* anche nel senso che conosce *attualisticamente* quel che produce. L’attualismo sarebbe da sempre un *per sé*, laddove, ad esempio, Socrate, nell’ottica dell’idealismo attuale, è sì attualista, ma – è inevitabile – lo è *in sé*: «ci vorrà tempo [ammette Gentile per primo] perché venga a maturità la coscienza che l’uomo deve avere della propria essenza del tutto»¹³⁷. Evidentemente muovendosi non certo a partire dall’attualismo *come* attualismo, bensì, sia pur all’interno di esso (posto che sia il Vero – dunque eterno, dunque esistente anche se non attualmente pensato), *essendone usciti* (primo semicerchio: alienazione, dispersione, erranza), per poi faticosamente recuperare in forma consapevole e concreta l’astratto e inconscio punto di partenza. *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem* (con buona pace della critica a Hegel).

E però, una volta criticato il rifiuto gentiliano e recuperato il Circolo anche nell’attualismo, va detto che i concetti complementari di dialettismo e dialettizzazione (immediato e mediato) chiariscono benissimo il senso del carattere circolare del produrre metafisico (da Plotino a Spinoza a Hegel a Gentile).

Infatti il “circolo” si fa – pensiamo ad esempio a Spinoza –, a partire dalla “manenza”, o punto d’Inizio (μὴν), come produzione (“dialettismo”, dice Gentile) d’altro (“processione”: πρῶδος) e ritorno a sé (“conversione”: ἐπιστροφή): “dialettizzazione” lo dice Gentile e cioè recupero a sé dell’altro, evidentemente mai così “altro” da non esser *lo stesso sé* di partenza. In tal guisa se l’Iliade dell’*exitus* è costituita dal produrre “altro”, uscendo da sé, da parte dell’Uno, l’Odissea del *reditus* consiste nell’esser tolto dell’altro e cioè annientato come estraneo e nemico e, insieme, saputo come amico, e anzi come se stesso. Circolo onto-gnoseologico. Ov’è chiaro che l’“altro” come negazione del Primo (auto-negazione), nasce *già* come originariamente negato (dialettizzazione immediato), onde la sua negazione nel tempo (dialettizzazione mediato) *nega una negazione originariamente negata*. Altrimenti, sorta come tale e non come già di suo negata, la negazione sarebbe innegabile – e il Primo sarebbe essa, non quello che invece si credeva! (Geniale come sempre Gentile, che così vede l’essenza del negar le negazioni in quanto istantaneamente annullate anzitutto come *autonome*, “realistiche”: «annullate all’infinito e

¹³⁶ Sostenere tuttavia che fuori della coscienza attuale (trascendentale) non vi sia nulla (pena la negazione del divenire evidente) ci pare sia paragonabile a voler sostenere la solidità di un albero (=dell’idealismo attuale come interpretazione *ultima* del diventar nulla e da nulla) «*proprio perché* non ha radici nascoste nel terreno circostante! Laddove [come dovrebbe ammettere Gentile] eternamente Aristotele avrà ragione in ciò: che la verità, in tutti i suoi tratti, esiste, *poiché* eterna, anche se attualmente non la pensiamo [...] Vale a dire che attuale, *in primis*, è la verità, non la coscienza» (F. Farotti. *Senso e destino dell’attualismo gentiliano*, Pensa Multimedia, Lecce 2000, pp. 232-3).

¹³⁷ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1040, p. 13.

annullate di colpo. All'infinito, poiché la distinzione risorge sempre, e vien sempre annullata [come indipendente dall'Io, nemica, estranea]; e così l'unità è sempre da instaurare. Ma anche di colpo [=immediatamente: la negazione nasce già negata], perché il mio antagonista è antagonista mio, interno a me, e reale [...] in me»¹³⁸. Onde il *reditus* incomincia in fondo con lo stesso *exitus*, nel suo esser un fuori di sé – per enigmatico che si configuri, in ogni caso e sempre “riconoscibile” (un “mistero”? ma allora non un mistero che sia un mistero!) – *entro di sé*. (Cfr. Postilla di fine capitolo).

Si diceva sopra che il Circolo della verità in Spinoza si trattiene ancora *al di qua* della storia del mondo, sì che le miriadi di eventi che la costituiscono non sono più che meri accidenti (παθήματα) rispetto all'Essenziale eternamente costruitosi alle spalle del tempo/divenire. O la “storia di Dio” non ha nulla a che vedere con la “storia del mondo”. Un Dio bell'e fatto *sta* alle spalle del divenire del mondo: in esso tutto ciò che vale esiste già da sempre, né può aggiungersi null'altro. C'è solo Dio: acosmismo. Parmenidismo aggiornato. (Solo avendone una conoscenza indiretta e parziale, Nietzsche poteva sentirlo “fratello”).

È Vico il primo ad avvedersi allora della necessità di un colpo d'ala immanentistico, volto a spezzare il cripto-trascendentismo spinoziano, e cioè di intrecciare la “storia ideal eterna” con la “storia che corre nel tempo”. Gianbattista Vico: un capitolo decisivo nell'avanzata del principio di immanenza (con tutte le ambiguità che pur gli si possono riconoscere, da cui sono poi scaturite le diverse interpretazioni del suo pensiero – da quelle cristiane a quelle neoidealistiche).

Hegel ne esplicherà il concetto nel modo più formidabile e consequenziale¹³⁹.

Da gustare in merito una grande pagina di Emanuele Severino:

Che cos'è la verità? Hegel ha sollevato la filosofia moderna alla consapevolezza che la realtà è pensiero. Quando oggi si ricorda questa formula non se ne percepisce quasi mai la potenza e l'inevitabilità. Pensare una realtà esterna al pensiero è come voler saltare al di fuori della propria ombra. Ma un pensiero che pensi soltanto il mondo, e non riesca a pensare se stesso, è chiuso in una tomba [e cioè nel mondo stesso in quanto totalità del diventar niente]: non vedendo sé, non vede la luce che consente al mondo di mostrarsi, quindi non vede la realtà vera. Il primo movimento del pensiero è dunque, sì, il suo volgersi al mondo; ma per poi rivolgersi a se stesso. Il pensiero è cioè un circolo: un uscire da sé, andando nell'“altro”, nel mondo, per ritornare a sé portando il mondo con sé, liberandolo dalla tomba e dalla morte.

¹³⁸ *Sistema di logica...*, II, cit. pp. 14-5.

¹³⁹ Rispetto al quale, comunque e com'è noto, il neoidealismo italiano avanzerà ulteriori critiche, volte a radicalizzare l'intuizione di fondo, al fine di superare definitivamente quel “dualismo” che l'idealismo di Hegel – ad avviso di Croce e, soprattutto, Gentile – ripristina, nonostante tutto, all'interno della stessa Mente, concependola non già come la pura forma trascendentale del divenire attuale (Gentile), ma come una struttura immutabile (sia pur dialettica), come tale “trascendente”, articolata secondo immodificabili trame. Onde l'ancor nulla del futuro e l'ormai nulla del passato, rispettivamente anticipati e conservati in quella, si svelano ancora una volta mere apparenze. Daccapo l'Ombra gigantesca di Parmenide domina sul divenire soffocandolo. Nietzsche è alle porte.

Ma – pensa Hegel – non sta proprio in questo circolo l'essenza del cristianesimo? Dio si è fatto uomo, è venuto nel mondo; ma non per restare uomo e mondo, nella morte e nella tomba, ma per ricondurli a sé. L'incarnazione, morte e risurrezione di Dio sono il circolo assoluto della realtà e della verità, lo Spirito che risulta dalla generazione del Figlio da parte del Padre. [«Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre»: Gv 16, 28]. Lungi dall'essere un “mistero” inesplorabile dalla ragione, la Trinità è invece la stessa essenza più profonda della vera ragione.

La “filosofia della storia universale” non può avere dunque altro compito che rintracciare, nella sovrabbondante varietà e complessità dello sviluppo storico dei popoli e degli Stati, la presenza del circolo divino del pensiero. Un compito immane, che Hegel affronta in modo abbagliante [...] La storia non è abbandonata al caso, ma è guidata dallo Spirito, appartiene anzi al suo stesso prodursi¹⁴⁰.

NOTA: Sulle filosofie (apparentemente) senza Circolo

Nell'argomentare sin qui fatto, forse che il valore strutturale del Circolo della verità (o dell'essere) è stato fatto valere come un mero presupposto? No certo, e l'abbiamo pur chiarito nel precedente paragrafo. Ma riteniamo valga la pena di ritornare sul tema, visto che, manifestamente, pare ci siano numerose forme filosofiche in cui la figura speculativa del Circolo è del tutto assente. Come ad esempio l'empirismo, l'illuminismo, il positivismo e il neopositivismo, il pragmatismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo, il problematicismo, l'ermeneutica... Non per caso tutte accomunate dal rifiuto, più o meno accentuato o esplicito, circa l'esistenza di una verità definitiva, ultima, innegabile in ogni tempo e luogo: idea meramente mitologica, reliquato del tempo che fu.

E però pur “filosofie”, ambiziose di dire, nonostante tutto, “come stanno le cose”, giacché anche se le cose, si dice, non “stanno” affatto, ebbene ciò significa che almeno il loro stesso non-stare... *sta!*

Dunque tutte in lotta fra loro, ma soprattutto contro le forme più esplicite di filosofia del Circolo. Su tutti, Hegel: la bestia nera. Ma anche contro l'hegeliano Marx: come si può ancora credere – si dice – in una “filosofia della storia”?

Ecco allora la “filosofia analitica” di matrice anglosassone, così di moda oggi, del tutto aliena da ossessioni “olistiche”, metafisiche, universalistiche. Critica del linguaggio in cui ci si esprime in questo o quel *settore*, affinché le argomentazioni a favore o contro (rispetto a una certa questione) siano espresse nel modo più chiaro, sul presupposto dato per ovvio che nessuno “ha in tasca” la verità, tuttavia presupponendo senz'altro come definitivamente “vere” un sacco di cose: che il mondo esiste, che esiste anche come mondo esterno alla mente, che di menti ce ne sono tante (il mio prossimo, la società, gli stati, i popoli e la loro storia), che il divenire sia

¹⁴⁰ E. Severino, *Nascere*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 250-1.

innegabile e soprattutto (ma tacitamente) si strutturi come incominciare e cessare di essere, *uscire e tornare nel nulla*. Ma del “nulla” non si vuol dir nulla, ritenendo tale termine come *assolutamente privo di significato* (senza rendersi minimamente conto che, così concepito, si sta proprio parlando del nulla, visto che l’“assoluta assenza di significato” ne è sinonimo). E poi, certo, assoluto rispetto per i risultati ottenuti dalle scienze naturali, in parallelo al tendenziale fastidio per la filosofia – i suoi termini, i suoi problemi così assurdamente ampi, esorbitanti, addirittura onnicomprensivi –, intesa come lotta fra le prospettive più remote fra loro, tutte comunque arbitrarie e astratte, così prive, come sono, di riferimenti empirici (lo diceva già Kant, anche se Hegel avrebbe poi ben chiarito il grave fraintendimento: ma Hegel quando mai, oggi, lo si lascia parlare?).

Ebbene qui, si potrebbe dire, non c’è traccia di Circolo. Già l’illuminismo di un Condorcet, con la sua idea di “progresso infinito” (scientifico e morale), che ritroveremo metafisicamente potenziato in Comte, vede la storia come una retta: non si negano (ancora) le “verità assolute”, ma non le si intendono come costituenti “circolarmente”.

D’altra parte, diciamo, l’Illuminismo non è forse l’esito concettualmente tormentato e sofferto oltre che storicamente cruento e sanguinoso di secoli di battaglie teorico-politiche? Non sono stati forse considerati, a loro modo, dei precursori dell’Illuminismo i Sofisti, nella loro aspra critica ai miti e alle credenze religiose per sostituirle con nozioni razionali? È il senso del grande motto “illuministico” greco (di tutta la Grecia filosofica): διδόναι λόγον, “render ragione” di quel che si afferma, mostrarne cioè la fondatezza e, in ultimo, l’autonegazione della sua negazione. Ecco allora il Circolo: il ritorno a sé della *Ratio* (almeno nelle intenzioni), come oltrepassamento teorico/pratico, in linea di principio, di ogni forma di oscurantismo, dogmatismo, assolutismo. *Sapere aude!* Ove Socrate e Giordano Bruno ne sono i martiri e la Rivoluzione francese il risvolto storico dell’esito *felice* (da cui l’*entusiasmo*, roussoiano-giacobino, “paradisiaco”).

Lo stesso positivismo comtiano non si sviluppa forse secondo un tacito Circolo necessario? Lo si consideri come movente da un remoto inizio costituito dalla volontà di potenza pre-umana e poi umana (Tesi), che esplicandosi in forma auto-negativa, si traduce dapprima in forme mitologico-religiose e poi, intensificandosi oltre il mito, teologico-metafisico-razionali (Antitesi negativa o catabasi, 1° semicerchio: la potenza è proiettata nell’assoluto e inflessibile arbitrio di “Dio”). Ciò che successivamente – per la contraddizione che si porta in seno (=una sua potenza, minima che sia, l’uomo *evidentemente* ce l’ha, ma Dio la detiene *per intero*) – è più coerentemente cercata (Antitesi positiva o anabasi: 2° semicerchio) nell’autonomia del Pensiero (si pensi al Dio-Concetto di Hegel), per riaffermarsi infine – Sintesi, onde il Circolo si chiude in sé – nella forma del più puro umanesimo scienziasta della rinnovata, “paradisiaca” Atlantide. (Cfr. la parte finale della Postilla, al termine di questo capitolo).

Analogamente per l’empirismo e il neoempirismo, per il pragmatismo ecc. (e per lo stesso Schopenhauer, acerrimo nemico di Hegel, ma anch’egli tuttavia “ide-

alisticamente” convinto di esser “sede” dell’autocoscienza filosofica della verità – come negazione delle “fandonie” idealistiche e della teologia greco-cristiana, ma non dell’induismo, che in lui, acquisirebbe status concettuale). E la stessa ermeneutica, in cui, con H. G. Gadamer, si invita bensì, relativisticamente, a non pensare che si possa capire *meglio*, bensì solo e sempre *in modo diverso* – salvo che in tal guisa non ci si avvede che proprio in questo asserto (arbitrariamente assunto come un “teorema”) consiste il famigerato “capir meglio” e anzi *una volta per tutte!* (Lo stesso vale per il sin troppo celebrato “falsificazionismo” popperiano, a sua volta ritenuto *infalsificabile* e per l’“anarchismo epistemologico” di Feyerabend, *per nulla anarchico nel suo stesso essere anarchico*; e i *paradigmi* di Kuhn, che non sono poi così “incommensurabili” da non esser infatti, *tutti*, “paradigmi”: imprevedibili e differenti fra loro sul fondamento del diventar nulla in cui nascono e muoiono...: tutte “verità” giunte a sé dall’“esterno”, dopo essersi disperse nella foresta del negativo, costituita dalla tradizione classico-metafisica.

“Paradisi” grigi, soprattutto questi ultimi, privi dell’antica letizia? E tuttavia pur sempre presentantisi, in forma implicita – *metaphysica vade retro!* –, come verità definitive dunque “eterne”, nella cui testimonianza, non per caso in genere appassionata, ci si identifica, nonostante tutto sentendosi in qualche modo “salvi”).

8. BREVE STORIA FILOSOFICA DEL CIRCOLO ALIENATO DELLA “VERITÀ” (2)

(CON PARTICOLARE RIGUARDO ALLE RICERCHE FILOSOFICHE DI F. SCHELLING)

Nietzsche (usualmente, ma malamente, considerato pensatore non “dialettico”) solleva poi, a suo modo, il “Circolo” ad emblema del suo stesso “più profondo” pensiero – l’eterno ritorno dell’uguale –, di cui Zarathustra è l’autocoscienza assoluta e ultima; in guisa che tutti gli infiniti circoli – senza né inizio né fine – ripropongono *in principio* un’“evidenza” dionisiaca originariamente negata (Parmenide – che del resto è quello stesso che per primo, ma inconsapevolmente, la evoca), di cui il pensiero “metafisico-morale” (a partire da Platone e Aristotele e poi dal cristianesimo) è sì confermata negazione, ma, *sintomaticamente*, riconosce ormai l’innegabile verità, come tale capace di erodere ciò che le impedisce di vivere appieno (cioè integralmente), facendosi irresistibilmente strada sino alla rimozione della rimozione e all’annuncio liberante circa il rovesciamento delle “tavole dei valori”: “Dio è morto”, viva ora il *superuomo*, autocoscienza dell’essere in quanto *eterno ritorno dell’uguale*. Né a fronte di tal concetto, considerato *decisivo* da Nietzsche, compimento dell’intera sua filosofia – “vero” passo innanzi sulla via del nichilismo maturo rispetto a Leopardi –, ci si può limitare a credere che sia semplicemente *annunziato*, quasi mera volontà che così stiano le cose, magari declassandolo, per l’incollocabilità (apparente!) in contesto “dionisiaco”, a pura metafora¹⁴¹.

¹⁴¹ Allusione al magistrale studio di E. Severino in merito: *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

Ma il dionisismo nietzscheano (sul quale non ci soffermiamo rinviando al cap. III, § 4, oltre che a un nostro recente lavoro)¹⁴² è in qualche modo anticipato, del tutto contro le intenzioni esplicite dell'autore, dal singolare saggio di F. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*¹⁴³. Un "luogo" di particolare interesse, perché, come un Giano, guarda, cercando di ancorarvi, al passato e, insieme, in qualche modo, involontariamente liberandosene, annunciando il futuro. Esso cioè che, se da una parte (intenzionale), si tiene legato ai criteri della tradizione (Dio, il bene e il male in lotta fra loro, classicamente concepiti – cioè platonico-cristiano-kantianamente –, la virtù, la storia come "teofania" ecc.), dall'altra va esplicitando (con tutt'altro che chiara consapevolezza dell'esito fatale) un nuovo Fondamento, che manda in pezzi proprio quella dimensione antica che si vorrebbe conservare: un sintomatico *bilico* in genere poco considerato. In tal guisa prefigurando l'*incipit* della *La Nascita della tragedia* di Nietzsche – in particolare il capitolo III, in cui, a ben vedere, è contenuto *in nuce* lo sviluppo del pensiero nietzscheano sino alla figura di Zarathustra e al suo rovesciamento delle "tavole dei valori". Anche: evocando una scacchiera che se da un lato guarda Böhme (che ingenerosamente Schelling non cita mai), dall'altro anticipa Nietzsche, tentando di giocarvi la "vecchia" partita secondo le forme della tradizione teologica (giungendo persino a cercare di inscrivervi la "predestinazione" in chiave sostanzialmente leibniziana); nella quale, sintomaticamente, è però rifiutata l'idea negativa del "male" (Agostino, Leibniz), riconoscendo in esso un estremo di *forza* – dunque una positività – ineludibile, innegabile¹⁴⁴.

Rinviando dunque a questo scritto quanto alle decisive "ragioni" nichilistiche circa la "fondezza" intrinseca al concetto alienato del divenire, da parte dell'"eterno ritorno dell'uguale", ci limitiamo qui a rilevare che, come mostra Severino, la sua negazione implicherebbe paradossalmente la negazione del diventar nulla e da nulla. Una contraddizione, certo (=il divenire che implica quella forma di *non divenire* in cui consiste l'eterno ritorno di tutte le *stesse* cose); e tuttavia "necessariamente" implicata, come "derivata", dalla contraddizione-madre consistente nel concetto del diventar nulla e da nulla. Come poi una contraddizione possa derivare "necessariamente", cioè *incontraddittoriamente*, da un contenuto autocontraddittorio è chiarito distinguendo il contenuto nullo (che non può implicare nulla) di questa contraddizione, dal suo *positivo significare* – il quale, come essente determinato, ma all'oscuro della propria contraddittorietà, può implicare incontraddittoriamente altro. In tal caso, appunto, «qualcosa di determinato» è «necessariamente implicato dal *positivo significare* dell'autocontraddittorio» (*ibid.*, p. 420). Cfr. cap. V, § 2, *Nota*.

¹⁴² Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit. capp. III e VII.

¹⁴³ Citiamo l'opera nella trad. it. di M. Losacco, Carabba, Lanciano 1910 (all'interno del testo, con la sigla RF, cui segue il numero della pagina).

¹⁴⁴ Secondo Jacob Böhme, com'è noto, spirito e natura, amore e odio, luce e tenebra costituiscono l'originario "contenuto" *polemico* di Dio, secondo una "dialettica" *implicita*, onde il polo negativo non sta "alla pari" col positivo (rendendo altrimenti Dio *subjectum* di predicati opposti, sfociante per coerenza nel dualismo manicheo). Lo stesso, ma in forma esplicita, fa Schelling nelle *Ricerche* (in conseguenza del sarcasmo di Hegel circa il "colpo di pistola" della sua precedente adialettica "intuizione intellettuale"): la luce scaturisce dal contrasto con la tenebra negandola – il positivo dalla lotta con il negativo. Accade però nello scritto che la tenebra sia intesa e assunta *sintomaticamente* come il Fondamento (in cui consiste la ragion d'essere del "male"), rispetto al quale l'"essere" (la luce, l'amore: "Dio") è *un derivato*. In guisa che se da un lato la relazione fra gli opposti *intende* chiarirsi in forma esplicita secondo una prospettiva "hegeliana" gerarchico-dialettica; dall'altro, *in rebus*, il conclamato, "progressivo trionfo di Dio" (inteso secondo tradizione) appare inconcepibile, stante la sua originaria

Indubbio, diremmo, in Schelling (nel differenziarsi del suo sofferto cammino speculativo), l'esigenza, da un lato, di non lasciarsi alle spalle la radice "teologica" da cui proviene (assieme ai compagni di viaggio Fichte, Hegel e Hölderlin), dall'altro la profonda esigenza di riconoscere la concretezza della storia, unitamente al «vivissimo sentimento della libertà» (RF, 38, 42), cioè della "evidente" libera volontà dell'uomo (per altro del tutto presupposta – laddove Kant ne aveva fatto invece, ben giustamente, un'idea *metafisica*). La necessità di non rinnegare né l'una né l'altra (unitamente al riconoscimento, in quanto "evidenza d'esperienza" circa la libertà dell'uomo), lo conducono, nei differenti contesti assunti dalla sua filosofia, parlando un po' all'ingrosso, a intendere la storia del mondo come storia di Dio (in cui l'uomo vive e vive come ente libero)¹⁴⁵.

La storia è un epos composto nello spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro fino al massimo allontanamento da esso, e la seconda descrive il ritorno. La prima è per così dire l'Iliade, la seconda l'Odissea della storia. Nella prima l'orientamento era centrifugo, nella seconda diventa centripeto. In tal modo nella storia si esprime il grande disegno dell'intera vicenda universale. Le idee, gli spiriti, dovevano necessariamente cadere dal loro centro, e nella natura, nella sfera universale della caduta dovevano introdursi nella particolarità, in modo da poter poi tornare, come individui, nell'indifferenza [la s'intenda in assoluto o, come ci sembra ben più corretto, *relativamente* al mondo], e riconciliati, essere in essa, senza turbarla¹⁴⁶.

Donde la difficoltà fondamentale di far scaturire i differenti dall'Uno, il finito dall'Infinito: giustificando, a fronte del Perfettissimo, da un lato la libertà umana e dall'altro l'esistenza del male

Se in *Filosofia e religione*, ritenendo impossibile il passaggio dall'Assoluto al relativo, Schelling evoca la figura della "caduta" intesa come "salto" o indeducibile "separazione"¹⁴⁷, è tuttavia ben chiaro che proprio in tal guisa si presuppone quello

derivazione da un Fondamento cui si oppone: *strumento dialettico di cui questo si vale per opporsi a sé, autonengandosi, per affermarsi concretamente*. Diremmo: l'*implicito* (oggettivamente "nietzscheano") della sua esplicita ed intenzionale dialettica "cristiana". Il che significa che se e *poiché* si parte (assiologicamente, diremmo) dal "negativo" come Fondamento – la Natura, il tenebroso Caos (inconcepibile e aberrante, per Platone, sostenere che le idee scaturiscano dalla Materia!) –, il non sorprendente esito è che, rispetto alla tradizione (e alla stessa dialettica hegeliana), il risultato si rovescia: vero bene è il Male (vero positivo è il temuto Negativo: il Male – che è Bene per il "superuomo" – non è una forza, ma la Forza, unica) e il processo cui guarda Schelling non può non compiersi – del tutto al di là dalle intenzioni messe in campo – nella ri-affermazione del Fondamento secondo l'annuncio *dionisiaco* di Zarathustra. La storia del mondo come "teofania" sì, ma il dio è Dioniso! Il prosiegua del testo chiarirà ulteriormente.

¹⁴⁵ «Noi viviamo e siamo in Dio» (RF, 35). Essendo impensabile sia che Dio, che è libertà somma, si faccia simile, creandolo, a un "non libero", sia che la libertà dell'uomo valga dal di fuori, per così dire, «in opposizione all'onnipotenza [di Dio]» (*ivi*). «Il libero, in quanto libero, è in Dio» (RF, 44).

¹⁴⁶ F. W. J. Schelling, *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 2020, p. 67.

¹⁴⁷ «In una parola, non c'è nessun passaggio continuo dall'Assoluto al reale, e l'origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco dall'assolutezza mediante un salto» (*Ibid.*, p. 53)

di cui si vorrebbe dar ragione: daccapo, la finitezza, la libertà, il male (cui Schelling, cercando di non cadere nel manicheismo, riconosce un estremo di forza e positività, che lo allontanano, si diceva poco sopra, dall'interpretazione tradizionalmente cristiano-negativa di Agostino e Leibniz).

È chiaro allora, detto in breve, che – in ciò, con Hegel – Dio non può più essere inteso come una statica perfezione esterna: pur non risolvendosi tutto nel mondo, ma in qualche modo trascendendolo, esso si porta in grembo il mondo¹⁴⁸, senza di cui neppure potrebbe essere, stante che il “mondo” e la sua storia, a ben vedere sono intesi come una *teofania*, il divenire di Dio nel suo farsi. *Mutatis mutandis*, anche per Hegel Dio va concepito come “una realtà in divenire”¹⁴⁹.

Di qui, sulla base dell'ispirazione di Böhme, Schelling si ritiene legittimato a inferire che la sfera del divino implica un'essenziale, originaria contrapposizione – tenebra/luce, egoismo/amore, irrazionalità/ragione – destinata come tale ad affiorare nel mondo e in particolare nella coscienza e nell'agire umano, la cui “doppia” natura è essenzialmente lotta dinanzi alla scelta fra bene e male. Nell'uomo dunque, Dio, che non è, sin da principio (rendendo altrimenti impossibile l'“evidente” divenire), ma progressivamente *diviene*, tende a farsi *persona* e così – queste le intenzioni di Schelling – trionfando progressivamente sul lato oscuro di sé. In cui consiste la sede stessa, dunque la condizione di possibilità, del male: l'oscura radice di Dio. La quale ne costituisce la potenzialità, che Schelling definisce *fondamento*, rispetto all'attualità in cui consiste l'*esistenza* di Dio, che da quella progressivamente sorge e, sempre secondo le intenzioni, vittorioso si afferma.

Un Dio – diciamo – che richiama molto da vicino il binomio stevensoniano Jekyll/Hide, in cui significativamente, il “manovrato” – il *presunto* evocato, comandato, diretto – finisce per rovesciare il rapporto, insignorendosi del supposto manovratore.

E in effetti (a farla breve, il testo di Schelling richiederebbe un approfondimento ben più dettagliato), benché Schelling intenda senz'altro star dalla parte del Dio della tradizione (in fondo cristiana), della virtù, della cognizione classica di “bene” e “male”, senz'altro data per scontata (sappiamo tutti che significano, vero?), benché giunga addirittura a legittimare il tema della predestinazione (che non contraddice la libertà, rileva Schelling, stante che – con Leibniz – ognuno di noi esiste intelli-

¹⁴⁸ Si tratta, un'altra volta, del “panentesimo” (il mondo è tutto in Dio, Dio non è tutto nel mondo), implicante come tale – a mezza via come si trova fra il trascendentismo classico e l'immanentismo maturo – la contraddizione del suo trovarsi spezzato in due tronconi incomunicanti (rimossi i quali si avrebbe o l'antica trascendenza o la moderna immanenza).

¹⁴⁹ Si rilevi, sia pur di passaggio, una questione teoreticamente decisiva: la riforma di Gentile a questi tentativi immanentistici hegel-schellinghiani consisterà propriamente – per non trovarsi ancora una volta a “celebrare” a parole, *negando* nelle cose, il divenire diveniente, attuale dell'esperienza –, nell'escludere che il divenire sia «la corteccia di cui lo spirito sia il nocciolo» (G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze 1955, p. 93), e cioè che non si tratta di tener ferma una “realtà” (il nocciolo), *per sé indiveniente*, che diviene (ecco la buccia o corteccia): il divenire va inteso come l'Intero: «movimento senza massa» (*ivi*); e non già trascendente l'“evidente” esperienza attuale, ma identico a questa, che essendo “coscienza” della totalità dell'ente è Io trascendentale, che è assoluta forma, non previamente strutturato: «movimento veggente» (*ibid.*, p. 97).

gibilmente in Dio da sempre, secondo la propria, irripetibile, configurazione, che svolgendosi nel mondo secondo la legge necessaria dell'identità è al tempo stesso perfettamente conforme all'«assoluta necessità» e, non essendo determinata da altro se non dalla propria essenza, all'«assoluta libertà»: RF, 88) – benché dunque egli intenda salvare il salvabile della teologia classica, egli finisce per impiantare queste “buone” intenzioni in un terreno destinato a respingerle.

Perché? Egli intende porre il male al «centro» (RF, 80), riconoscendogli una positività, dicevamo, che la tradizione cristiana *tenta* (inutilmente, diremmo) di negargli. E infatti: forse che il “male”, qual che sia, non provoca un *danno*? Di che natura (da Parmenide in poi) se non *ontologica*? Ecco la sua positività atroce: forse che il diventar nulla di ciò che amiamo è mero non-essere? È forse un nulla *il diventar nulla* di qualcosa? Certo che no! Piuttosto: in che consiste la “forza” che ce lo strappa di mano e lo annienta? Non si tratta appunto *del movimento stesso in cui consiste il diventar nulla e da nulla*, di cui siamo testimoni in ogni istante della nostra vita, nel nostro incessante strapparci da quel che siamo per poter diventar quell'altro in cui ci andiamo a identificare? *E non è questo che Schelling pone a fondamento di “Dio”*¹⁵⁰?

¹⁵⁰ Non cioè – come sosteneva Gustavo Bontadini – facendo risalire la “forza” del divenire a un essere trascendente e cioè, infine, a Dio (sulla base per cui “il non-essere non può originariamente limitare l'essere”, ché altrimenti non sarebbe non-essere, ma essere: è cioè Dio, non il niente, il nullificante). Ma assunta *essa stessa*, autonomamente concepita, come *autoproduzione*. Vale a dire: non *tutto* diviene, in principio non essendoci nulla, che sarebbe allora forza produttiva (dunque “qualcosa”), ma tutto *tranne* il Divenire: qui, l'essere originario, dunque la Forza (unica) del vero “Dio” (cfr. Leopardi). Non trascesa, giacché ciò che la trascendesse la renderebbe apparente. O l'evidenza del diventar nulla e da nulla esclude un “bell'e fatto” alle proprie spalle (Dio, in cui, anzi, *tutto* è già da sempre fatto), onde l'evidente *farsi* (divenire diveniente, dice Gentile) sarebbe, in verità, *già fatto*. Certo, Bontadini avrebbe potuto replicare che se l'evidente limitazione dell'essere diveniente è mantenuta all'interno dell'essere immanente (=divenire), la contraddizione non è tolta, giacché tale essere sarebbe atto e potenza *sub eodem* (così l'Io gentiliano infatti, che coerentemente Bontadini tentava di sfruttare come momento di estrema chiarezza teoretica in funzione del recupero della trascendenza cristiana). E avrebbe ragione. Questa identità (lo dicevamo sopra: § 7) tra “movente” e “mosso” (=sé movente, autoproduzione) – immanentismo teologico – è certo insostenibile, ma non si può perdere di vista che, storicamente, questa contraddizione si è andata affermando proprio per sfuggire alla contraddizione del trascendentismo teologico, nel tentativo di salvare l'innegabile diventar nulla e da nulla che questo, affermandolo, *annienta*. Infatti, anche questo dicevamo sopra, un Dio “atto puro”, come l'intende Bontadini tornando a Tommaso (e oltrepassando il residuo fisicistico della trascendenza aristotelico-greca, onde la materia è eterna quanto Dio), se evita la contraddizione dell'immanentismo (non solo teologico, ma anche ateo – pur se questo è più coerente di quello), esprime però in pieno quel concetto di “Dio” come “il Satollo” denunciata da Nietzsche (“Delle isole beate”, nello *Zarathustra*): se tutto l'essere è in Dio (e non può che essere così se “Dio” è atto puro, non mancante di nulla), allora nulla può mai accadere (ed essere accaduto). *Ma l'accadere attuale è l'evidenza, ergo!*

Verrebbe allora da concludere che, dato il carattere contraddittorio di trascendentismo e immanentismo – il secondo però, più coerente del primo rispetto alla premessa costituita dal divenire “evidente” –, il problema del “divenire” – non uno fra i molti ma il fondamento di tutti – *resta ancora tutto da sciogliere*. Qui, il poderoso contributo di E. Severino: nessuno stupore se le varie forme di trascendentismo – greco e cristiano – e di immanentismo – statico e dialettico, teologico e ateo –, come tali volte a dar spiegazione e fondamento a ciò da cui tutto si diparte (e cioè l'evidenza supposta tale del diventar nulla e da nulla), si risolvono in contraddizioni. Si tratta infatti di contraddizioni inevitabili, in quanto necessariamente *derivate* dalla contraddittoria concezione di base: la persuasione che il divenire sia passaggio dal nulla all'essere e viceversa implicando infatti necessariamente la persuasione

Ma come: dopo aver predisposto il tritolo sotto il suo trono, ecco che lo fa nascere e gli predice magnifiche sorti e progressive? E come ci si può convincere che nasca ciò che nega la condizione della sua stessa nascita? Giacché o quella è vincibile, ma allora è “fondamento” solo a parole, oppure è proprio fondamento e allora è invincibile e chi la nega *non è più che quella stessa nel suo momento dialettico negativo*.

D'altra parte Schelling intravede il dualismo senza uscita in cui è finito – momento transitorio circa l'impossibile equipotenza dei contraddittori, alla ricerca della loro configurazione dialettico-gerarchica come contrari –, quando cerca di negare, ma ormai avendoli evocati, l'esistenza di *due* voleri diversi, anzi opposti (RF, 84 sgg.), che vorrebbe unificare (a parole) in Dio: «il volere dell'amore e quello del sostrato, sono dunque uno» (RF, 78). Unità *impossibile*, visto che il “sostrato” è poi considerato come un fondo «sempre irregolare [...] l'inafferrabile base della realtà» (RF, 59); «un mare che ondeggia e ribolle, simile alla materia di Platone, secondo una legge oscura e incerta, senza la capacità di formare qualcosa che duri [sì che, in essa e per essa, lo stesso “istante” è *instabile*]» (RF, 60); «un essere originario malvagio», l'ammissione del quale è «inevitabile», secondo «quell'interpretazione della materia platonica», intesa come «una sostanza originariamente ribelle a Dio e però malvagia in se stessa» (RF, 76).

Noi riconosciamo che il concetto del divenire [diventar nulla e da nulla] sia l'unico appropriato alla natura delle cose. Ma queste non possono divenire in Dio, assolutamente considerato, mentre sono *toto genere* infinitamente diverse da lui. Per essere staccate da Dio, occorre che divengano in una base differente da lui. Ma nulla potendo essere fuori di Dio, la contraddizione si scioglie solo ammettendo che le cose abbiano la loro base in ciò che Dio non è *Egli stesso*, ovvero in ciò che è base della sua esistenza [...] Tutto invero nel mondo è regola, ordine e forma; ma nel fondo c'è pur sempre l'irregolare, come se una volta dovesse ricomparire alla luce, e non sembra mai che l'ordine e la forma siano l'originario, ma che qualcosa di originariamente irregolare sia stata sollevata ad ordine. Questo è nelle cose l'inafferrabile base della realtà, il residuo non mai appariscente, ciò, che, per quanti sforzi si facciano, non si può mai risolvere in elemento intellettuale, ma resta nel fondo eternamente. Da questo Irrazionale è, nel senso proprio, nato l'intelletto. Senza il precedere di questa oscurità, non v'è alcuna realtà della creatura; la tenebra è il suo retaggio necessario. (RF, 58-9).

Una “precedenza” logica, questa della Tenebra, che Schelling cerca tuttavia (sintomaticamente) di temperare:

Nel circolo, da cui ogni cosa deriva, non v'è alcuna contraddizione ad ammettere che ciò [la Tenebra, il Caos, la Materia], da cui l'Uno è prodotto, sia alla sua volta preceduto da esso. Non v'è qui un primo e un ultimo, perché tutto si presuppone a vicenda, nessuna cosa è l'altra è tuttavia non è senza l'altra. Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che in questo senso precede lui come esistente; ma Dio a sua volta è del pari il *Prius* del

che l'essere (ogni essere) è niente. L'essenza stessa dell'impossibile e della follia estrema. Una connessione tuttavia di cui il nichilismo, *in quanto tale*, non può rendersi conto (senza *eo ipso* tramontare). Nello sguardo del destino, infatti, il “divenire” *non* è diventar nulla e da nulla, né in tal modo *appare*.

fondamento, giacché questo, anche come tale, non potrebbe essere, se Dio non esistesse *actu*. (RF, 58).

Ci pare che si possa spiegare il difficile passo solo come “prassi rovesciata”: *nur als umwälzende Praxis*, secondo l’hegeliano Marx, in quanto la sostanza della questione è già *speculativamente* chiara in Hegel, visto che la “tesi” da sola, come pura affermazione, è ben diversa *da sé* come negazione della negazione e cioè come “sintesi”, in cui appunto il negativo, *rovesciandosi* (=a sua volta negandosi), ha reagito sul positivo di partenza, trasformandolo. Anche la dialettica (il divenire) è infatti ed essenzialmente prassi, autoproduzione, onde l’hegeliana “unità delle determinazioni opposte”, in quanto risultato, è lo stesso che il concetto marxiano di *umwälzende Praxis*. Si chiarisce così il passo schellinghiano: il Fondamento [di Dio] (logicamente) precede l’esistenza [di Dio], salvo che non potrebbe esistere in concreto senza questa – che è sì “seconda”, ma in quanto rovesciantesi sul primo, lo “trasforma” e, rispetto a quel che esso “era”, ne fa a sua volta un secondo (com’è seconda la “sintesi”, *che è dire la “tesi” fattasi concreta*, rispetto all’“antitesi”; insomma: il primo è sì primo come tale; ma *come terzo* e cioè come negazione del secondo, rispetto al secondo, segue). Così spiegava Gentile in un suo giovanile saggio su Marx: «l’effetto reagisce sulla causa e il loro rapporto si rovescia, l’effetto facendosi causa della causa, che diviene effetto pur rimanendo causa»¹. (*Mutatis mutandis* per Eckhart: il generarsi di Dio nell’anima è lo stesso generarsi dell’anima in Dio).

¹ *La filosofia della prassi*, in G. Gentile, *Opere*, Garzanti, Milano 1991, p. 158. Ove se è chiarissima in Gentile – si apre qui una gran questione – l’esigenza di intendere la sintesi come *originaria*: «lo spirito non è sintesi di due opposti nati come tali; anzi di due opposti che rampollano dall’unità fondamentale dello stesso soggetto o Io [...] Il quale [all’origine] è realmente l’unità ancora indistinta dei due termini [...] Il soggetto è soggetto dell’oggetto, e non c’è soggetto vuoto; l’oggetto è oggetto del soggetto, e non c’è oggetto cieco. La sintesi è rapporto, che non sta senza i termini [...] originarietà della sintesi»: *Le forme assolute dello spirito*, in G. Gentile, *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, pp. 432-4; «Non la tesi rende possibile la sintesi, ma, al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l’antitesi sua, ossia creando se stessa. E però l’atto puro è autotisi»: *L’atto del pensare come atto puro*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1969, p. 195). Se dunque, dicevamo, l’“unità degli opposti” (la *monotriade*) non può meramente “risultare” (l’unità *necessaria* non conseguendo all’originaria *separazione*: non sarebbe che mera accidentalità fattuale), resta però attualisticamente necessario (a tutela dell’“evidente” divenire), diciamo, pensarla *anche* come dialettica – e perciò sì *risultante*. Così in Hegel vero è l’intero, e l’intero – dice esplicitamente – è appunto *risultato*. D’altro canto, anche per lui, muovendo da un evento astraente (l’intelletto astratto); evidentemente sulla base di una situazione di *unità originaria, solo in relazione alla quale* (per tacita allusione) l’astrarre è, indebitamente, tale. *Perché* mai altrimenti la separazione (astrazione) provocherebbe contraddizione? Hegel non risponde. In tal guisa facendo risultare quel che senz’altro si presuppone. Una *petitio principii*, varie volte denunciata da Severino (*La struttura originaria*, Introduzione, §§ 5-6; *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 355-9; *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1978, pp. 65 sgg.), per altro inevitabile in ambito di ricerca del fondamento in orizzonte nichilistico (vigente cioè il diventar altro). È infatti chiaro che il fondamento, se *da un lato*, costituendosi come tale, non può non mostrarsi come l’*originario* (e perciò come originaria ed eterna *sincronia*), *dall’altro*, in quanto Fonte del diventar altro non può preesistere alla corrente (anzitutto eterna: risultato eterno di un movimento eterno), che da essa scaturisce, non portando su di sé traccia alcuna di ciò *di cui* è il fondamento (che è invece necessariamente richiesta dall’unità necessaria di fondamento e fondato). Si dirà però che tale divenire non si costituisce come movimento (eterno) tra un termine *isolato* e l’altro: da una parte, essendo il successivo *in relazione* col precedente, preesistendovi *in potenza*; dall’altra, per l’“origina-

Si badi, aggiungiamo: la “successione” non è affatto tolta, ma da intendersi *sub specie aeternitatis*: movimento eterno, logico. Dire che l’uno non è senza l’altro (RF, 58) vale dunque, *in concreto*; e cioè come risultato eterno di un eterno movimento dialettico (chiudendo gli occhi dinanzi alle gravi aporie segnalate in nota 146). Sintetizzando:

1. Fondamento, come radice oscura e irrazionale: il Caos, Dioniso: attuale nel suo essere in potenza il proprio opposto dialettico, in cui – instabile nella sua contraddittoria condizione di astrattezza – eternamente si rovescia;

2. Esistenza (di Dio): attualità (relativa) in cui il primo passa auto-negandosi (così la regola sgorga dall’Irregolare, la forma dalla forza informe, la legge dal Caos (lo mostra bene nei suoi dipinti il gruppo appartenente a *die Brücke*, l’avanguardia espressionista, che si ispirava a Nietzsche). Tale esistenza, per nichilistica necessità, “digrada”, per progressivo rigore, dal trascendentismo all’immanentismo (quest’ultimo, a sua volta, sempre più “agile” e privo di strutture interne, per garantire “libertà” all’imprevedibile divenire), sino a conseguire la propria compiuta coerenza;

rietà” della sintesi, non si procederà dal soggetto all’oggetto all’unità di soggetto e oggetto, ma fra la stessa montriade o sintesi di soggetto/oggetto *nella determinazione del soggetto* (arte), “poi” *dell’oggetto* (religione), “infine” *della sintesi medesima* (filosofia). Rileviamo però che in tal guisa, nonché risolto, il problema è semplicemente riformulato. Se infatti si ritiene che l’isolamento fra i momenti è scongiurato dall’essere in relazione potenziale da parte di ciascuno nel precedente, si dovrà pur riconoscere che *la nullità* dell’atto (*la nullità* della relazione attuale) corrispondente è appunto *essa*, suggello di isolamento ribadito! Onde l’antinomia che si costituisce fra una sincronia che richiede diacronia e una diacronia che richiede sincronia appare insuperata e insuperabile. In ogni caso essendo appunto esigita un’identità originaria sincronica (la montriade), ma anche, *insieme*, dialettica (il divenire fra montriade/soggetto, montriade/oggetto e montriade /soggetto-oggetto: di cui quella è il sostrato formale permanente); sincronica, dunque, ma anche, *insieme*, diacronica; simultanea, ma anche, *insieme*, successiva e perciò “risultante”. (Si consideri ulteriormente che la “soluzione” citata, consistente in un’originaria sincronia intesa come *diacronia potenziale*, non potrebbe rinunciare ad esser *attualmente* le fasi di questo divenire potenziale – come tale, già *divenuto* – e perciò esigente una potenzialità correlativa *più originaria*, la quale a sua volta, in quanto esser *attualmente* quest’altro, già divenuto, divenire potenziale, ecc. ecc., sprofondando inevitabilmente in un *regressus ad indefinitum*; risolvibile, si fa per dire, negando senz’altro il lato diacronico, ma allora così, e daccapo, distruggendo la dialettica e tornando all’atto puramente ed esclusivamente sincronico della teologia scolastica, fantastico Signore del diventar altro, (oppure negando il lato sincronico, ma allora, rinunciando al fondamento, inevitabilmente accettando l’auto-distruzione del *regressus ad indefinitum*. Cfr. Postilla, nota 163).

⁸ chiaro in ultimo per noi che la contraddizione in parola – l’esigenza di una Radice come *simultaneo risultare* (=cerchio quadrato) – si fonda sulla, e deriva dalla, contraddizione originaria consistente nella fede nel diventar (identico all’) altro (altro ente e/o niente). Laddove, nello sguardo del destino, l’unità degli opposti *non risulta in alcun modo*: «nella verità dell’essere, l’unione dell’ente e del niente [l’unità degli opposti come *universale concreto*] non è un risultato del movimento dialettico, ma appartiene alla struttura originaria della verità [...] appunto perché all’essenza dell’ente [in generale e specifico] appartiene la negazione del niente [assoluto o relativo: come niente assoluto, o come altro ente]»: E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 357. (Più in generale, le determinazioni dell’essenza della struttura originaria non “divengono” neppure come apparire/scompare, «e tuttavia esse appaiono in un sopraggiungere, all’interno di uno sviluppo, che dunque non è il *loro* sviluppo [separate fra loro, dunque apparendo le une senza le altre, sarebbero un che di controvertibile], ma è lo sviluppo *del linguaggio*»: E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit. p. 177). La grave questione, in forma più analitica, è stata da noi affrontata nel saggio, *Il nichilismo perfetto...*, cit., cap. V, §§ 1-2.

3. Ed ecco il terzo (mancante nel testo – a completare, in quanto risultato, la dialettica implicita del teologo-anti-teologo Schelling): la negazione della negazione, in cui si conserva ciò da cui esso con necessità risulta, onde Dioniso (il Fondamento) passa compiutamente all'atto: non più attualità del suo stesso esser potenziale, né attuale nella propria stessa negazione (dialettica) di sé ("Dio"); ma se stesso, concretamente in atto, come negazione del secondo momento e cioè del Dio metafisico-religioso, nelle sue molteplici configurazioni trascendentistiche e immanentistiche (e di bene/male tradizionalmente intesi).

Non è infatti che 1, cioè Dioniso, non sia attuale; ma è attuale solo nell' suo stesso esser sé in potenza; onde 2 è sì il suo "passare all'atto", non già però compiutamente (dunque ancora attualità relativa: da relativa-affermativa a relativa-negativa: tesi, antitesi), ma in forma auto-negativa: l'atto in cui consiste in origine – l'esser attuale in potenza di Dioniso – diventa attuale come "Dio" e cioè negandosi in vista del proprio passare *compiutamente* all'atto come negazione della negazione.

Così Schelling – faticosamente, ma a nostro avviso già chiaramente – introduce Nietzsche: più di sessant'anni anni corrono fra le *Ricerche filosofiche* (1809) e *La nascita della tragedia* (1871). Ma già in quelle si va facendo strada l'idea centrale di questa e, in fondo, dell'intero "sistema" nietzscheano – che sconvolgendo, nell'opera giovanile, l'idea classica della grecità, come originaria misura, ordine ed equilibrio, ne mette in luce l'atroce, perenne Fondamento.

Dobbiamo disfare pietra a pietra, per così dire, l'edificio estetico della *civiltà apollinea* e arrivare alle fondamenta sulle quali è eretto. Vi troviamo in primo luogo le immagini sovrane degli dèi olimpici, che si ergono in cima all'edificio [...] Quale fu il bisogno prodigioso, dal quale scaturì codesto splendido gruppo di creature olimpiche? [...] l'osservatore deve fermarsi davvero stupito davanti a una siffatta esuberanza fantastica della vita, per domandarsi qual filtro magico avevano in corpo codesti baldanzosi uomini, da godere in tal modo la vita [...] Ma a questo osservatore già volto a tornare indietro, bisogna gridare; "Non venir via prima di porger l'orecchio a ciò che la sapienza del popolo greco ti dichiara intorno a questa vita medesima, che ti si stende innanzi con una serenità tanto inesplicabile. Racconta la favola antica, che il re Mida inseguì a lungo nella selva il savio Sileno, il compagno di Dioniso, senza poterlo prendere. Quando finalmente gli cadde nelle mani, gli domandò il re quale fosse per gli uomini la cosa migliore e la più eccellente di tutte. Il demone taceva, rigido e immoto; finché, sforzato dal re, ruppe in un riso sibilante con queste parole: stirpe miserabile e caduca, 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".

In che modo il mondo degli dèi olimpici si comporta davanti a codesta sapienza popolare? Come la visione estatica del martire davanti ai suoi tormenti.

Così il monte incantato dell'Olimpo si fende, per così dire, al nostro sguardo, e ci mostra le radici. Il greco sapeva e sentiva i terrori e gli orrori dell'esistenza: precisamente per trovare la forza di vivere fu indotto a porre davanti a sé la luminosa creazione del sogno olimpico

[...] al modo stesso come sbocciano le rose da uno spineto [innalzando] davanti a se stessa uno specchio trasfiguratore².

In fase avanzatissima, comunque irreversibile, è così ormai chiara la “necessità” del nostro tempo: comprendere che «questo soltanto sarà [=è necessario che sia] il *sistema supremo*: pensare la Sostanza stessa come Libertà»³ – il che significa (con tutti i problemi annessi: cfr. note 146 e 152) pensarla come Divenire e non altro⁴.

Resterebbe da affrontare in merito il pensiero di Heidegger – in Italia e non solo, così pervasivo in questi ultimi cinquant’anni (senza confronto rispetto al più potente e rigoroso pensiero gentiliano, tenuto invece in ombra).

Ha scritto E. Severino:

Il tramonto della tradizione epistemico-metafisica è determinato dalla volontà di salvaguardare il divenire da tutto ciò che lo rende impossibile: sia da una sua presunta Origine immutabile (che anticipa e quindi vanifica ogni innovazione prodotta dal divenire), sia dal suo arrestarsi in un Risultato immutabile (il vero è l’intero, l’Assoluto; e l’Assoluto è “essenzialmente risultato”, dice Hegel). Ma il tramonto degli immutabili sta al termine della storia dell’Occidente. Heidegger decide invece di collocare l’*assenza* degli Immutabili all’inizio della storia dell’Occidente e di farla incominciare come evocazione della “finitezza” dell’“essere” – dell’“essere” che (questa, almeno, è l’intenzione) è il “lasciar essere” gli enti, non ne è il Fondamento immutabile che li produce; e, anche in *S.d.A.* [= *Der Spruch des Anaximander*, saggio conclusivo di *Holzwege*], egli decide di porre l’affermazione metafisica di tale Fondamento come *conseguenza*, peraltro inevitabile [ma su che base?], di quell’inizio⁶.

In tal modo, diciamo, predisponendo *in rebus* un pensare “circolare”, cioè dialettico, di cui la filosofia di Heidegger rappresenterebbe il culmine autocosciente e perciò, con Hegel, “risultante”.

Lo si può tentare di esporre più analiticamente, secondo come lo individuavamo già nel nostro “vecchio” scritto, *Senso e destino dell’attualismo gentiliano* (op. cit. p. 440, nota 13). Rispolveriamo quella tesi.

² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. a cura di P. Chiarini, Laterza Roma-Bari 1973, pp. 56-8.

³ M. Cacciari, in AA. VV., *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane* (a cura di E. C. Corriero), Rosenberg & Sellier, Torino 2017, p. 121. (Peccato che poi, in merito, Cacciari trascuri il decisivo, non indicando cioè sia in che consiste tale “libertà”, sia e soprattutto di individuarne le stringenti “ragioni”, sia, ulteriormente, di mostrare che essa implica la morte della morale tradizionale. In ciò, quanto meno – ma certo non lui solo –, trovandosi *oborto collo* totalmente disarmato concettualmente dinanzi all’“etica” trionfante della volontà di potenza – *che le sue parole implicitamente legittimano*).

⁴ Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., particolarmente capp. V-VII.

⁵ *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1979 [1950].

⁶ *Dike*, cit., p. 92. (Ciò che per l’idealista Gentile è “risultato”: il pensiero in atto come l’ultimo esito del sapere filosofico, celebrante la liberazione del divenire, «per lo Heidegger [influenzato in ciò da Nietzsche, che non vede il carattere essenzialmente “teologico” del pensiero di Anassimandro ed Eraclito] è al contrario l’inizio; lo sfolgorante inizio che ben presto impallidisce e lascia il campo alla mistificazione metafisico-teologica dell’essere, nella quale l’orizzonte di ogni apparire dell’ente diventa un ente, sia pure l’*Ens supremum, das Seiendste*»: E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 19-20).

Anzitutto stabilendo l'errore di Heidegger nel fraintendere la scienza del suo tempo (*Essere e tempo*, del 1927, è coevo della prima formulazione del "principio di indeterminazione" di W. K. Heisenberg, *filosoficamente* vincente *di diritto* rispetto al classico, nonostante tutto, determinismo einsteiniano), seguitando ad intendere in senso ottocentesco-positivistico, e cioè come *epistème*, sapere definitivo, innegabile. Laddove già con Peirce (ma persino Pascal aveva mostrato di saperne parecchio in merito) si fa chiaro il carattere *necessariamente non necessario* del sapere scientifico, nella misura in cui ha a che fare con l'imprevedibile divenire (la "novità" essendo l'imprevisto per definizione, scaturendo *ex nihilo sui*, dunque per caso). Sì che già in tal modo intesa, la tecnoscienza, lungi dal contrastare, come egli crede, il "lasciar essere" l'ente, *ne è anzi la promozione e la tutela più coerente* (non imponendosi su di esso, ma lasciandosene sempre "interrogare", disponibile a mutare continuamente, secondo una flessibilità ignota all'inflessibile scienza di matrice galileiana e ancora comtiana).

Né si può obiettare che il "lasciar essere" heideggeriano, com'è esplicitamente da lui invocato, non ha carattere *produttivo*, bensì, come appunto l'intende Heidegger, è *poïesis* proprio nel senso dell'*alétheia*, e cioè *Unverborgenheit*, disvelamento. Infatti, visto che Heidegger intende il divenire come un entrar nell'apparire (=nell'"essere", come dice lui) e un uscirne – dunque come uno svelarsi e un velarsi, apparire e scomparire –, *si provi a dire che ne è dell'ente prima e dopo del suo mostrarsi*. Poiché infatti Heidegger parla del "divenire" come di una relazione tra nascondimento e disvelamento, se ne dovrebbe inferire che esso ente, *come integralmente esiste già* (prima di apparire), *altrettanto esiste ancora* (dopo essere scomparso). Solo a questo patto se ne può coerentemente parlare come un che "di nascosto". Onde tutto è eterno? Nemmeno per sogno! Ma allora il suo mostrarsi, il suo apparire è, insieme, *un entrar nell'essere* e cioè un *essere prodotto*. O l'entrar nell'apparire è, insieme, un *uscire da proprio niente*. Ed ecco *l'essenza stessa della tecnica* al di sotto del velame terminologico heideggeriano (=l'ente è azione, potenza di fare e di essere fatto e allora, sotto la celebrata cortina fumogena, *poïesis* in tanto è "disvelare", in quanto è *far essere quel che non era e far non essere quel che era*).

In guisa che il "lasciar essere", di là dalle intenzioni, è oggettivamente riferito da Heidegger alla *forza* creativo/annientante in cui consiste il divenire in quanto (far) diventar altro: la "libertà". Ciò che, secondo il suo punto di vista (conforme all'errato "eraclitismo" nietzscheano), sarebbe stato ben presto catturato, conculcato e impedito dalla violenza della onto-teo-logia (da Platone a Hegel e anzi, per Heidegger, allo stesso Nietzsche), sino al culmine compiuto di questo cammino negativo del divenire e della libertà, in quanto sapere definitivo e annientante, costituito da quello che Heidegger definisce *Gestell* – il cuore della Tecnica, inteso come l'espressione più compiuta del pensiero calcolante-catturante metafisico.

D'altra parte – rileviamo – è lo stesso Heidegger ad affermare che il *Gestell* non è *simpliciter* altro dall'*alétheia*, essendo infatti un modo del disvelamento. E poiché, s'è visto, da un lato, il "disvelarsi" è in realtà un *produrre/annientare*, e, dall'altro, la techno-scienza, al di là di quel che ne pensa scorrettamente Heidegger, ha defini-

tivamente abbandonato la veste epistemico-assolutistica contrastante la libertà del divenire (di cui anzi è diventata coerente espressione), non se ne dovrebbe infine concludere, in forma solo apparentemente paradossale, che l'antica *alétheia* è lo stesso contemporaneo *Gestell* nella forma dell'*in sé*, che in questo viene compiutamente a sé, dopo essersi dialetticamente negata nell'epoca della onto-metafisica; dunque come negazione della negazione? Non dovremo cioè inferire, all'interno della logica stessa di Heidegger (sia pur del tutto implicita), che il *Gestell* (la Tecnica) è il più coerente invero dell'*alétheia* (la filosofia delle origini) – l'autentico “lasciar essere” il divenire dell'essere nella sua natura *eventuale* – anziché la sua negazione meramente oggettivante e disumanizzante (come tale intensificante il divenire anziché impedirlo)? Non ci dice in fondo proprio questo Heidegger – ancorché ben al di là di quel che ci *vuol* dire? Proprio lui, che si pensa alternativo alla Tecnica, laddove ne è invece, suo malgrado (non diversamente dal ben più coerente e speculativamente potente Gentile) l'autocoscienza filosofica?

Sì, proprio questo stiamo sostenendo: l'”*Andenken*”, autocoscienza del *Gestell*! In guisa che il *Geshick* (il “destino”) ha eccome (*in re*) il carattere della “necessità” – altro che “dono”! “Necessità” minimale, certo: quella che appartiene al Caso, nel suo esser *Circulus sui*.

NOTA: Carattere circolare di questo capitolo: l'Iliade, l'Odissea

L'esergo schellinghiano dell'intero capitolo vede nell'Iliade e nell'Odissea omeriche una grande metafora del Circolo metafisico della storia: la caduta dal Centro nella dispersione dolorosa e conflittuale del mondo e il faticoso, benché ineludibile, ritorno, sino al ripristino, ma ad un livello superiore, della situazione iniziale: «per cui bello di fama e di sventura / baciò la sua petrosa Itaca Ulisse» (U. Foscolo, *A Zacinto*).

In questo finale di capitolo ritorniamo dunque circolarmente a quell'inizio (rimeditando, ma ancora più a fondo, nella Postilla conclusiva, successiva a questo paragrafo, l'essenza del Circolo metafisico).

Un'imponente flotta greca è pronta a salpare per cingere d'assedio Troia, ma una persistente bonaccia l'impedisce. (Ce ne parla Eschilo, nel “primo canto intorno all'ara” dell'*Agamennone*). Nel mondo del mito forse divine signoreggiano gli eventi atmosferici: acque, venti, piogge, dunque questa stessa bonaccia che blocca le navi greche in Aulide, non sono meri eventi fisici, ma espressione di *voleri*. C'è un dio che *non vuole*, che ostacola la partenza. Senza un adeguato *sacrificio*, che ne plachi l'ira, non v'è scampo: troppo più debole la *téchne* umana al cospetto della *téchne* divina (a sua volta subordinata alla Necessità del Fato). Si tratta della premessa alla nota, tragica vicenda di Ifigenia, figlia primogenita di Agamennone. (Ricordiamo la decisività del sacrificio per il circolo mitologico – cfr. § 3 –: perno fondamentale in cui, chiudendosi il primo semicerchio, quello della “perdita”: da Dio all'uomo, si apre il secondo, quello del “ripristino”: dall'uomo a Dio).

Alla giovane fa cenno per primo Omero (*Iliade*, IX, v. 145). Il contesto è però diverso: siamo ormai al nono anno di guerra fra Greci e Troiani e la figlia di Agamennone (chiamata anche Ifianassa) è nominata in relazione all'ira di Achille causata dall'umiliazione subita da Agamennone, capo supremo della spedizione, che gli ha sottratto la schiava Briseide, bottino di guerra. Com'è noto, per ritorsione Achille rifiuta il combattimento con gravi conseguenze per i Greci. Di qui la necessità di riparazione che i collaboratori di Agamennone (anzitutto Nestore, suo consigliere) chiedono al re. Ed egli è ben disposto: molti doni è pronto a elargire all'eroe, fra i quali persino sua figlia Ifigenia in sposa.

Sin qui Omero.

La tragedia di Ifigenia è trattata per primo da Eschilo (a seguire da Euripide e Lucrezio), come si diceva, nell'*Agamennone*. Affinché i venti tornino benevoli a soffiare e la flotta achea possa salpare, è necessario sacrificare ad Artemide, offesa precedentemente da Agamennone. Il sacerdote Calcante rivela ad Agamennone che la dea potrà essere placata solo mediante il sacrificio di sua figlia Ifigenia. La prospettiva è atroce, ma la posta in gioco è troppo grande per rinunciarvi e Agamennone accetta. Nei versi 184-247, il coro descrive quanto accaduto in Aulide, evidenziando la passività della giovane, paragonata a una "capra" condotta al macello.

Ricordiamo di passaggio che nell'*Ifigenia in Aulide*, Euripide ritorna sul tema, incastonando la vicenda entro un inganno: Agamennone chiama in Aulide la figlia con il pretesto menzognero di darla in sposa ad Achille. Diversamente dall'*Ifigenia* di Eschilo, nella tragedia di Euripide la giovane si ribella alla terribile volontà del padre, tentando in tutti i modi di salvarsi – sino a profferire le tremende parole, *che conducono al di fuori del mito*, «sotto la terra è il nulla» (v. 1250, trad. it. di F. Ferrari). Salvo poi, inteso che non c'è scampo, decidere di sacrificarsi eroicamente per la patria. L'ulteriore ripresa del tema in Lucrezio – *De rerum natura*, I, vv. 80 sgg. – è l'occasione per il poeta-filosofo di condannare la superstizione – *religio* –, colpevole di accecare gli uomini predisponendoli ad orrende scelleratezze. Lucrezio condanna l'atto contro natura di un padre che uccide la figlia per ingraziarsi il dio: «A tali misfatti poté indurre la religione»: v. 101. La filosofia (di Epicuro) è per lui il vero farmaco capace di guarire da tali atroci illusioni. (*Mutatis mutandis*, il razionalismo illuminista kantiano denuncia la follia "religiosa" di Abramo: che sia un Dio a chiedermi di uccidere mio figlio è tutt'altro che evidente; che io non lo debba fare, evidentissimo).

"Sacrificio", dunque come "ricostituire" Dio attraverso un bene che gli viene offerto e che ci è molto caro: ritorno indiretto, anticipante il sommo sacrificio della vita per conseguire il ritorno diretto e definitivo. Resta fermo comunque che, nell'agire umano, il fattore decisivo è il favore degli dèi.

Nel tempo della filosofia, "sacrificio" significa anzitutto una vita *morale*, in cui sono sacrificati istinti e pulsioni, che ci separano, individualizzandoci all'estremo, da Dio (=raddoppiamento di *adikía* in quanto *hýbris*).

E tuttavia: ben prima di far guerra ai Troiani a causa del rapimento di Elena (non è che il motivo *ex post*), i Greci (come i Troiani) erano già in guerra (anche) fra

loro. La guerra era incominciata con il mondo, che è dire con il separarsi delle cose dall'Uno divino. Non dunque con il "non esser l'altro" *in quanto tale*, ch  questa   se mai la via della pace (§ 5, *Nota*), ma il "non esser l'altro" (creduto) *annientante* (nel divenire). Non dunque il divino *p leμος* (=armonia nascosta), che, nello sguardo del destino,   la stessa *Dik * (daccapo, la vera pace), ma il *p leμος* mondano alienato (gi  in Eraclito) nel segno del *diventar altro*. La vera causa della guerra   cio  l'esser (pur sempre dentro) fuori dell'Uno (dall'identit  problematica)⁷: gettati nella separatezza, gli essenti si fan guerra – si "annientano" reciprocamente –, *individuando* di volta in volta in eventi empirici il movente *post festum* (ciechi sul trascendentale). La guerra in senso stretto (empirico), dunque la guerra fra Achei e Troiani, non costituendo il "non esser l'altro annientante" *come tale* (trascendentale), di certo tuttavia storicamente lo esprime (non diversamente, se non per grado, dalla guerra nucleare). Parla Zeus (*Iliade*, XV, vv. 64-8, trad. it. G. Paduano): «Achille mander  il suo compagno / Patroclo, e lo splendido Ettore lo uccider  con la lancia / davanti a Troia, dopo che avr  ucciso moltissimi giovani, / e tra di loro l'illustre Sarpedonte, mio figlio. / Irato a causa sua, l'illustre Achille uccider  Ettore...».

Cos , la partenza finalmente riuscita della gran flotta (tornando all'*Agamennone* di Eschilo) d  il via a una guerra in realt  da lungi gi  iniziata. Non per caso il campo acheo   costantemente dilaniato da feroci scontri e il Poeta chiede in principio ispirazione alla Musa circa l'*ira* del campione fra i Greci.

In guisa che l'"*Iliade*" non rappresenta semplicemente dieci anni (l'ultimo in particolare) di assedio a Ilio; ben pi  in profondit  esprime metaforicamente l'uscita *metafisica* dal Centro e perci  lo scontro, l'urto, la disputa fra le varie parti del mondo nel contendersi la scena. Nella *caduta*, il "non esser l'altro" significa assumere tale "altro" come del tutto *estraneo* rispetto a quel che si  . Non come *ci  che integra*, ma che ostacola e uccide. In fondo anche quando si "ama" – la catena di delitti che si diparte dal martirio di Ifigenia lo mostra chiaramente. (N  l'Ulisse dantesco riconosce Penelope come un "prossimo" cui *restar* legato, s  anzi da separarsene ulteriormente. Giacch  quel che conta infine, nell'isolamento dal destino,   *andare, agire, mutare* – non rimuovere, cio  ignorare, la spaventosa *estraneit *, ma affrontarla, sino a rischio della vita. «O frati", dissi, "che per cento milia / perigli siete giunti a l'occidente / a questa tanto picciola vigilia / de' nostri ch'  del rimanente, / non vogliate negar l'esperienza, / di retro al sol, del mondo senza gente..."»:*Inferno*, XXVI, vv. 112-7).

Ma il Circolo *della tradizione* – dai Greci a Hegel e Marx – vede ancora nella veste dell'"altro" il Medesimo: non pi  che la sua dialettica, perci  temporanea, autonegazione. Donde il *limite* del cadere: sin da quando esso incomincia, ma poi *anche*, proprio perci  (=proprio perch  la negazione nasce originariamente negata),

⁷ Salvo chiarire che se si intende la "guerra" – la cui radice   il *diventar altro* – come *vera e reale*, allora l'identit  metafisica dell'Uno innegabilmente appare: si tratta di Dioniso. Ove, per necessario rovesciamento, il "bene"   male e il "male", bene (= "al di l  del bene e del male" significa al di l  *del modo tradizionale* – platonico-cristiano-kantiano – di intenderli –, non cio  che ce li siamo lasciati alle spalle *simpliciter*).

quando infine – raggiunta la massima distanza (da sé, entro di sé) – si rivolge su di sé, negando esplicitamente (mediatamente e irresistibilmente) la totalità della negazione originariamente o immediatamente negata, in tal modo congiungendosi infine compiutamente con sé⁸. Così Odisseo, vittorioso degli incantesimi che gli sbarrano la via. Esemplari quelli, secondo differenti aspetti, incarnati da Nausica, Circe e Calipso⁹, onde l'eroe rifiuta la falsa salvezza astratta, rispetto alla concretezza del vero ritorno, inteso non come irrigidimento di un tratto del percorso, ma come l'autentica meta: Vittoria finale sull'errore, che è violenza e sopraffazione. (Così almeno la tradizione esplicita, ancora al di qua dall'assumere l'altro come nemico irriducibile, in quanto scaturente dal nulla, che è dire dalla separazione assoluta).

In tal modo si chiude il poema, con la dea Atena che placa la sete di vendetta dell'Eroe: «Obbedì Ulisse e s'allegro nell'alma. / Ma eterno poi tra le due parti accordo / la figlia strinse dell'Egìoco Giove, / che a Mentore nel corpo e nella voce / rassomigliava, la gran dea d'Atene» (XXIV, vv. 692-6; trad. I. Pindemonte).

Anche Ulisse ha tanto desiderato la pace: l'anima si apre dunque a questo suggello voluto dai celesti. Il suo ritorno in Patria, sovraccarico di negatività oltrepassata, è la metafora più trasparente del chiudersi felice del secondo semicerchio metafisico. La Verità non può certo fare a meno dell'errore e dunque del dolore – il positivo non esiste senza il negativo, come tale insostituibile –, portandoli dunque per sempre in sé, *ma come eternamente e nel tempo negati e oltrepassati*¹⁰.

(Si badi: ciò che *formalmente* vale anche al di là della tradizione e perciò “al di là del bene e del male”, intesi appunto *secondo tradizione*, la “verità” essendo intrascendibile e, per suo tramite, l'etica. Che sarà allora etica *della volontà di potenza*, laddove il Circolo metafisico *antimetafisico* si salda in sé come “gaia scienza” del

⁸ Non per caso la straordinaria chiusa dell'*Iliade* vede smorzarsi di colpo il timbro eroico, guerriero e selvaggio dell'intero poema (con l'eccezione del canto VI dedicato al tenero e tragico incontro fra Ettore, Andromaca e il figlioletto Astianatte), allorché, mosso dagli dèi, Achille recede dall'odio incontenibile per colui che gli ha ucciso l'amico Patroclo e accoglie nella propria tenda il padre di Ettore, il vecchio re Priamo con tutti gli onori dovuti, generosità, affetto e partecipazione emotiva. Al giro di volta della gran Ruota, non ci si stupisce cioè se la critica rileva che «l'intero canto [XXIV] è costellato di espressioni e di frasi che hanno assonanza più con il linguaggio dell'*Odissea* che dell'*Iliade*» (E. Savino, *La letteratura greca*, I Meridiani Mondadori, Milano 1989, p. 133).

⁹ In particolare la dea Calipso, costretta dagli dèi a lasciar libero Ulisse colmo di nostalgia, così gli parla, inutilmente profetizzandogli le terribili difficoltà che avrebbe dovuto affrontare e che avrebbe ben potuto evitare accettando la vita immortale che lei gli offriva: «Va, poiché sì t'aggrada, e va felice. / Ma se tu scorger potessi / per quanti affanni ti comanda il fato / prima passar, che al patrio suolo arrivi, questa casa con me sempre vorresti / custodir, ne son certa, e immortal vita da Calipso accettar: benché si viva / brama t'accenda della tua consorte, / a cui giorno non è che non sospiri» (*Odissea*, V, vv. 261-9; trad. it. I. Pindemonte).

¹⁰ Diciamo di passata: potranno allora errore e dolore (che, alla radice, sono poi lo stesso) realizzarsi davvero? Potrà cioè esser vero l'annientamento? Certo che no! Altrimenti sarebbe esso la verità totale. D'altra parte come può non esserlo per la stessa tradizione, che infatti lo assume come l'"evidenza" suprema?

superuomo, capace come tale di “eterno piacere”: «l’eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell’annientamento*»¹¹.

POSTILLA SUL CIRCOLO METAFISICO (L’ANABASI È L’INTERO)

A conclusione di questo capitolo, ci pare indispensabile aggiungere un essenziale integrazione/approfondimento circa la natura del Circolo (filosofico, non mitologico). Al fine di non considerare la metafora geometrica, cioè il concetto di Circolo e i suoi due semicerchi, troppo “meccanicamente”, va cioè anzitutto chiarito che il culmine della negazione della verità (qual che essa sia, comunque necessariamente e secondo modi anche molto diversi, “circolare”) – il culmine cioè dell’*exitus*, *próodos*, *Ausfliessen*: catabasi – può essere conseguito attraverso un cammino progressivo, cioè di *graduale* allontanamento/depotenziamento dalla verità (come nei sistemi *top-down*: ad es., Neoplatonismo, Spinoza¹²), oppure in un solo evento (si pensi al “colpo di pistola” con cui l’Idea “licenzia” la natura in Hegel – benché poi, all’interno del *reditus*, le ricadute si ripetano inesauste e assai gravose; non però all’infinito, né mai scendendo al di sotto del livello più basso, comunque sempre *relativo*, raggiunto sin dappincipio).

L’Iliade – l’uscita, la negazione, la catabasi – accade dunque progressivamente oppure, nel suo culmine, una volta sola e in un sol fiato; onde da subito (si pensi, in sede cristiana, alla catastrofe del “peccato originale”: v. nota 159) è conseguita la distanza massima dal Vero/Bene. Il “cammino” (lungo, travagliato, tormentato da continue ricadute), nel caso, apparterrà *necessariamente* all’Odissea (*reditus*, *epistrophé*, *Durchbrechen*: anabasi), che peraltro, si badi, *non incomincia dopo*, ma in fondo con la stessa Iliade (=la negazione, cioè la fuoriuscita dalla verità è interna alla verità stessa, che perciò non l’abbandona e la “governa”). Sì che la “perdita” (catabasi) – per l’esplicito carattere dialettico dell’Uno *in quanto tale* in Hegel, ad esempio; laddove in Plotino e Spinoza, nella differenza, se la “discesa” è prodotta da Dio, spetta alla coscienza filosofica umana (che però in Spinoza è già, almeno in

¹¹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1981, p. 129. In tale orizzonte è chiaro che errore e dolore sono essenzialmente connessi all’*esistenza* di Dio: ciò che annienta il divenire (è l’errore), impedendo la vita (è il dolore): il rimedio si è rivelato peggiore del male (Nietzsche).

¹² Si rilevi (nello sguardo del destino) come in tali sistemi in cui si muove (eternamente) dall’alto, l’*intensificazione* – di catabasi (1° semicerchio) e anabasi (2° semicerchio) – essendo tale in quanto progressivo togliimento di contraddizione, VIGENDO IL DIVENTAR ALTRO quale “evidenza immediata suprema” (la *CONTRADDIZIONE di fondo nello sguardo del destino*), si ha che se la catabasi (*exitus*), indebolendo Dio, toglie in progressione la contraddizione *rispetto al “mondo”*, cioè al diventar altro in quanto “evidenza” preliminare di base, in cui consiste la contraddizione originaria, dunque restando nell’errore, ma in forma di crescente coerenza, l’anabasi (*reditus*), indebolendo il “mondo”, la toglie *rispetto a Dio* – in tal guisa compiendo un cammino di togliimento della contraddizione *doppiamente* contraddittorio: sia rispetto al destino, sia rispetto allo stesso diventar altro, previamente assunto come innegabile (in questo caso, l’ufficialità del togliimento della contraddizione si costituisce allora, *nello sguardo del destino*, come incremento dell’incoerenza rispetto alla contraddizione di base, che viene così duplicata).

parte, pensiero divino) di produrre il secondo semicerchio, onde il circolo non appartiene all'Uno *simpliciter*¹³ –, graduale che sia, costituendosi fin da subito all'interno della Verità, si configura *in sé* o implicitamente come negazione immediatamente negata, in guisa che la riconquista (anabasi), nella sua progressione, dunque nella sua mediatezza e gradualità, può negarla efficacemente in quanto si trova esplicitamente a negare una negazione originariamente negata (=la Verità stessa affermandosi progressivamente, nega corrispondentemente sé in tutte le forme in cui essa stessa, mettendosi per così dire a prova, si è, eternamente e storicamente, negata). Sì che in fondo l'anabasi proprio in quella incomincia! Non già nel senso dell'assurda identità immediata fra i due opposti, ma nel senso che l'*exitus*, ben inteso, è *exitus-reditus* (ove l'inverso non vale). E poiché (appunto) è il Vero a negar sé stesso, è necessità che la caduta porti su di sé la traccia del Negato; analogamente, l'imponenza della catastrofe (tuttavia dialettica, dunque relativa) è tale da lasciare la propria traccia – ma sempre meno dominante – in Ciò che via via l'oltrepassa. Sino all'oltrepassamento compiuto della totalità, digradante per intensità, delle sue negazioni. Ed è quello che, del tutto a suo modo, e cioè in forma provvidenzialistico-trascendentista-fideistica, vale anche per il cristianesimo ("dialettico" a partire dall'idea stessa di Trinità e cioè di Dio come "Padre": cfr. § 7 e cap. IV, § 1).

In ogni caso non c'è, dapprima, un'Iliade *pura* (*exitus*, catabasi, depotenziamento/negazione della verità) e, poi, una *pura* Odissea (*reditus*, anabasi, potenziamento/negazione della negazione della verità), ma l'Iliade porta dialetticamente in sé, sia pur nella sua fase dominante, l'immanente traccia della predestinata Odissea. Così il primo semicerchio – l'Iliade, appunto – si produce gradualmente (si pensi, si diceva, alle ipostasi discensive e progressivamente depotenziate rispetto all'Uno/Sostanza in Plotino e in Spinoza), oppure in un sol atto (così i progenitori, peccando rispetto alla parola di Dio e al mondo creato "buono"¹⁴; o anche, in orizzonte nietzscheano, Parmenide, rispetto all'evidenza del diventar nulla e da nulla: la categoria

¹³ Consideriamo Plotino: è ben vero che nel suo pensiero, essendo l'Uno causa finale (oltre che efficiente e formale) di tutto ciò che gli è altro, segue che, essendo esso il fine dello Spirito, «il passaggio dall'Uno allo Spirito è già il costituirsi del Circolo: il movimento che porta *oltre l'Uno* si dirige *verso l'Uno* [così per l'Anima]» (E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, p. 203); ma è anche vero – come rileva G. Faggin nella sua ottima Introduzione alle *Enneadi*, op. cit., pp. XXV-XXVII – che «senza uno spettatore» «il vasto e articolato affresco metafisico di Plotino rimane statico»; «senza l'autocoscienza individua del singolo l'Uno si irrigidirebbe [...] per essa e per essa sola la realtà generata torna [secondo semicerchio] alla Sorgente e il cerchio della vita eterna si chiude [...] La centralità dell'anima individuale in Plotino determina la sua drammatica storicità. Soltanto il singolo ha una storia. L'Uno e il Nous sono fuori della storia perché la loro realtà si puntualizza nell'eterno presente; non ha storia l'Anima [...] il significato etico di elevazione o di regresso, va cercato, non nei risultati visibili degli accadimenti, ma nel segreto delle singole coscienze». Diciamo: adombramento di idealismo! Che la rigidità della struttura metafisica di Plotino (e dello stesso Spinoza) è ancora ben lungi dal manifestare appieno (onde il Circolo si salda in sé grazie all'uomo – il filosofo).

¹⁴ Considerando l'evento per sé preso; altrimenti, inserito nella "dialettica" generale e assoluta del cristianesimo ("dialettica celeste" e "grande dialettica", perciò inteso come "sistema" *top-down*: cfr. § 7 e cap. IV, § 1), esso stesso, nella sua catastroficità, si presenta non come inizio, ma come momento culminante e finale della catabasi, cioè del primo semicerchio, che in quello si chiude proprio in quanto già in esso, a ben vedere, apre la via del ritorno (anabasi).

dell'essere parmenideo cioè in opposizione dialettica all'originaria categoria del diventar nulla e da nulla). In tal modo l'Odissea – benché infine vincente (se la verità fosse impotente sarebbe errore) – porta sempre in sé, nel suo cammino *finito*, correlativamente, mille tracce dialettiche, ancorché sempre più deboli, della necessaria Iliade (che in tal modo “frena”, dandogli proprio così concretezza, l'accadere dell'esito conclusivo: eterogenesi dei fini). Il che non significa che ognuna delle due sia *simpliciter* l'unità di entrambe, per così dire *alla pari*; sul fondamento della verità spetta all'anabasi esser in concreto l'unità di sé e della catabasi (=la verità è unità di sé e dell'errore negato).

Se allora la prima fase appare vincente sì, essendolo però solo temporaneamente, la seconda (in cui, *detto idealisticamente*, la verità si riappropria progressivamente di sé, negando il proprio negativo) lo è, in ultimo, definitivamente. Per ciascuna vale comunque, ma del tutto asimmetricamente, che l'altra è l'immancabile “freno” immanente, che impedisce sia una caduta senza remissione, sia un ritorno senza trionfo. Giacché è *all'interno del Vero* che il Vero stesso, per la sua astrattezza, depotenzia/nega sé, al fine di conseguire la concretezza propria, negando la negazione di sé (in forma del tutto implicita nei sistemi “dall'alto”). Così, se l'Odissea non esistesse in alcun modo nella carne e nelle ossa dell'Iliade, allora questa sarebbe negazione *simpliciter* (dunque non-negazione), ma allora, essendo la verità intrascendibile, questa stessa “uscita” sarebbe il vero, dunque il vero primo (=l'Alfa, la “tesi”), dunque l'Iliade autentica ne sarebbe la negazione, portando inevitabilmente su di sé le tracce dell'Odissea corrispondente. Insomma: negare il circolo o è negare che la verità sia “negazione della negazione”, oppure negarla *simpliciter*. Nemmeno considerando l'inconsistenza di questo secondo caso, il primo è assurdo, giacché se non fosse effettiva e concreta negazione dell'errore (che non può venir *ab extra*), la verità sarebbe un dogma, come tale *negabile* senza contraddizione, dunque errore. (Restando nella metafora si potrebbe dire: se l'Odissea, sia pur dominante, non avesse in sé il giogo dell'Iliade, non sarebbe un trionfo e una vittoria, ma un'insipida stasi). (Gran problema: la verità è “negazione della negazione”. Bene: perché però non originariamente, *se non perché* il diventar altro è preliminarmente riconosciuto come innegabilmente vero, dunque la struttura stessa della verità non può smentire sé stessa – onde anch'essa “diviene”, divenendo quell'“altro” che è lei stessa? Solo il destino sa uscire da questo vicolo cieco).

Per fare almeno un esempio (coerenza del nichilismo): posto che la verità sia Dioniso (=la filosofia di Zarathustra, in cui il Divenire è assolutizzato), allora, essendo questo il *primo*, la sua negazione, nell'estrema radicalità (dialettica), è espressa da quello stesso pensiero (Parmenide), che per primo lo “avvista” (nello sguardo del destino: lo *inventa!*) in veste ontologica: diventar nulla e da nulla, e che, proprio in quello stesso atto, lo annienta (=tenta, fallendo, di annientarlo), ponendo che solo l'Essere è. In relazione a ciò sarebbe errato pensare che la onto-teologia greca e soprattutto cristiana *radicalizzi e intensifichi* il negativo (la negazione del divenire): come se in questo caso l'*exitus* fosse cioè un percorso di incremento dell'errore.

Ora, è vero che il Dio cristiano fa sì, in merito, un passo avanti, rispetto al “fisicismo” greco, per il quale la materia del mondo è eterna, affermando (*filosoficamente*) la creazione del mondo *ex nihilo sui et subjecti*; ma già Platone e Aristotele (per dire solo di loro) avevano chiarito, *contro* Parmenide, che il divenire (il mondo) non è *simpliciter* errore, ma lo è *solo* in quanto lo si concepisca separatamente dall’eterno divino. Così anche il cristianesimo, per il quale anzi il mondo – in opposizione all’“orientalismo” parmenideo –, creato da Dio, è cosa “buona” (cfr. *Gn* 1), è anzi così degno di considerazione (ancorché non vada certo assolutizzato), che Dio stesso vi discende, incarnandosi. Benché Dio sia inteso come *Omnitudo realitatis* e la totalità del creaturale, correlativamente, *prope nihil* (Tommaso), il declassamento parmenideo del divenire è già in qualche modo superato – o la negazione della verità (Dioniso) lungi dall’essersi intensificata, si è anzi significativamente indebolita (va cioè indebolendosi: di qui il giudizio positivo degli “anti-parmenidei” Hegel e Gentile circa la superiorità filosofica della religione cristiana su ogni altra religione). Come a dire che si è già in fase di recupero del negato (*in questo senso*, Paolo, Agostino e Tommaso sono con Zarathustra! – v. però la seconda parte, in parentesi, di nota 160) –: lo si è, in fondo, non solo da che è stato negato, ma proprio nel suo stesso esser negato! La massima distanza è infatti, *in sé*, massima vicinanza, anche se *tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*. (O la negazione, dicevamo, necessariamente nasce immediatamente negata, essendo altrimenti innegabile; sì che la sua negazione – logica e storica – nega una negazione-della-negazione). Il “piano inclinato” (Nietzsche) incomincia da subito, anche se di certo ce ne vuole perché il sotterraneo tenda a mostrarsi in superficie (Leopardi vede per primo che la filosofia moderna, contrariamente alle apparenze, non “costruisce”, ma tutto distrugge, conformemente alla fede nel diventar nulla). Ciò che infatti accade – restando all’interno dell’esempio fatto (non certo casuale, in quanto esprime la coerenza di fondo dell’isolamento nichilistico), onde Dioniso è l’Intero – con l’imporsi, in opposizione al Medioevo, dell’“*ego cogito*” come proto-logico (*in primis et ante omnia... ego!*) e, a seguire, di filosofie sia pur in forme dapprima contraddittoriamente teologiche, tuttavia sintomaticamente immanentistiche: statiche (Spinoza) e dialettiche (Hegel), sino a che, portata la dialettica nel cuore stesso di Dio (=l’Idea hegeliana: non più però, sintomaticamente, *dall’alto* come per la Trinità cristiana – § 7 e cap. IV, § 1 –, ma *dal basso*), se ne può dichiarare la morte (Nietzsche: immanentismo ateo): ritorno compiuto: morti son tutti gli dèi, viva dunque il Paradiso del “superuomo” – l’autocoscienza “idealistica” del Divenire.

Ben si vede, nel caso citato, che se nella prima fase la negazione del vero domina *immediatamente* sul suo compagno dialettico, nella seconda accade *mediatamente* l’opposto. Se la caduta è un lampo (il “lampo” è Parmenide!), il ritorno, per la strenua opposizione di quello, che a stento rinuncia al podio – l’ombra lunga di Parmenide, la chiama Nietzsche –, è difficile e tortuosa¹⁵. Giacché è chiaro in ultimo,

¹⁵ Nello sguardo del destino invece, il Circolo della verità (v. § 6), abissalmente differente, “muove”

che al fondo, il negativo, potente che sia, si esercita *all'interno* del Positivo negato (impossibile *che* la verità non sia – gran problema è stabilire *quale* sia), come suo (del Positivo) inconsapevole strumento, onde la sua forza e il suo puntar i piedi, insidiando il suo negatore, sono infine il fortificarsi del negativo del negativo (=del Positivo concreto: eterogenesi dei fini: tanto più l'obiezione al Vero è potente, quanto più efficace, e infine definitiva, la sua negazione), che, nella sua ultima forma conclusiva – la “sintesi” che non si rivela una nuova, ennesima “tesi”, negata a sua volta da una nuova, ennesima “antitesi” *in indefinitum* –, redime il suo stesso esser uscito da sé, oltrepassando la totalità delle sue negazioni.

In tal guisa – esponendo qui la gran questione in termini puramente formali, adattabili come tali e non senza difficoltà, a qualsiasi forma di verità nel suo esser “circolo di sé” (abbiamo esemplificato applicando lo schema alla verità come *dionismo*) – non si dà, dicevamo, una direzione che si allontana *simpliciter* dal Centro e, *solo da un certo momento in poi*, una opposta che se ne riavvicina *simpliciter*. Il Circolo è costituito infatti *da una serie di circoli* (si pensi all'Idea hegeliana e alla *Scienza della logica* che ne espone il contenuto; ma, ad esempio, anche alle alterne – dialettiche! – vicende bibliche del popolo ebraico), onde l'*exitus* è tale, comunque si concepisca la “verità”, nel suo esser intimamente segnato dalla segreta ma cogente presenza dell'innegabile “negato”¹⁶; analogamente i circoli del *reditus* sono tali, in quanto a loro volta esposti al travaglio del negativo e della perdita. Laddove, si diceva, quanto più “violenta” appare la negazione (*exitus*), affilando la lama sulla pelle del Negato, altrettanto e corrispondentemente lo è l'affermazione (*reditus*), rovesciando mediatamente il rovesciamento, sino alla manifestazione – *parusia*,

si dal “lampo” di Parmenide (a prescindere dalla fase pre-ontologica), ma come dal bagliore che «illumina per breve tempo un altro cielo» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 279), rispetto alla “catabasi” nichilistica che, se incomincia con la stessa (inconsapevole) prima evocazione parmenidea del diventar altro *ontologico*, si dispiega poi, dopo di lui, intensificandosi progressivamente (*come persuasione*, non come realtà!), sino al suo culmine, costituito dal “sottosuolo filosofico”, in cui emergono i tre astri della Notte: Leopardi, anzitutto, poi Nietzsche e Gentile. A questo punto la *testimonianza del destino*, come giro di boa e svolta essenziale di “anabasi”, è alle porte. (Una tesi, questa, che potrebbe sembrare contrastante rispetto alla nostra valutazione del cristianesimo – piuttosto che di Parmenide – come la sapienza più simile, nella follia, al destino. Riconosciuta l'estrema, *ambivalente* complessità della questione – e innanzitutto di Parmenide –, si potrebbe però replicare che se è ben vero che è il genio di Parmenide per primo a intuire che “se diviene, non è”; è però anche vero, da un lato, che egli intende tale divenire – parimenti per primo – come uscire e tornare nel nulla; dall'altro, che, consequenzialmente, il mondo, come pare nei suoi frammenti, è *in toto* abbandonato al nulla. Laddove il cristianesimo, sia pur convergendo senz'altro sul primo aspetto, nel modo più intransigente intende respingere il secondo, prospettando anzi a suo modo, per ciascuna cosa, un destino di eternità. *In quest'altro senso* – opposto cioè a quello citato sopra nel teso – Paolo, Agostino e Tommaso *non sono affatto con Zarathustra*, presagendo, se mai – in forma scaravoltata e contraddittoria –, il destino. Mentre è Parmenide, piuttosto, *nell'atto stesso in cui evoca il pensiero inaudito*, a convergere sul nichilismo delle sapienze orientali o, in certa maniera, sullo stesso Leopardi. Tutto dipende allora da *che cos'è verità* (all'estremo e senza compromessi: o Dioniso – la perfetta Follia – o il destino). Cfr. la parte finale di questa stessa Postilla: “In margine”).

¹⁶ La materia in Plotino, l'ultima ipostasi, non è così opposta all'Uno, da non essere l'Uno stesso in forma perfettamente rovesciata: pura molteplicità di separati sì, ma, come tale, anzitutto, *unità* di tal molteplice, onde i separati sono *uniti* proprio nel loro stesso esser separati. L'Uno domina dunque, in forma capovolta, anche all'“inferno”.

teofania (anche Dioniso è pur un Dio) –, in cui il *reditus*, di là da ogni disperante, ma temporanea sconfitta, entro di sé, oltrepassa definitivamente sé come un esser fuori di sé.

In merito al Circolo della verità in quanto *Dioniso*, s'è detto sopra: “per fare un esempio”. Ribadiamo: comunque il più coerente e rigoroso, rispetto a ogni altro circolo che affermi esplicitamente il diventar altro integrandolo con strutture metafisiche che implicitamente lo rendano impossibile. Restando tuttavia fermo che la *configurazione formale* del Circolo (più o meno coerente) è la medesima. Proviamo infatti a “lavorare” sul pensiero hegeliano: ebbene, il primo semicerchio non è costituito in realtà da un processo (un cammino), ma da un'istantanea caduta verticale: l'Idea (*in nuce* già di suo eterno circolo di sé) decade a Natura (si lasci qui da parte il carattere inspiegabile dell'evento). Dopo di che – e in fondo proprio con lo stesso collasso (catabasi) spazio-temporal-individual-accidentale –, la risalita (anabasi) ha già inizio, giacché lo “spirito” (l'uomo) può sorgere dalla natura, sua preistoria, solo in quanto, posta la natura, non ci si allontana *ulteriormente* dalla verità, bensì, al contrario, nell'atto stesso in cui è prodotta, in essa già incomincia il sotterraneo ruminare che conduce allo “spirito” (coscienza), prima lungo i millenni del mito, poi nell'epoca della filosofia: e da Talete a Hegel in fondo (=per qualità) ci vuol “poco”! Un crollo immediato, dunque, cui segue un lungo, faticoso cammino di ritorno¹⁷. Lo stesso si mostra considerando in parallelo l'Idea in sé e per sé: la logica dell'essere – che, come tale, è il concetto più povero: si incomincia dalla catabasi (sistema *bottom-up*) – è già di suo auto-produzione in cui consiste l'anabasi. (Si rilevi, peraltro, che la “caduta” o catabasi non può essere l'inizio, più di quanto lo possa essere l'atto separante da parte dell'intelletto: il presupposto *essenzialmente aporetico* di entrambe è l'Indiviso potenziale: il paradiso terrestre)¹⁸. Così il cri-

¹⁷ Lungo il quale, molteplici sono le ricadute, per le quali può sembrare, a tratti, che il “prigioniero” torni verso il fondo della caverna; ma non è così: allo stesso modo l'ansa di un fiume può suscitare l'illusione che il fiume risalga al monte, nel mentre che il suo *complessivo* cammino comunque scende al mare – analogamente lo “spirito del mondo”. Il cui procedere è in ogni caso, via via, “per circoli” (dove, in relazione al lato negativo, l'apparenza del ritorno). Gigantesco, in Hegel, il circolo costituito dal trinomio: 1. “identità immediata di certezza e verità” (*realismo gnoseologico*: dalle origini greche al Rinascimento), 2. “opposizione di certezza e verità” (= *fenomenismo*, dapprima “problematico”, poi “definitivo”: da Cartesio a Kant), 3. “identità mediata (ricostituita, ri-affermata) di certezza e verità” (= *idealismo*, segnatamente hegeliano). Posta allora la verità come “hegelismo”, quante volte, soprattutto nella seconda fase, par che si vada “altrove”, e invece è proprio di tali sviamenti che necessita lo “spirito” per affilar la lama e così intensificare in progressione la concretezza propria.

¹⁸ L'“essere” categoria hegeliano non è e non può essere (inteso come) determinazione isolata: non potrebbe esplicarsi infine come l'Idea stessa. Sì che sin dappprincipio è appunto l'Idea integrale *in potenza*: il Tutto stesso, anzi, Spirito assoluto incluso, nella determinazione dell'essere. È questo l'E-dén in Hegel: il Tutto sì, ma in quanto “essere”. Analogamente l'Idea dell'Idea, cioè lo spirito, nel suo “trionfo bacchico” terminale, è il corrispondente dell'Apocalisse cristiana. (Diciamo: per superare l'isolamento che lo renderebbe a sua volta, dopo la critica a Schelling, “notte indifferenziata”, da cui non potrebbe scaturire distinzione alcuna, l'essere-categoria in Hegel è perciò da intendersi in originaria relazione potenziale con tutte le altre categorie; laddove l'esserlo in potenza non cancella l'esserlo *dialetticamente* – onde la relazione, in tutte le sue fasi, non è sincronico-analitica, ma diacronico-processuale. Dunque come un divenire divenuto (in potenza). L'essere in potenza tutte le categorie, da

stianesimo – in cui l’Eden è invece esplicitamente riconosciuto –, per il quale alla caduta, corrisponde istantaneamente, già nella non-maledizione dei progenitori da parte di Dio, il primo poverissimo gradino della tormentata anabasi. Né la caverna platonica dice qualcosa dell’*imprigionamento* (se mai ne parla il *Fedro*), muovendo dalla prigionia come dato (catabasi), donde le prime travagliate forme di anabasi, sino alla liberazione (inclusiva del cammino a ritroso, giacché il vero circolo assume in Platone natura *etico-politica*, cioè comunitaria). Analogamente Dioniso: avviato nell’atto stesso in cui è dichiarato mera illusione (Parmenide: che lo vorrebbe identico al nulla *simpliciter*, mentre gli “riesce” solo di affermarne il nulla *di diritto*, riconoscendo che – in verità: di diritto allora – *di fatto* esso innegabilmente appare: il primo passo Dioniso lo fa con la pistola – scarica! – alla tempia).

E del resto, dicevamo, che senso può avere il Circolo metafisico *che presuppone senz’altro la verità del diventar altro*, se lo si intende come cammino di una verità che non è *lo stesso* diventar altro? Perciò l’esempio fatto è quello “più riuscito” – perché più coerente e rigoroso –, in cui il Circolo di Dioniso esprime la coerente “verità” dell’isolamento dal destino e perciò il cammino dell’errore (tale, nello sguardo del destino), volto a togliere via via tutte le contraddizioni che ne frenano il tenebroso splendore.

Il che significa, comunque s’intenda la Verità, *che la corrispondente catabasi, per la sua natura relativo/dialettica, è e può esser tale solo indirettamente, costituendosi fin da subito come tacita e implicita espressione di anabasi, la quale, concretamente intesa, è l’unità di sé e della catabasi: felix culpa, intuisce genialmente il cristianesimo. Come la verità è Tutto, così, a ben pensare, l’anabasi (rispetto alla quale, la catabasi è il suo rovello immanente, tuttavia destinato all’estinzione definitiva).*

Come la dialettica negazione della verità accade all’interno della stessa (auto-negantesi) verità, lo stesso vale per la catabasi rispetto all’anabasi. Sì che l’istante stesso del collasso è il primo tratto del recupero e cioè della compiuta affermazione della Verità. Il cui circolo, *assolutamente inteso*, non è dunque che anabasi – nelle sue due fasi: anabasi-catabasi, anabasi-anabasi.

Che è dire: i due semicerchi sono entrambi forme dell’“antitesi”: negativa la prima (*exitus* o catabasi – s’è appena detto: anabasi-catabasi), positiva la seconda (*reditus* o anabasi – s’è appena detto: anabasi-anabasi). Rispetto ai quali la “tesi” è il punto di partenza e la “sintesi”, d’arrivo.

parte dell’essere lo è nella forma (attuale) del “processo” (=è attuale l’essere in potenza tale dialettico svolgimento). Ora, se divenire implica l’esser in potenza quel che si diviene, allora esser divenuto implica l’esser stato in potenza ciò che si è divenuto. Ma appunto: l’esser in potenza tutte le categorie è un esser *in atto* tale essere in potenza (la differenza fra la potenza e l’atto essendo interna all’atto) e cioè, in questo senso, stante il nesso dialettico, un esserlo divenuto: un attuale divenire divenuto in potenza. Ma allora, essendo tale attuale esser divenuto in potenza, esso richiederebbe un corrispondente essere in potenza più elementare, cioè un essere che sia attualmente in potenza l’essere attualmente in potenza tutte le categorie *et sic in indefinitum*; salvo bloccare surretiziamente tal regressivo precipitare, trasformando *eo ipso* il nesso dialettico in nesso analitico-sincronico; così tornando, con buona pace di Hegel, alle idee di Platone. Cfr. § 8, nota 146).

Confrontando in merito Hegel con Marx – i loro due Circoli, cioè (e i loro correlativi Paradisi) –, può essere interessante rilevare che se nel primo la “storia dell’uomo” è integralmente *anabasi*, cioè *reditus* (secondo semicerchio o antitesi positiva), la natura, in quanto istantanea o *non progressiva* catabasi – collasso dell’Idea nell’accidentalità delle particolarità spazio-temporali (primo fulminante semicerchio, che fin da subito si rovescia, facendosi oscuramente strada, nell’apparente caos, la progressiva emersione dello “spirito”) –, essendone la preistoria¹⁹; nel secondo, all’opposto, la “storia dell’uomo”, che per Marx è *preistoria*, è integralmente catabasi, cioè primo semicerchio – *progressiva* antitesi negativa, *exitus* –, culminante nel capitalismo, che allo sfruttamento mascherato di religiosità – vero e reale è l’“altro mondo” – ha opposto lo sfruttamento esplicito, diretto e brutale (dunque la più spietata separazione fra uomo e uomo)²⁰, rispetto al quale la svolta, cioè il breve secondo semicerchio o antitesi positiva, è costituito dal diffondersi di idee socialiste astratte e ancora immature – socialismo utopistico, sentimentale, della “buona volontà” –, su cui è *necessità che si imponga a tempo debito*, “escatologicamente”, il “socialismo scientifico”, prodromo necessario della Rivoluzione, in quanto saldatura autocosciente del circolo rispetto al comunismo tribale di partenza. Nella pur cospicua differenza, vale per entrambi la trasposizione immanentistica della teleologia provvidenzialistico-cristiana, oltre che un *inizio* in cui consiste la Verità sì, ma astratta; inoltre, una negazione doppia – i due semicerchi: antitesi negativa e positiva: il primo dei quali (pressoché istantaneo in Hegel, millenario in Marx) costituente la “preistoria” (la natura testé “licenziata” rispetto allo “spirito”, per Hegel; i binomi “patrizi-plebei”, “signori-servi”, “capitalisti-proletari” rispettivamente corrispondenti all’età greco-romana, al medioevo e alla modernità, rispetto alla rivoluzione per Marx) – e, come tutti sanno, un cammino *terreno* il cui soggetto se per Hegel è il Concetto, per Marx è la Prassi materiale. Per entrambi la “preistoria” è catabasi, salvo che se per Hegel dura un istante – è il momento negativo dell’antitesi – e in seno alla natura, in cui precipita l’Idea, silenziosamente

¹⁹ A ben pensare la “natura” hegeliana è sì concepita come “preistoria” dello spirito (dell’“uomo”); essa che però non si realizza come catabasi secondo una progressione *discensiva* (e cioè di crescente allontanamento dall’Idea), essendo fin da subito – sia come pura (o categoriale) “storia eterna”: meccanica → fisica → organica; sia come questa stessa “incarnata” e cioè rivestita di un variopinto alone di aspetti casuali e contingenti – un lento ma irresistibile crescere (dunque anabasi) verso la “coscienza”. Non già nel senso che la natura produca lo spirito, giacché è l’Idea – il Dio immanente – che si produce, eternamente e nel tempo, come l’una e l’altro.

²⁰ Come detto sopra, non si tratta di caduta verticale, priva di dialettica interna, ogni tratto del Circolo complessivo esprimendo un avanzamento a sua volta circolare (perciò “resipiscente”: di nuovo l’ansa del fiume che pare *vada dove non sta davvero andando*). Così ad esempio la secessione plebea nella Roma del 494 a.C., oppure la “guerra contadina” ai tempi di Lutero (1524-6), e, soprattutto, la Rivoluzione francese. Esempi, fra i tanti, di dialettici *conatus* di anabasi, ma interni al primo semicerchio e cioè a quella che è complessivamente catabasi. Certo, sembra paradossale, il primo a celebrare la capacità fortemente “progressista” della borghesia trionfante è stato proprio Marx (cfr. il suo *Manifesto del partito comunista*), ma si tratta dello splendore dell’opera ...del diavolo! L’Avversario, il “principe del mondo”, dicono i Vangeli e san Paolo, nella sua prediletta attività *separante*: onde l’uomo è separato dall’uomo, dalla propria stessa essenza, dal lavoro, dal prodotto del proprio lavoro, dalla natura. Si tratta, in forma del tutto secolarizzata, del paolino *mysterium iniquitatis* (1Ts 2, 7).

già cresce – anabasi, *reditus*: è il momento positivo dell’antitesi – l’avvento dello spirito, per Marx si tratta invece dei millenni della storia dell’uomo. Per questa ragione la “storia del mondo e dell’uomo”, per Hegel è *storia*, mentre per Marx *preistoria*. Poi, per entrambi, la chiusura finale del Circolo – il cui preambolo o culmine dell’antitesi positiva è, rispettivamente, la scoperta dell’ “Io trascendentale” (Kant, Fichte, Schelling) e del socialismo utopistico (Saint-Simon, Fourier, Owen) seguito dal socialismo scientifico e dalla correlativa Apocalisse comunista – dà inizio alla storia *nella verità* – secolarizzazione filosofica del Paradiso cristiano –, che per Marx è appunto la “storia” propriamente detta, abitata dall’ “uomo” a sua volta autenticamente tale, profondamente rinnovato anche nel corpo – in analogia atea alla cristiana resurrezione dei morti²¹.

In margine (ripresa della nota 160): sostengo più volte (in questo testo e in altri recenti: cfr. § 6, nota 98) che il cristianesimo, fra tutte le visioni isolate del mondo (Occidentale e Orientale), è la sapienza “più simile” al destino della verità.

Perché non Parmenide?

Certamente il pensiero di Parmenide – sulla base di quel poco che di esso ci resta (cfr. nota 100) – appare come lo stupefacente “luogo” di «un bagliore che proviene da un cielo diverso da quello in cui è tracciato il cammino dell’*ars* e dell’ἐπαμφοτερίζειν dell’ente. Il bagliore illumina per breve tempo un altro cielo e, in esso, un altro cammino lungo le costellazioni del Giorno»²². Se l’ultrapotente lapidarietà del suo dire – *se diviene, non è* – resta insuperata e, per sé presa – *è necessità dire e pensare che l’essere è* –, non è *presagio* del destino, ma esplicita *testimonianza* di esso, considerata tuttavia entro la globalità del suo discorso, secondo il modo in cui la tradizione l’intende (da Platone e Aristotele a Hegel), essa assume la veste di un’abissale *ambivalenza*, giacché, anzitutto, è lo stesso Parmenide per primo (peraltro senza avvedersene) a unire «la generazione (γενέσθαι, fr. 8, v. 13) e la distruzione (ὀλλυσθαι, v. 14) alla assoluta negatività del niente»²³, dunque – a fronte dell’immutabilità dell’essere – a dar testimonianza dell’ἐπαμφοτερίζειν (l’opposto del destino), come di un’*evidenza senza verità* (cerchio-quadrato) e cioè di un’illusione che però, *come illusione*, è inevitabilmente parte della realtà complessiva e in cui innegabilmente appare che le cose escono e tornano nel nulla

²¹ “Là dove il pericolo cresce, là cresce anche ciò che salva”, ci dice, con Hölderlin, Marx (che è poi sostenere che non c’è catabasi che, in fondo, non sia già anabasi – che perciò nomina l’Intero). Con il capitalismo imperialistico maturo (Lenin), al culmine della violenza e della separazione (v. nota prec.), quando, per dirla con san Paolo (ma il marxismo, lo si è detto, è trascrizione “materialistica” dell’hegelismo, cioè del cristianesimo), il *katéchon* – il “potere che frena” (1Ts 2) –, in cui marxianamente consiste la Legge comunista che governa la storia –, sarà “provvidenzialmente” «tolto di mezzo» (*ibid.*, 2, 7) (cioè si toglierà di mezzo), onde «si manifesterà l’iniquo» («la parusia dell’iniquo avviene per opera di Satana»), che perciò conseguirà il massimo del suo tenebroso splendore –, quando dunque accadrà ciò, allora «il Signore Gesù [lo] distruggerà con il soffio della sua bocca» (*ibid.*, 2, 8). È il senso, implicitamente *teologico-escatologico*, dell’apocalittica rivoluzione comunista. Perciò la “morte di Dio”, per le ragioni dette e ripetute, è (stata) anche la definitiva morte del *cristianesimo* (in veste) *marxista*.

²² E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 27

²³ E. Severino, *Il gioco*, cit., p. 84.

(non potendo perciò appartenere all'essere-che-è). Sulla base di tale convinzione, Parmenide (tradizionalmente inteso: v. nota 100) scomunica divenire (mondo) e molteplice, dichiarandoli non veri e, in questo senso, *non essere*.

Qui la distanza dal destino si fa massima – Parmenide seminatori di *entrambi* i sentieri: del Giorno e, insieme, della Notte – e, in qualche misura, anche rispetto alla stessa filosofia greca che cercherà, dopo di lui, di salvare il mondo da tale *immediato* annientamento. Anzitutto Platone nel *Sofista* (mostrando che “non essere” non necessariamente significa *nihil absolutum*) e, sulla sua scia, Aristotele, per il quale la radicale svalutazione della manifestazione sensibile (divenire e molteplice) è una forma di «pazzia» (*De gen. et corr.*, A 8, 352 a, 13). D'altra parte però, “salvando” il mondo – una volta per tutte, nella stessa forma (uscire e tornare nel nulla) in cui lo vede Parmenide, per il quale è non-verità *simpliciter*, mentre, dopo il presunto salvataggio, è non-verità solo se inteso come l'Intero – senza rendersi conto che *proprio in quanto così inteso esso richiede per coerenza di esser l'Intero!*.

Ma è solo con il pensiero cristiano che la salvezza *dal nulla* della natura e dell'uomo – *all'interno dell'autentico, ontologico “peccato originale”* circa l'“evidenza” suprema dell'ἐπαμφοτερίζειν (la follia del diventar nulla, già in cammino nel Mito) – si fa radicale. Se infatti la Grecia filosofica intende il pensiero rigoroso come un esercizio di liberazione *dal* corpo (dell'uomo e della natura), destinato come tale al nulla, il cristianesimo – con la massima intensità in san Paolo (ma già a partire da esplicite anticipazioni nel Vecchio Testamento) – insegna una via decisamente “meno orientale”, considerando l'uomo *in totalità* come “destinato”, per i meriti di Cristo («risuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono»: *1Cor* 15, 20; «Ché se non si dà risurrezione dei morti, neanche Cristo fu risuscitato!»: *ibid.*, 13), alla salvezza eterna. Onde la vittoria di Cristo sulla morte («l'ultimo nemico»: *ibid.*, 26) si costituisce come liberazione (anche) *del* corpo. Ricostituita dunque, «nello splendore» (*ibid.*, 42) escatologico-apocalittico, l'identità in anima e corpo di ciascun uomo (ma anche il corpo della Natura è coinvolta nella resurrezione) – l'impensabile per i Greci, assurdisimo per Parmenide –, ha inizio l'infinito cammino della totalità del creato in seno cioè all'inesauribile Gloria della Gioia in Dio. Il Paradiso: «faccia a faccia», «di gloria in gloria», scrive san Paolo: *1Cor* 13, 12 e *2Cor* 3, 18.

È qui che il cristianesimo ci appare, senza confronti, nella follia del diventar nulla e da nulla (che la resurrezione e anzi la totalità del messaggio cristiano – dalla creazione del mondo alla buona o cattiva volontà evangelica – senz'altro presuppone e che nessuna interpretazione “anagogica” può scansare: *creatura sibi relicta nihil est*, dice per tutti Tommaso)²⁴, come l'*alter ego* del destino nella follia della terra isolata.

E perciò, *isolando la testimonianza diretta del destino da parte di Parmenide* rispetto all'insanabile antinomia costituita dalla sua stessa persuasione *notturna* – in

²⁴ L'allusione è al tentativo, pur prezioso nel suo inevitabile fallimento, di sollevare il cristianesimo alla verità dell'eternità dell'ente in quanto ente, da parte di padre Giuseppe Barzaghi: cfr. cap. I, § 7, nota 11; cap. II, § 1, nota 3 e § 3, nota 27; cap. IV, § 3, nota 44.

tal guisa concependolo (a prescindere dai millenni pre-ontologici del Mito, comunque già abitati dall'alienazione del diventar altro) come l'Alfa *esplicito* del Circolo del destino della verità, da cui perciò subito appresso ci si allontana (catabasi: l'essere è *quando* è: Platone, Aristotele ecc.) –, intendendo il cristianesimo, *quanto meno* – posto cioè il destino e non Dioniso, cioè l'estrema follia, come verità (cfr. seconda parte di nota 160) –, come *il più formidabile conatus di anabasi in seno alla catabasi*.

II

La caduta

«Io vedevo satana cadere dal cielo come la folgore»

(Lc 10, 18)

1. QUESTA NOSTRA VITA (“EVA”) E L’ETÀ DELL’ORO

In quanto rinchiuso nella solitudine della terra, il mortale non può capire il destino della verità: non ne può essere la manifestazione. (*In quanto così rinchiuso*; perché nella sua concretezza il mortale è l'apparire del contrasto tra la manifestazione del destino e l'isolamento della terra). 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 godere 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 di dolore, che rende desiderabile la vita²⁵.

Ecco, diciamo: questa è la vita che ci è toccata – con tutti i suoi travagli e fatiche, e, come ci pare, anche con le brevi gioie che talvolta l'accompagnano; sicuramente coi suoi dolori, angosce e, infine, con la morte che tragicamente la conclude. “Si muore”, si dice: la vita non esiste senza la morte e questa è in genere silenziosamente vissuta come atrocemente “ovvia”, quasi mai tematizzandone il senso, circa il quale è immancabilmente condivisa la consegna di tacere (si tratta dell'ultimo tabù residuo nell'epoca del dissolvimento di tutti i tabù), dandolo tuttavia unanimemente per scontato. Checché si creda o si spera, morire, nessuno (più o meno consapevolmente) ne dubita, ha a che fare con l'*annientamento* – di ciò che, dunque, non ritornerà *mai più*. Non si discute (e infatti nessuno lo discute): la massima delle sciagure e del male. Bene è l'“essere” (anche se Leopardi per rigorosissima coerenza interna, rileva che unico bene è proprio il non-essere). Certo, non più come l'intendeva Platone (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, l'idea del bene – *Civitas*, 517 a –, in quanto παντλῶς ὄν, il compiutamente essente: *ibid.*, 505 a), ma – di necessità accontentandosi e cioè facendo disperatamente buon viso a cattivo gioco – come quel provvisorio sporgere casuale dal nulla, in cui, daccapo, consiste “questa nostra vita”.

²⁵ E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 365.

«L'uomo diede a sua moglie il nome di Eva, perché essa fu la madre di tutti i viventi» (Gn 3, 20). Così Adamo – *adhāmāh*: “suolo”, “terra” (Gn, 2, 5-7; 3, 19-23) – dà il nome alla compagna, *dopo* la fatale trasgressione e dopo che Dio è intervenuto, rimproverando duramente entrambi (e maledicendo il serpente), prospettando loro un futuro di pena, dolore e morte, contraltare esatto della condizione edenica di cui fino ad allora godevano per grazia di Dio. È quello il momento in cui Adamo attribuisce il nome a sua moglie: la chiama Eva, in ebraico *hawāh*, “vita”. «Poiché non è senza motivo che lo stesso Adamo, in virtù di una mirabile ispirazione, chiamò allora sua moglie con il nome di “Vita”, soggiungendo anche: poiché essa è la madre di tutti i viventi»²⁶.

Ecco la *vita*: biblicamente incomincia *dopo la caduta*. Come a dire, del tutto all'opposto di quel che comunemente pensiamo, che “vivere” (la “vita”) non è un dato naturale di partenza, sì anzi l'effetto di un'originaria *catastrofe*.

Vero che da decenni ormai, soprattutto dagli anni settanta dello scorso secolo, nello stesso ambito cristiano, è stato abbondantemente messo in dubbio il nodo cruciale del cosiddetto “peccato originale”, finendo tendenzialmente per dissolvere l'eccezionale rilevanza del primo peccato in ordine cronologico, ridotto cioè in chiave meramente simbolica – e così, correlativamente – per vanificare lo splendore semidivino di partenza dei progenitori, a causa di quello ampiamente, ancorché non assolutamente, perduto. Ma è anche vero – lo anticipiamo qui, ne parleremo più diffusamente – che se la Chiesa non è mai giunta in merito, attraverso un suo Concilio, a un pronunciamento solenne volto a sollevare il “peccato d'origine” al rango di definitiva dottrina, sì che in merito la discussione si presenta “aperta”, resta da un lato che, sintomaticamente, il *Catechismo della chiesa cattolica* (n. 390) non cessa, per parte sua, in perfetta linea con Agostino e Tommaso, di considerare il racconto biblico della caduta come un linguaggio che, sia pur per immagini, «espone un avvenimento primordiale, un fatto che è accaduto *all'inizio della storia dell'uomo*»; dall'altro che il progressivo *svuotamento* di questo contenuto – erosione che farebbe sobbalzare il genio di Pascal, per il quale esso ha una forza “esplicativa” impareggiabile – non va inteso, diciamo noi, come un che di neutro e anzi di benefica “demitizzazione”, bensì, al contrario, sull'onda *inconsapevole* del nichilismo dominante, come un sintomo della volontà di spianare la “storia” (della “salvezza” stessa), da contenuti che il pragmatismo della coscienza moderna mal digerisce. Tutto ciò, sulla base del grigio e sopravvalutato altare della scienza – che al più *ipotizza* (sul fondamento alienato del diventar nulla e da nulla) le nostre umili origini, fatalmente finendo per cancellare lo splendore della dialettica della Gloria, parallelamente al correlativo rifiuto di un'originaria catastrofe “cosmica”, comprensibile solo in relazione a una, benché astratta, condizione straordinaria di partenza.

²⁶ Agostino, *Genesi alla lettera*, trad. it. Limovia, Torino 2013, XI, 38. 51, p. 387. D'ora in poi citato all'interno del testo, con la sigla GAL, cui seguono i dati del paragrafo e la pagina.

Il che non significa, tornando a *Genesi* (e alla tradizione che l'interpreta), che, *stricto sensu*, la "morte" (ontologicamente intesa) incominci con "Eva", e cioè con la "vita" che è "potenza di peccato", giacché fin dall'inizio, com'è già chiaro in 2Mc 7, 28, Dio crea infatti il mondo «non da cose esistenti» e cioè dal nulla («Dio chiama all'essere le cose che non sono»: Rm 4, 17), in tale modo annientando (mettendo a morte) la propria "solitudine" originaria. È il primo (eterno) divenire, se escludiamo il "movimento" onde Dio liberamente decide *ab aeterno* di diventar creatore (potendo non diventarlo)²⁷. Tuttavia, secondo tradizione cristiana, l'esistenza pre-peccato, umana e cosmica, in quanto tale, non era ancora segnata esplicitamente dal male (fatica, ignoranza, angoscia, squilibrio, dolore, morte: v. la parentesi di nota 3). Non che le cose, e anzitutto l'uomo, non fossero per sé prese un nulla (infatti sono create dal nulla), ma avvolte dalla grazia santificante di Dio fruivano del dono dell'immortalità. Fino al disastro. Giacché, come scrive in forma lapidaria l'Apostolo, «il salario del peccato è la morte» (Rm 6, 23).

Ecco la comparsa del *male*. Scrive Agostino: «tutte le cose fatte da Dio sono molto buone; non esistono, al contrario, nature cattive, ma tutto ciò che chiamiamo "male" o è peccato o è castigo del peccato» (GAL, XIII incompiuto, 1. 4, p. 451).

La morte dunque (come annientamento – la stessa resurrezione della carne necessariamente lo implica, giacché il corpo risorto è inteso come "lo stesso", ma anche, insieme e inevitabilmente, *non* lo stesso: «si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale»: 1Cor 15, 44), e con essa tutti i dolori, che ne sono il battistrada e l'incessante richiamo e rinvio, entra esplicitamente nel mondo in conseguenza della trasgressione commessa dai progenitori, onde la gerarchia dei valori è stata rovesciata, preponendo la propria indipendenza alla legge del Signore. Un *peccato* che è al tempo stesso l'*errore* fondamentale: la creatura ha negato contraddittoriamente la propria stessa natura e, per tale libero atto di ribellione, ha voluto essere autonoma come Dio²⁸. Un peccato, del resto, che è un nido di peccati: superbia (vo-

²⁷ Senza perdere di vista quell'originario "movimento" eterno in cui Dio *si fa* trinitario, generando, come Padre, il Figlio e l'unità loro (Spirito). Cfr. capp. I, § 7 e IV, § 1. Si che la creazione del mondo è, nell'eternità, il "terzo" divenire (di Dio). Si aprirebbe il *problema* di come intendere il "divenire" nel paradiso terrestre. Se infatti in quello "celeste", immediatamente successivo all'Apocalisse, in quanto divenire (non più *per speculum et in aenigmate*) "in Dio" (= "divenire in Paradiso"), nulla può cadere nel nulla e gli eterni, crescenti spettacoli di verità e di bellezza, benché incessantemente e all'infinito oltrepassati, restano necessariamente conservati (diremmo: si tratta del culmine di "similarità" alla Gloria della Gioia del destino), quello "terrestre" – l'Eden – ha immediatamente alle proprie spalle la *creatio ex nihilo*, che non può sfacciatamente smentire. D'altra parte, nulla esistendo oltre Dio, forse che anch'essa non avvenga necessariamente "in Dio"? E che, parimenti in modo necessario, *quidquid est, in Deo est, ergo Deus est*? Non dovrà dirsi allora che il concetto di "creazione dal nulla" paga grave pegno al banco del nichilismo dominante anche in seno alla religione giudaico-cristiana (a partire da 2Mc 7, 28, redatto nel II sec. a. C., aperto dunque all'influenza dell'ontologia greca), e che proprio perciò il "tomismo anagogico" sente la profonda esigenza di scioglierlo dal suo significato letterale? Senza tuttavia accogliere il senso integrale della testimonianza del destino e così rimanendo a metà del guado. Ma – rispetto alla bassura, anche "filosofica", del nostro tempo – che abisso già si può scorgere attestandosi su quel "compromesso"! Cfr. § 3, nota 27 e cap. I, § 5, *Nota* (parte finale) e § 7, nota 111.

²⁸ Come rileva il biblista Gianfranco Ravasi in relazione al "peccato originale", «alla Bibbia non

ler “essere sopra”), orgoglio, sacrilegio, omicidio (mangiare il frutto proibito da Dio significa uccidere il suo comando, dunque Dio stesso), furto, avarizia (per la brama di avere di più). «Perciò, 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 [in Adamo: “noi tutti eravamo racchiusi in lui”, si scrive nel Concilio di Trento del 1546]» (*Rm* 5,12). L’intera Natura, in cui immediatamente si propaga, ne è irrimediabilmente sconvolta. Se, com’è noto, lo Heidegger in *Essere e tempo* concepisce esistenzialisticamente l’uomo come un “esser gettato” nel mondo, l’interpretazione tradizionale di *Genesi* (da Paolo e soprattutto Agostino in poi) intende il mondo stesso, a causa della Caduta, come a sua volta, rispetto alla condizione originaria, “gettato” nel proprio opposto: fattosi oscuro ed enigmatico (da terso e splendente com’era), esso appare ormai stravolto e deturpato, assurdo, sede di opposizione, di contrasto, aggressività, scissione, disarmonia, squilibrio (si pensi, per analogia, come lo “rappresenta” l’Arte, soprattutto pittorica e poetica, dopo l’annuncio nietzscheano della “morte di Dio”: la seconda sua “uccisione” – questa volta *riuscita*). Nessun pentimento umano potrà mai riscattare questa miseria cosmica. Solo un Dio ci potrà salvare: Dio stesso appunto, che attraverso il mistero pasquale di Cristo, mediante una *nuova creazione*, suggella l’inizio del nuovo inizio: dialettica negazione gloriosa del negativo, che non riconduce meramente all’Eden di partenza, né cancella indigenza, dolore e morte, ma, *liberandoli dal non-senso*, li mostra nel loro stesso valore: strumenti temporanei (su cui affilare la lama della fede: positività del negativo) rispetto a uno scopo che è infinitamente destinato a oltrepassarli. (La stessa concupiscenza umana, che rimane, non è più intesa senz’altro come “peccato”, ma come *occasione* di peccato, dunque come permanente temperie di meritoria lotta). Cristo risorto apre la via (e riapre la porta sbarrata del Paradiso), al tempo stesso indicandone il completamento nel futuro escatologico dell’Apocalisse.

Scriva il *Catechismo della Chiesa cattolica* (412):

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 a 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

interessa [...] studiare una questione metafisica antropologica, cioè la struttura di fondo dell’uomo, il suo limite fisico e metafisico. L’interesse della Bibbia è un altro. Ed è per questo che l’albero che è al centro del giardino porta un altro nome [rispetto all’albero della vita]: è l’albero della conoscenza del bene e del male. L’oscillazione del pendolo ideologico dell’autore si è spostata da una questione di struttura fisico-metafisica [in quanto “creatura”, l’uomo – e ogni cosa – di suo è *nulla*], ad una questione di struttura morale. È il problema della morale che interessa l’autore; è il problema delle scelte, è il problema della libertà [...] Qui noi abbiamo un albero che è *l’albero del conoscere*, è *l’albero della decisione*, è l’albero della scelta fondamentale, della passione, l’albero dell’orientamento verso il bene e il male» (*La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Milano 2006, I, pp. 373-4).

si dice: “O felice colpa [dunque anche “felice pena”], che ha meritato un tale e così grande Redentore”».

Si richiami intanto che se, in sede cristiana, il peccato, come detto, introduce la morte nel mondo, intendendo “mondo” e “morte” in senso ontologico greco – onde il divenire, come unità di essere e non essere, è sormontato dall’Essere eterno e divino –, dunque all’interno dell’alienazione estrema, che muovendo dalla presunta “evidenza” del diventar altro, crede di poter “dimostrare” quel Divino che non potrà non rivelarsi la pietra tombale del fulcro da cui si muove (=posto Dio, “dimostrato” in base al divenire del mondo, è tolto il divenire del mondo, giacché l’originaria chiusura di tutti gli spazi in cui Dio consiste rende impossibile quel movimento dinanzi al quale pur si è convintissimi di trovarsi), *nello sguardo del destino invece* il “peccato” è *la stessa* morte e cioè il sopraggiungere (necessario, in quanto appartenente alla “dialettica” del destino) della *persuasione* che l’annientamento sia reale. E, innanzitutto, nell’epoca del Mito, in quanto incubazione della malattia, della persuasione che il (far) diventar altro – trasformazione “naturale” delle cose e loro trasformazione da parte di forze esterne: divine, umane – sia la certezza originaria, base di ogni “sapere”. Che è dire: la “morte” (dunque l’autentico “peccato originale”) consiste nel primo apparire del sopraggiungere della terra isolata dal destino sugli sfondi ancor vuoti di terra dei cerchi del destino.²⁹

Poiché la verità (del destino) è concreta negazione dell’errore e perciò necessita di esso³⁰, quanto al sopraggiungere degli eterni è parimenti necessario, che, «da quando la terra appare, essa appaia isolata dal destino», restando cioè escluso «che in qualche cerchio appaia dapprima la pura terra degli dèi e che solo in un secondo momento essa appaia isolata dal destino. 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»³¹. (Tale “tempo” «è un *istante*, perché in quell’attesa non può so-

²⁹ «Essendo necessario che la terra incominci a inoltrarsi nella loro costellazione [giacché un passato infinito renderebbe impossibile l’innegabile apparire del presente], è necessario che esista un istante in cui la terra non vi si sia ancora inoltrata. In tale istante appare, in ogni cerchio, il suo sfondo, cioè la persintassi, identica in ogni cerchio, e quell’unica determinazione iposintattica, diversa in ogni cerchio, che è la destinazione di ogni cerchio alla propria terra. In tale istante la persintassi è separata, in ogni cerchio, dalla totalità dell’iposintassi, che appare [concretamente] nell’apparire infinito [...] La struttura originaria del destino è l’astratto originario» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit. p. 88). Cfr. anche E. Severino, *Storia, Gioia*, cit. pp. 45-6.

³⁰ «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 [...], 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*, cit., p. 467).

³¹ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 343. Si aggiunga che se prima dell’isolamento apparisse (in

raggiungere alcunché e quindi in essa non appaiono dei “prima” e dei “poi” [...] l’attesa è un istante [...] e subito la terra lo [=lo sfondo] raggiunge. Che è situazione essenzialmente diversa da quella in cui lo sfondo manca del respiro di quell’*istante* ed è da sempre raggiunto dalla terra. Nello sfondo di ogni cerchio appare il respiro di quel paradiso...»³².

Nello sguardo del destino, dunque, quella che viene intesa come «sana demitizzazione»³³ circa «l’immagine corrente di un’iniziale età dell’oro»³⁴ – sostenuta da Agostino, Tommaso e ribadita, anche se in forma non dogmatico-ufficiale, al Concilio di Trento, al Concilio Vaticano I e II –, cui oggi si tende a contrapporre in sede teologica «un’antropologia realistica»³⁵, fondata su «una dovizia di dati scientifici sull’evoluzione e la modestissima origine dell’uomo»³⁶, *in tal guisa trovandosi paradossalmente ad assumere come vangelo, anziché la Bibbia, quella scienza che da oltre un secolo ha deposto ogni pretesa di esser “vangelo”, cioè verità definitiva* –, tale “demitizzazione”, dicevamo, nell’occhio del destino appare piuttosto come una forma di inconsapevole nichilismo – per altro del tutto incoerente nella sua persistente veste teologica, sia pur impoverita –, volto a rimuovere quel che anzitutto ha di più proprio la “verità” (dunque anche cristianamente intesa), nel suo essere essenzialmente negazione della negazione. Ciò che richiede eccome un’“età dell’oro” (come ad esempio lo è l’Idea per Hegel e il comunismo primitivo per Marx: non proprio due “ingenui”), che non è sciocca “fiaba” («lo stato fiabesco del paradiso terrestre»)³⁷, ma l’astratto *Incipit* del Circolo della verità, necessariamente implicante dunque la sua negazione, che è tanto catastrofica, quanto più formidabile sarà la negazione gloriosa della sua negazione (cfr. cap. I e, soprattutto, la Postilla con cui quello si chiude). Com’è chiarissimo in Paolo, il superamento del negativo è tale che «non c’è congruità fra peccato e grazia: la seconda oltrepassa infinitamente il primo. L’amore stravinca l’errore»³⁸.

alcuni o in tutti i cerchi del destino) l’“età dell’oro”, dunque la pura terra, dunque la persintassi libera dal contrasto, allora la pura terra sarebbe già la stessa terra che salva – *ma da cosa mai?* La Gloria non sarebbe allora “Gloria della Gioia”, in quanto priva del dolore per essa oltrepassato e così redento. Si aggiunga ulteriormente che «la persintassi è il decifrante [delle tracce del Tutto in se stessa, nella terra isolata e in ogni finito] non in quanto essa è tale [dunque la decifrazione non riguarda l’Alfa iniziale, quando la persintassi è ancora vuota di terra], ma in quanto è sopraggiungente relazione alla sopraggiungente terra che salva» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 532).

³² E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 343.

³³ André-Marie Dubarle, *Il peccato originale*, trad. it. a cura di A. Poltronieri, EDB, Bologna 2013, p. 108. L’Autore (teologo domenicano) giunge persino a chiedersi se «bisogna conservare l’espressione “peccato originale”», *ibid.*, p. 147.

³⁴ *Ibid.*, p. 84.

³⁵ *Ivi.* (Ove il presunto “realismo” paga carissimo prezzo al banco della nichilistica persuasione circa il diventar nulla e da nulla, rispetto al quale, allora, andando a fondo di questo celebrato “realismo” anziché restarne a mezza via, sarebbe necessario affermare, come ribadiremo poco sotto, nonché la morte del “peccato originale”, la stessa “morte di Dio!”).

³⁶ *Ibid.*, p. 51.

³⁷ *Ibid.*, p. 130.

³⁸ Pierluigi Cacciapuoti, *La natura del peccato originale*, Ancora, Milano 2017, p. 65. L’Autore (teologo e storico della teologia) ci ricorda inoltre che, diversamente dal pessimismo manifestato da Agostino (soprattutto da che resta coinvolto nella polemica con Pelagio, dunque nella negazione più

L'appiattimento del Circolo della verità, diciamo, la sua rimozione sostanziale non è, come assai superficialmente si crede, "realismo", bensì preludio di sviluppi nichilistici ben più coerenti. L'Eden non è che un mito (in senso negativo)? Ma perché non Dio stesso allora? Come, all'interno dell'isolamento, appare innegabilmente (altro che i "dati della scienza"!) in Leopardi e Nietzsche. Si vogliono rimuovere le contraddizioni che affliggono la vetusta nozione di "peccato originale"? Ma perché non rivolgersi, abbiamo appena detto, alla contraddizione che sta alla base di tutte le altre e cioè alla (impossibile) negazione del mondo che l'esistenza di Dio necessariamente richiede? Si vuol rimuovere la pagliuzza e si lascia intatta la trave³⁹! Ci rivolgeremo allora alla scienza? Ma, nella sua riconosciuta *controvertibilità*, è essa stessa mito! Anche la scienza non narra che "fiabe"! (Il testo di Dubarle esce in Francia 1983: un'età abbondantemente sufficiente, ci pare, per avere qualche adeguata nozione di epistemologia post-positivistica).

E certo che poi il "peccato originale" non è che un *mito*, come del resto lo è l'intero contenuto della Bibbia! Ma nella consapevolezza, da una parte che ormai *ogni* conoscenza sulla terra è diventata un mito (una fede: anche la scienza e da almeno un secolo); dall'altro che ciò che chiamiamo "mito" mostra la propria autentica identità solo in relazione al "non-mito", alla "non-fede", cioè al tentativo (fallito) portato alla luce dalla filosofia come *epistème* della verità e al tentativo (riuscito) in cui consiste la *testimonianza del destino: l'apparire dell'esser sé/non esser l'altro da*

radicale che l'uomo possa anche solo contribuire, "semi-pelagianamente", alla propria salvezza), nelle sue lettere «Paolo è sempre un entusiasta apostolo della resurrezione dal peccato e dalla morte. *Solo in Romani* egli ragiona più in profondità sul peccato delle origini, descrivendo la situazione negativa venutasi a creare con la disubbidienza di Adamo. Ma il suo pensiero non si concentra mai sul peccato, bensì sull'eliminazione di ogni sua conseguenza grazie all'opera del Salvatore. Paolo parla sempre al positivo: il suo vocabolario è ricco di termini come risurrezione, giustificazione, riconciliazione, ricapitolazione, pléroma, liberazione, che accennano indirettamente [dialetticamente] a situazioni precedenti, contrarie, di rapporti spezzati con Dio, ma adesso ripristinati e sopraelevati rispetto all'origine, tramite Cristo, che trasforma la vita umana, vissuta tragicamente fino ad allora in felicità eterna» (*ibid.*, p. 119). Anche se, certo, è necessario evitare gli ingenui entusiasmi dei Corinti, quasi che la Gloria di Dio fosse qui e ora *simpliciter*: la Pasqua di Cristo è infatti solo l'*inizio*, benché sfolgorante e decisivo, rispetto al compiuto atto ri-creatore di Dio.

³⁹ *Ibid.*, pp. 147-9. Colpisce che persino lo stesso K. Barth – così profondamente attento al messaggio paolino, al punto di sostenere che «senz'alcun dubbio l'espressione "resurrezione dei morti" per Paolo non è altro che una trascrizione della parola "Dio"» (*Resurrezione dei morti*, trad. it. a cura di A. Gallass, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 129) e che «la verità di Dio esige e fonda la resurrezione dei morti, la resurrezione del corpo» (*ibid.*, p. 132): Paolo, come si sa, tien ben fermo che «come a causa della disubbidienza di un solo uomo, i molti furono costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo i molti saranno costituiti giusti» (*Rm* 5, 19) –, persino lo stesso Barth dicevamo, lo rileva Dubarle (*op. cit.*, 148), si trova ad affermare che «se si prendono sul serio le due parti dell'espressione ["peccato originale"], esse formano una *contradictio in adjecto*»: l'attributo contraddirebbe il soggetto, giacché, si intende sostenere, ciò che è originale non può essere peccato e il peccato non può essere originale. Rileviamo: ma certo che l'"originale" – l'*Originario* – non è certo "peccato" (se mai verità!). Ma il "peccato originale" non è affatto l'*Originario* (che, cristianamente, è Dio); lo è solo relativamente ai peccati che ne seguono (secondo la distinzione di originante/originato). Si che l'espressione significa che è "originario" rispetto a tutti gli altri peccati. Originarietà *secundum quid*, non *simpliciter*. Se si cercano davvero le contraddizioni, allora c'è ben altro in cui affondare la lama del pensiero! Ad es.: Dio crea il mondo = il Tutto crea la parte (!): o il Tutto non è Tutto (e Dio non è Dio), o la parte è nulla e il mondo non esiste.

parte di ogni non-niente, in sintesi con l'autonegantesi negazione della sua negazione. Vogliamo cioè dire che non si può giudicare “mito” un certo contenuto sulla base *altrettanto mitica* della scienza. Due volontà – fedi – in contrasto fra loro. In linea di principio alla pari, entrambe infinitamente distanti dalla verità (del destino). (“Fede” essendo ogni conoscenza che non è concretamente in grado di mostrarsi come incontrovertibile, ma che, volendo esserlo, è assunta artatamente *come se lo fosse*: come altro da sé: fede come contraddizione e violenza).

Con una differenza decisiva: che il “mito” in cui consiste il “peccato originale” – nella forma classica, recepita dalla tradizione (scioccamente sminuita talvolta in sede cristiana come mera “fiaba”) – e anzi *l'intero messaggio cristiano* (daccapo, tradizionalmente inteso e *non stravolto* dalla nichilistica volontà di “demitizzare”)⁴⁰, rappresenta un Presagio di verità incomparabilmente superiore rispetto a ogni *vuoto* lasciato dal laicismo scienziata (che “spiega” il male – cioè il diventar niente – come un “fatto naturale”, laddove il cristiano vede acutamente in tale presunta “naturalità” lo stravolgimento catastrofico dell'autentica *natura* originaria)⁴¹. Sia pure, ammesso e non concesso, che il “peccato originale”, una volta demitizzato, si risolva in una banale “tendenza originaria al peccato”⁴², priva di radici metafisiche. Si escluda, in aggiunta, che esso dipenda da un empirico “fatto” iniziale (*in ciò, diciamo – alla luce del destino –, la ragione autentica dei critici!*), oppure da semplici cause psico-sociologiche (tesi giustamente riconosciuta «teoreticamente troppo superficiale»)⁴³ e persino dall'influsso di Satana (conclusione già più interessante, ma giudicata mancante «di una solida base nella Scrittura»)⁴⁴. Ma in tal modo si resta a metà del guado: *non più* con Paolo, Agostino e Tommaso (e, a salire, sino al Concilio Vaticano II), *non ancora* conseguendo la chiarificazione della “ragione trascendentale” (non un “fatto”, ma la condizione *a priori* dei “fatti”) dell'origine del “male”. Donde infatti tale “originaria” tendenza? (Su cui si potrebbe ritorcere a Barth che se è originaria non è peccato e se è peccato non è originaria: cfr. nota 15). Il cristianesimo tradizionale prova a suo modo, grandiosamente, a rispondere: in forma mitica, certamente, e avviluppandosi in una serie di contraddizioni. Ma guai a perdere di vista il suo genio, che consiste innanzitutto nel *futurare* qualcosa di *universalmente rovinoso* alle spalle della storia del mondo. Necessitante come tale di una risoluzione ancora più formidabile e abbagliante. I critici cristiani del “peccato

⁴⁰ Cfr. cap. I, § 6, nota 98.

⁴¹ Riteniamo che la differenza fra Agostino e Tommaso circa il concetto di “natura” su cui A. M. Dubarle insiste (*op. cit.*, cap. IV) non sia che questione di parole. Vero che Tommaso è “aristotelico”, ma non certo sino al punto di *non* esser cristiano, sì che la “natura” dell'uomo, che ad Aristotele appare come un “dato” di partenza, non può non apparire a Tommaso come la conseguenza sfigurata del peccato. In guisa allora che la “natura” dell'uomo nell'Eden (circonfusa dalla grazia santificante) per Agostino corrisponde esattamente alla sovra-natura di Tommaso così come la “natura” dell'uomo nel mondo per Tommaso, corrisponde alla natura *lapsa* di Agostino. Valendo cioè la proporzione: “natura: natura *lapsa* (Agostino) = la sovra-natura: natura (Tommaso)”. (Visto che il termine “sovrannaturale” non compare negli scritti di Agostino).

⁴² Cfr. A. M. Dubarle, *op. cit.*, p. 148.

⁴³ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴ *Ivi.*

originale” fan mostra, invece, di non saperne più nulla e se da un lato non sono certo a loro volta esenti, *iuxta propria principia*, da nodi contraddittori, dall’altro non solo evitano la risposta (*unde malum?*), ma neppure si pongono più la domanda, scivolando in tal modo su uno sciatto empirismo, in cui l’identità cristiana tende a risolversi in un moralismo laico tanto insipido quanto campato in aria. Che il “male” ci sia è diventato cosa *ovvia*. E la cecità, sempre più profonda.

Laddove noi, unitamente a tutti gli altri formidabili (e mitici) pilastri che fanno la grandezza (tragica, perché folle) del cristianesimo (l’Incarnazione, la resurrezione della carne, l’Apocalisse, la Gloria eterna a cui ogni cosa è destinata...), consideriamo la sapienza cristiana la “più simile”, fra le sapienze (cioè i miti) della Notte, al destino della verità (cfr. nota 16). In particolare il “peccato originale” costituisce l’immagine, sia pur pallida (e contraddittoria: in se stessa e in relazione al destino), del sopraggiungere *ab initio* – entro l’Intramontabile verità – dello stravolgimento della verità stessa, che è dire il sopraggiungere della terra isolata, dunque della volontà, del dolore e della morte (cfr. nota 6).

Ancora una volta vale il detto aristotelico (benché in un senso per lui impreveduto) secondo il quale *kai ho philómythos philósophós pōs estin*.

2. LA VERA COLPA È LA FOLLIA

Se l’uomo non si libera dalla colpa originaria cercherà invano il rimedio dei mali – fame, guerra. Così pensano le religioni. Ma così pensa sostanzialmente anche la filosofia della tradizione dell’Occidente. Il nostro tempo rifiuta invece questa visione. Eppure essa è l’immagine 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 diventare 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 estrema⁴⁵.

In questo senso – e cioè nello sguardo dell’inaudito – andrebbe corretto quanto detto sopra e cioè che la “vita” incomincia con il “battesimo” della donna, cui Adamo impone il nome di Eva. Giacché Adamo ed Eva “volevano” anche prima del

⁴⁵ E. Severino, *L’intima mano*, cit., pp. 126-7.

peccato (v. problema indicato in nota 3), quasi che la “volontà buona” non intenda far diventar qualcosa (sé stessa magari) *identico* all’altro! Essendo perciò anch’essa cattiva: differenza all’interno di una comune identità alienata: supporre che le cose divengano altro per sé stesse, come pre-condizione per intervenire nel merito volendo guidare tale “naturale” diventar altro, *facendolo* diventare altro. Dunque ottenendo (inconsapevolmente sognando di ottenere) nel risultato *l’identità dei diversi*. Come a dire che il cristianesimo, a differenza della cecità laica, *presagisce* bensì, e con che potenza (quella, si diceva al § 1, che da una cinquantina d’anni, sintomaticamente, si va indebolendo), che alla radice della storia del mondo qualcosa di rovinoso dev’essere avvenuto, propagandosi per ogni tempo e spazio. Andando però poi a scandagliarne la natura, per l’errata precomprensione da cui muove ecco che lo individua, senza avvedersene, entro i panni della rovina stessa: tanto più cogente quanto meno visibile. Dio, dice il cristianesimo (soprattutto cattolico), dota l’uomo di “libero arbitrio”: il peccato è una scelta sciagurata, ma libera. Ove nel “libero arbitrio” è già inclusa la piena sostanza del veleno: decidere come *recidere*: separarsi, potendo fare altrimenti, da ciò da cui si diviene; non dunque per necessità – stoicismo, Spinoza (=diventar altro *necessario*) – ma contingentemente: il futuro è l’*ancor* nulla (ciò che oggettivamente trionfa su ogni forma di “determinismo”) che va via via riempito liberamente mediante le nostre decisioni. Con buona pace dell’Onniscienza di Dio e anzi della sua stessa *Omnitudo realitatis*, come tale, e in linea di principio, coincidente senza residui o margini con l’Intero: *dualismo* ontologico, che uccide Dio *in rebus* ben prima del tentativo *fallito* di Adamo ed Eva e del tentativo *riuscito* di Zarathustra.

La morte era dunque già nell’Eden! (A partire anzi dal concetto stesso di “creazione” del mondo – l’eternità dell’essente in quanto essente escludendo qualsiasi forma di “creazione”, “causalità”, “produzione” – anche se metaforicamente intese: v. cap. I, § 7, nota 111). Ecco perché Adamo ed Eva, pur fatti a immagine di Dio, si trovano inspiegabilmente inquieti, e in fondo, non felici, disponibili dunque alla tentazione del serpente.

Essi, che infatti avrebbero semplicemente *potuto* non peccare: “potuto”, non dunque, dinanzi al Vero, *necessariamente* liberi dal peccato secondo la coerenza rigorosa dell’“intellettualismo etico”, onde conoscere il bene importa la necessità di farlo (ma anche il fare “necessario” è follia; per di più contraddittoria anche *iuxta propria* principia, come lo è ogni forma di “determinismo”) e perciò *non* avrebbero potuto peccare, secondo quella *superiore libertà* (all’interno dell’isolamento cristiano dal destino), in cui consiste la stessa “necessità della verità” (conosciuta). Il che significa che la loro conoscenza di Dio – della Verità (cristianamente intesa) – non è che fede (come tale claudicante perché dubitante: *argumentum non visibilium*). Lo stesso non può non valere, inconcepibile *a fortiori*, per Lucifero, l’angelo ribelle, che del tutto assurdamente, conoscendo la verità, si prova a negarla ribellandosene,

perdendo la propria sovranaturale condizione⁴⁶ – e dunque, per invidia, inducendo Eva (che poi, a sua volta, convince Adamo) a ripetere il gesto fatale.

Scriva Agostino:

Dio infatti, se fossero vissuti nella fedeltà e nella giustizia e lo avessero servito nell'ubbidienza e nella santità [ove *va da sé* che avrebbero potuto], avrebbe concesso loro di generare figli con il loro seme senza l'ardore disordinato della concupiscenza, senza la fatica e il dolore del parto. In tal caso non si sarebbe trattato di raggiungere in scopo di avere figli che succedessero ai genitori alla loro morte. Si sarebbe ottenuto piuttosto il risultato che coloro, i quali avessero generato dei figli, sarebbero rimasti nel fiore degli anni e avrebbero mantenuto il loro vigore fisico mangiando i frutti dell'albero della vita piantato nel paradiso e i loro figli sarebbero giunti al medesimo stato fino a quando, raggiunto un determinato numero di persone, se tutti fossero vissuti nella giustizia e nell'ubbidienza, si sarebbe prodotta la trasformazione per cui i corpi naturali si sarebbero cambiati in un'altra qualità, senza passare affatto attraverso la morte per il fatto di aver ubbidito a ogni cenno dello spirito che li guidava, che da solo dava loro la vita, senza il sostentamento d'un cibo corporeo, e così quei corpi sarebbero divenuti ciò che si chiama "corpo spirituale". Ciò sarebbe potuto avvenire, se la trasgressione del precetto non avesse meritato il castigo della morte. (GAL, IX, 3. 6, pp. 283-4).

Di qui la "dialettica" agostiniana del "corpo", che esce dalle mani di Dio come corpo "naturale", come tale avvolto dalla grazia e perciò non destinato al dolore e alla morte (per sé, dunque, mortale, ma liberamente non voluto tale da Dio). Non appena però «trasgredirono il precetto di Dio, contrassero nelle loro membra una sorta di malattia mortale» (GAL, IX, 10. 17, p. 291), onde il corpo diventa "corpo morto", cioè destinato alla polvere e cioè, fuor di metafora, al nulla (o al nulla-di-Dio: l'Inferno). E ciò resterebbe definitivo, se non fosse per il sacrificio di Cristo, che decide (eternamente in Dio) di farsi carne umana e di portare nella tomba il peccato. Dando morte alla causa della morte, egli dà la morte alla morte: condizione di salvezza per ogni uomo. «Primizia di quelli che dormono» (1Cor15, 20), Cristo è promessa di resurrezione (se i morti non risorgono, dice san Paolo – cfr. 1Cor15, 32 –, nemmeno Cristo è risorto, ma Cristo è risorto, *ergo*), dunque di trasfigurazione del corpo: non più "morto" e nemmeno "naturale", in quanto avvolto dalla grazia santificante che lo rendeva immortale, ma "spirituale".

[Conformemente al Salvatore che mangiò e bevve assieme ai suoi discepoli], a questi corpi sarà tolta non la possibilità, ma la necessità di mangiare e di bere; essi perciò saranno spirituali, non perché cesseranno di essere dei corpi, ma perché vivranno grazie allo spirito che dà la vita [...] Quanto profonda, splendida e certa sarà allora la scienza di tutte le cose, senza errore o fatica, poiché si potrà attingere direttamente alla fonte della sapienza di Dio, con somma felicità e senza alcuna difficoltà! Quale sarà il suo corpo [dell'uomo], che, sotomesso completamente allo spirito e da esso vivificato, non avrà più bisogno di aiuti! Non

⁴⁶ «Come sei caduto dal cielo, astro del mattino, figlio dell'aurora!» (Is 14, 10); «Io vedevo satana cadere dal cielo come la folgore» (Lc 10, 18). Cfr. anche Ap 12, 7-12.

sarà certo un corpo animale, ma spirituale, pur avendo tuttavia la sostanza della carne, ma senza corruzione carnale⁴⁷.

3. IL PROBLEMA PIÙ DIFFICILE

Alla fine del capitolo XI di *Genesi ad litteram*, Agostino rileva e prova a risolvere il problema *capitale*, diremmo, implicato dal “peccato originale”. Che *non* è quello della sua trasmissione al genere umano: “per propagazione, non per imitazione” (Concilio di Trento: espressione condivisa dalla Chiesa ancora oggi), sì che è “proprio di ognuno” sin dalla nascita (eravamo tutti in Adamo)⁴⁸ in quanto ontologico sconvolgimento universale di una sublime, benché *astratta*, condizione di partenza – fosse infatti fin da subito concreta, avrebbe già in sé la totalità del negativo *negata*, ma allora nulla se ne sarebbe potuto aggiungere: Hegel se lo ricorderà.

Queste, le parole che Pascal mette sulla bocca della Provvidenza:

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 [alludendo, scrive il curatore in nota, ai doni soprannaturali largiti da Dio ad Adamo per renderlo capace di attuare il suo fine: la conoscenza e l'amore di Dio]. 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 presunzione⁴⁹.

Ecco: date le premesse, la conclusione appare del tutto inconcepibile e cioè senz'altro contraddittoria. Ma come? Si dice prima che l'uomo è perfetto luogo di conoscenza della verità (sia pur come uomo, non come Dio stesso conosce sé), dunque conoscenza *finita* sì, ma *assoluta e innegabile* dell'infinito (e non, d'accapo, come conoscenza infinita, dunque divina, *dell'infinito*, cioè di sé: autocoscienza di Dio) e *proprio così raggiante...* cade?! Come a dire che pecca prima che sorga la condizione del peccare! Com'è possibile, entro lo stato di santificazione e di grazia (e prima

⁴⁷ Agostino, *La città di Dio*, cit., pp. 631 e 1177.

⁴⁸ Questa speculativa (o “mistica”: per Hegel sono l'identico) *unità* è tuttavia contraddetta dal Giudizio finale, «quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli [...] saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli *separerà* [corsivo ns.] gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra [...] Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli» (Mt 26, 31-41). Meta-individualismo e, insieme, individualismo; identico destino e insieme diverso; unità e separazione. Una contraddizione insanabile derivata dall'affermazione di Dio e, insieme, del “libero arbitrio”, dunque dall'esser tutto già da sempre compiuto in Dio e, insieme, dalla contingenza del decidere umano, come tale svolgentesi nel tempo, inteso come un divenire vero e reale a pari titolo dell'eternità. In sintesi: Dio e diventar altro (*Factum et fieri*), una contraddizione insuperabile, che consegue, al proprio interno, la sistemazione e coerenza massima laddove si riconosca (a farla breve) che “Dio” è Dioniso: Nietzsche. Ove il Fatto (l'unico) è che non c'è mai niente di fatto: unico “fatto” non essendo che lo stesso *fieri*.

⁴⁹ *Pensieri*, trad. it. a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1973, n. 455, pp. 248-9. D'ora in poi l'Opera sarà citata all'interno del testo, con la lettera *P* e, a seguire, il numero del pensiero e della pagina.

ancora per Lucifero, nel suo stato oltreumano e angelico) cedere alla depravazione della volontà? Forse che la “concupiscenza” come «*libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*» (P 525, p. 273) non sopraggiunge fatalmente *dopo*? Ma se “dopo”, come può esserci già prima? Non si può immaginare Adamo come uomo di fede – e perciò di dubbio: Adamo è fatto a immagine e somiglianza di Dio!

È questa la contraddizione dominante che rende *assurdo* quello che dovrebbe essere un *mistero* (perciò, contenuto di possibile fede, mentre non si può chiedere di credere nell’assurdo, cioè nell’impossibile). Risalendo alle spalle della celebre domanda agostiniana (*unde malum?*), si dovrebbe allora chiedere: *quaerebam unde PECCATUM, et non erat exitus!*

Ebbene, nei paragrafi finali (42. 58-9-60) del capitolo XI di *Genesi ad litteram*, Agostino (che sul tema finora aveva taciuto), mostra di avere consapevolezza della grave aporia. Il modo in cui cerca di risolverla, penalizzando la femmina, dona al proto-peccato un’aura sorprendentemente ultra-romantica, capace di oscurare vicende quali quelle di Orfeo ed Euridice e di Romeo e Giulietta.

Parla Agostino:

Ma c’è un problema più difficile. Se Adamo era già spirituale quanto all’anima intellettuale, seppure non ancora quanto al corpo [ancora cioè “naturale”, non ancora spirituale], in che modo avrebbe potuto prestar fede alle parole del serpente [...] *Sarebbe strano se un uomo, dotato di intelligenza spirituale, avesse potuto prestar fede a una siffatta insinuazione!* [corsivo ns.] O bisognerebbe forse dire che precisamente Adamo non avrebbe prestato fede [al serpente] e perciò gli fu avvicinata [dal serpente] la donna ch’era meno intelligente e forse viveva ancora secondo il senso della carne¹ e non secondo l’inclinazione dello spirito, e questo sarebbe il motivo per cui l’Apostolo non le attribuisce d’essere immagine di Dio? Dice infatti: L’uomo non ha bisogno di coprirsi il capo, perché è immagine e gloria di Dio; la donna invece è [solo] gloria dell’uomo (1Cor 11, 7), non nel senso che lo spirito della donna non possa ricevere la stessa immagine, poiché l’Apostolo, riguardo a questa grazia, dice che noi non siamo né maschi né femmine [cfr. Ga 3, 28], ma forse [ecco l’ipotesi “accettabile”] nel senso che la donna non aveva ricevuto ancora questa prerogativa che si ottiene con la conoscenza di Dio e che avrebbe ricevuta un po’ alla volta sotto la guida e l’insegnamento dell’uomo [dunque né carne né spirito: davvero accettabile?]. Non senza ragione infatti l’Apostolo dice: Poiché prima è stato creato Adamo e poi Eva; inoltre non fu Adamo a lasciarsi ingannare, ma fu la donna che si lasciò ingannare e disubbidì all’ordine di Dio [cfr. 1Tim 2, 13-14]; in altre parole fu per mezzo della donna che si rese trasgressore anche l’uomo.

Al che non si può non restar delusi: il problema è stato solo spostato, dal serpente a Eva. E daccapo ritorna la domanda: come ha potuto cedere Adamo?

Ma quella citata è solo la premessa: il seguito ci sorprende grandemente.

Dopo che sua moglie, essendo stata ingannata, ebbe mangiato il frutto e ne ebbe dato a lui perché ne mangiassero insieme, egli non volle contristarla, poiché pensava che senza il suo

¹ Un’ipotesi, questa, del tutto inaccettabile, visto che la “vita secondo la carne” ha inizio dopo il peccato. Sarebbe (stato) sufficiente, senza giungere a tanto (cioè *troppo*), sostenere quel che fra poco, come vedremo, Agostino dice di lei.

conforto ella potesse struggersi di dolore se si fosse sentita estraniata dal suo cuore e finisse per morire a causa di quella discordanza. Per la verità egli non fu sopraffatto dalla concupiscenza carnale che non aveva ancora provata, dato che la legge delle sue membra non si opponeva [ancora] alla legge dello spirito, ma fu vittima di una specie di benevolenza che è propria dell'amicizia, a causa della quale molto spesso accade che si offende Dio per evitare di rendersi nemico un amico [...] Anch'egli fu dunque ingannato sebbene in un altro modo. Ma io penso che non potesse affatto essere ingannato con l'astuzia del serpente con cui fu ingannata la donna.

Adamo avrebbe cioè peccato per solidarietà e amore verso la propria incauta compagna: ben vedendo ciò che sarebbe capitato, preferisce una vita di dolore con Eva, piuttosto che una vita di felicità edenica da solo. Non si tratta di egoismo, tutt'altro: accettando in piena consapevolezza (diversamente dalla compagna, meno intelligente) di mangiare il frutto, Adamo si dà la morte. Può forse sperare che Dio non li farà morire davvero, che ne avrà pietà, che li perdonerà, nonostante la minaccia di partenza. Comunque sia, sceglie il destino di lei, accada qual che accada.

Per scagionarlo si potrebbe forse citare Gesù stesso: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15, 13). E Adamo mostra di amare così tanto la propria compagna da esser disposto di far getto dei suoi privilegi semi-divini. Il negativo sta però cristianamente in ciò: che la ama più di Dio. *Amicus Deus, magis amica Eva*. Laddove Gesù giunge a dire che «se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo» (Lc 14, 26). Ora Adamo pospone eroicamente la propria vita non a Dio, ma, in opposizione a Dio, a un'altra creatura! (Del resto lo stesso Agostino non pare propenso a scandagliare più di tanto il problema, abbandonandolo in fretta: «Ma perché dilungarci su questo?», chiede subito dopo (42.60), troncando l'indagine. Verrebbe da rispondergli: perché si tratta del decisivo!).

Questo, in ogni caso, l'inaspettato esito eroico-romantico di *Genesi*: in cui peraltro Dio si mostra pietoso verso i suoi figli peccatori, non maledicendoli direttamente (maledicendo il serpente), sì anzi prendendosene cura, rivestendoli di pelli; in ciò mostrando – ora che, per sua volontà, l'albero della vita è impedito da cherubini con la spada fiammeggiante – che la sua protezione non mancherà comunque. L'esistenza – la *vita* – sarà difficile e dolorosa: anzitutto, come preziosamente indica Ugo di san Vittore, a causa della perdita (mai totale: *miseria e grandezza* vedrà in ciò Pascal) della luce della verità; ma Dio sarà sempre in ogni “qui e ora” umano, sino al ripristino pasquale dell'Alleanza antica, predisponendo così il terreno all'avvento della morte della morte universale e dunque della *parusia* escatologica futura: «Ecco: vengo presto!» (Ap 22, 12 e 20); «*Perché ancora un poco, appena un poco, colui che viene giungerà e non tarderà*» (Eb 10, 37).

Si può dire con certezza che la forma grandiosa in cui Hegel intende la dialettica della verità – il Circolo della realtà o dell'Idea che si fa Spirito, immanente alla sovrabbondante varietà e complessità della storia dei popoli e degli Stati – la impara

dalla Bibbia ebraica e cristiana. Fortissima vi è la tensione dialettica del negativo di nuovo e sempre (ma non *ad indefinitum*) teleologicamente oltrepassato da Ciò che, tracciando (producendo) il cammino stesso, va mettendosi progressivamente in luce. E, correlativamente, inesausta la critica e perciò il superamento di ogni “positivo” che, per quanto alto (a partire dall’Eden per primo), è pur sempre basso, cioè finito, rispetto al Risultato che si va via via attuando.

Se la beatitudine cristiana, regno dell’eternità, è immancabilmente e contraddittoriamente intesa al *futuro*², il destino della verità è in grado di mettere tutto a posto, mostrando a un tempo la natura impossibile di quella, e, insieme, il suo tratto di più alto presagio (il “più simile” al destino) – sì che non va abbandonata, ma inverata, liberandola dalla nebbia della follia estrema. «La Gloria non è una beatitudine futura che ancora attende 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»³.

² In sede cristiana, appare in genere mal padroneggiato il rapporto, del resto impossibile (*aut-aut*), fra tempo ed eterno (inevitabilmente, essendo assunti *entrambi* come veri). Ad esempio, A.M. Dubarle, sempre in funzione della critica alla cognizione tradizionale di “peccato originale”, scrive (dogmaticamente peraltro) che esso «non ha conseguenze eterne» (*op. cit.*, p. 153). Laddove ognuno vede che si sta parlando del cerchio quadrato: l’eterno non può certo esser “conseguenza”; o ciò che lo è, venendo perciò “dopo” (magari pure “prodotto”), manifestamente non è eterno! Sulla contraddittoria sintesi in parola, che affligge la teologia cristiana di ogni tempo, cfr. F. Farotti, *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit., cap. V, § 4. Cfr. *infra*, cap. I, § 7, nota 111, in cui ci si rivolge al cosiddetto cristianesimo “anagogico” (G. Barzaghi), in quanto sforzo di considerare gli eventi tutti *a parte Dei* e cioè *sub specie aeternitatis*. («Colui che viene», *Eb* 10, 37, non viene *nel tempo*!). Onde in verità (=nello sguardo di Dio) tutto è da sempre “accaduto” e il Giudizio finale già da sempre proclamato – ma allora, diciamo, non si capisce più che verità abbia il diventar altro in generale e l’umano *fare* in particolare (alla cui “evidenza” non si rinuncia – per di più inteso come *libero*) in quanto *far essere e non essere*. Ci ritroviamo così, daccapo, nel centro della contraddizione, “a metà del guado”. Se infatti «tutti i momenti del tempo sono presenti in Dio nella loro attualità» (*Catechismo della Chiesa cattolica*, 600), non si capisce, per limitarsi a questo, come la volontà umana, per di più riconosciuta “libera”, possa *realmente* far essere e non essere, dunque *decidere*, ciò che, in Dio – che è dire *in verità* –, esiste eternamente. Inevitabile la necessità dell’*aut-aut*. Cfr. nota 3. Cfr. anche cap. I, § 5, *NOTA* (parte finale).

³ E. Severino, *La Gloria*, cit. p. 155. Si potrebbe obiettare al destino che se la sofferenza è inscritta già da sempre nella Gioia, allora non dovrebbe apparire come atrocemente appare: l’inevitabile presenza della Gioia (cioè delle sue tracce) in essa non dovrebbe renderla manifestamente apparente e come un sogno? Si risponde che certamente, al fondo del proprio inconscio più profondo (ossia in quanto Apparire infinito), ogni Io del destino è, da sempre, la stessa concretezza piena della Gioia e già ora le tracce di tale beatitudine infinita sono presenti in ogni cerchio che accoglie il dolore (=nel dolore accolto in ogni cerchio). E questo è bensì Sogno, salvo che non appare *come* Sogno, ma – analogamente al contenuto dei sogni quando dormiamo – come “realtà”, in cui le tracce della Gioia del Tutto sono necessariamente presenti e appaiono, ma né riconosciute, né, tanto meno, decifrate. Si che *in quanto così rinchiusi* (non già *assolutamente* però – se così fosse l’isolamento sarebbe la verità), i mortali, «uomini dalla doppia testa», pur non mai perfettamente infelici o disperati (l’impossibile, per quanto appena detto), sperando il sogno del dolore *come se* fosse l’evidenza indiscutibile, vivono «errando, [...] sordi e ciechi insieme, attoniti, stirpi senza giudizio, per i quali l’essere e il non essere sono considerati la stessa cosa e non la stessa cosa» (Parmenide, fr. 6). Nel “tempo” del dolore, la Veglia è dunque l’inconscio del Sogno, ma eternamente, e dunque anche nel “tempo” (sopraggiungendo cioè, e così apparendo il suo eterno apparire sopraggiungente, sul fondamento ultimo del non sopraggiungente Apparire infinito del Tutto), il Sogno tramonta e la Veglia appare *come tale* e cioè, da un lato, come

Analogamente – qui, dicevamo, la ragione dei critici del tradizionale concetto di “peccato originale” – la “pristina Sventura” non può essere costituita da un “fatto” (empirico, cronologico), come tale incapace di quell’*universalità* che poi, ad intuito (il genio del cristianesimo!), pur giustamente gli si richiede⁴. (E che il nichilismo “cristiano”, s’è visto, è impegnato a rimuovere). Una critica che tuttavia non giunge a rifiutarne, come non fosse che “fiaba”, tutta la pregnanza (che, non tributata a un singolo “evento”, va perciò conservata), altrimenti considerando *ovvia* l’esistenza del male nel mondo, livellando e impoverendo l’Inizio, dunque, per conseguenza, la sua negazione e infine la stessa negazione della negazione (la Redenzione, il Paradiso)⁵. Bensì anzi – ma al di fuori della *cristiana* follia del (far) diventar altro,

definitivo oltrepassamento del Sogno; dall’altro, come cammino infinito della Gloria nella Gioia.

⁴ Su che base diciamo “giustamente”? Guarda il destino! Il vero, unico criterio, per stabilire “similarità” più o meno prossime al vero nella notte dell’Errore (necessaria “gradualità”, stante che la non-verità non è mera separatezza, ma il modo stesso in cui, nella follia, in modi differenti, appare la verità). Ed è appunto il destino a mostrare la “colpa” in cui consiste (la persuasione circa) il diventar altro come il *trascendentale* del nichilismo: il permanente nel variare dell’errare. Destinato come tale a compiersi e a tramontare con l’Apocalisse del destino e cioè con l’avvento della terra che salva (*La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra*). Qui, la radice autentica – vera – dell’universalità del Negativo e della sua propagazione (“ereditarietà”); non già in forma indeterminata e meramente “costante”, ma *auto-intensificantesi* secondo un irresistibile rigorizzazione che conduce l’“originaria colpa” *ad esser l’unico Merito!* Da Platone a Leopardi/Nietzsche/Gentile. Il tramonto della Follia esigendo, per la sua concretezza senza residui, la correlativa e piena maturazione dell’Errare: «... giacché la concretezza di tale tramonto implica l’apparire concreto della terra isolata che tramonta e quest’ultimo apparire implica che l’isolamento si mostri in tutta la sua radicalità, compiutezza, le quali implicano a loro volta che la Follia dell’isolamento appaia nella sua piena *coerenza* e dunque nella sua capacità di oltrepassare, al proprio interno, le contraddizioni che essa è in grado di rilevare» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 624). Dal trascendentismo teologico greco, cristianamente rigorizzato, all’immanentismo teologico “statico” prima, poi dinamico-dialettico, sino all’immanentismo dionisiaco, fondamento dell’assenza di qualsivoglia limite alla volontà di potenza – attualmente incarnata, ancora con scarsa consapevolezza, dalla tecno-scienza. Uno “schema” formale, in cui il cristianesimo, al più alto livello nell’infimo dell’errare, spicca, fiutando *da lungi e da presso* l’inaudita destinazione all’eternità da parte di ogni cosa (anche se in fondo, su tutti, la palma *spetterebbe* a Parmenide e al pugno di frammenti che ce ne restano – “spetterebbe”, diciamo, giacché per altro verso, come sembra, Parmenide abbandona il mondo al nulla, mentre il cristianesimo gli “promette” gloria eterna. Cfr. cap. I, § 7, nota 100, ma anche e soprattutto la seconda parte della nota 160 della Postilla finale del cap. I e della conclusione di quest’ultima: “In margine”). Si può forse azzardare che il “concetto” di *Lontanovicino* (*Loingprés*), con cui la straordinaria mistica medioevale Margherita Porete, ispiratrice di Meister Eckhart, nominava il suo Dio, possa in qualche piccola misura – in ogni caso senza paragoni con le forme di sapienza laica – additare, del tutto inconsapevolmente, l’Abisso del destino. Margherita, che afferma, nella versione francese del ‘400 (traduzione dell’originale piccardo): «*et nul n’est fors Dieu* (nessuno esiste tranne Dio)» (*Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 263-4). La formidabile intuizione *acosmista*, poi grandiosamente ripresa da Eckhart, Giovanni della Croce e altri, è quella di abbandonare “Dio” (quello falso, di comodo, strumentale, umano troppo umano – persino in quanto creatore e trinitario!), per il vero Dio (“Essere senza essere”, *Gottheit, Divinidad*). E che infine non è altro che il Tutto infinito della Gioia del destino: Essere senza essere... *malato!*

⁵ Del tutto chiaro invece il senso della “dialettica” – dunque della drammaticità essenziale, immanente alla storia del mondo – nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*. In cui si afferma che la bontà originaria dell’uomo – di Adamo, ma anche di Eva! –, costituito «in uno stato di santità e di giustizia originali» (375), sarà (dialetticamente) superata «soltanto dalla gloria della nuova creazione in Cristo» (374) e che «bisogna conoscere Cristo come sorgente della grazia per conoscere Adamo come sorgente del peccato» (388): «la dottrina del peccato originale è, per così dire, “il rovescio” [dialettico]

dunque della (buona) volontà e della falsa libertà – individuando tale originaria “colpa” in seno al destino stesso in quanto eternamente inclusivo della propria stessa negazione eternamente negata e del sopraggiungere della sua stessa negazione temporaneamente non negata (cfr. nota 6).

Inveramento di ciò che sin dalle origini il cristianesimo pur *sente* (e con che *pathos!*), esprimendolo tuttavia in forma scaravoltata attraverso il condiviso filtro avvelenato dell’ontologia greca.

NOTA: Il “possibile” e la contraddizione

All’interno della storia dell’isolamento nichilistico – all’interno della storia occidentale e ormai del Pianeta – la categoria del “possibile” tende irresistibilmente a risolvere in sé ogni altra categoria. Ciò, secondo un’immanente logica: un’*intima mano*, onde va coerentizzandosi l’idea del diventar nulla e da nulla (assunta come suprema “evidenza”), sì che nessuna ipostasi categoriale ulteriore può preesistere al movimento dell’essere, imprevedibilmente nascente e definitivamente annientantesi. Kierkegaard (che però ancora si “attarda” come cristiano) e Heidegger (che, oscillante, ancora non esclude spazio alla metafisica della tradizione) ne sono un esempio (di coerenza relativa). Con una potenza speculativa impareggiabile, Leopardi aveva anticipatamente battuto in breccia entrambi e anzi ogni altro (ma in genere, ancora oggi, si individua Leopardi solo come sommo *poeta*)⁶.

della Buona Novella che Gesù è il salvatore di tutti gli uomini» (389). *Cristo rovescia il rovesciamento!* Il marxismo non conoscerà una maggiore radicalità! Mentre è certo che gli esponenti della “demitizzazione”, di certo cattolicesimo che ha a sua volta “demitizzato” san Tommaso e dell’attuale Sinistra europea che a sua volta ha inteso “demitizzare” Marx... hanno reso acqua il vino (del resto “necessariamente”). Di contro: ecco perché Adamo ed Eva sono stati fatti santi e sono celebrati, tra l’altro, proprio il 24 dicembre, cioè a poche ore dalla nascita della (dialettica) Risposta al loro peccato: perché strumento della Redenzione universale (*felix culpa, felix poena*). Per questo Cristo, prima di risorgere, scende agl’Inferi e, in testa ai buoni, ignari dell’Annunzio redentore, li libera. (Perché allora, verrebbe da chiedere, non santo anche Giuda?).

⁶ «Nel possibile, tutto è possibile», scrive Kierkegaard ne *Il concetto dell’angoscia*, considerando Dio, in linea con Ockham, come libera Volontà onnipotente, slegata da qualsivoglia “eterno Iperurano” che ne limiti l’infinito potere. In tal guisa però, negata nominalisticamente ogni dimensione essenziale preventiva, resta tuttavia in campo quella super-essenza che è Dio: inevitabilmente, nella sua eternità, anticipante tutto in sé già da sempre – con buona pace del “possibile”. Se infatti c’è Dio, allora *nulla* di ulteriore è possibile. Dal canto suo Heidegger celebra sì, esistenzialisticamente (=nessuna essenza previa: l’essenza è la stessa esistenza), la “possibilità”, intendendo com’è noto la morte, in *Essere e tempo* (§ 53), come «la possibilità dell’impossibilità di ogni possibilità», ma poi anche riconoscendo che «con la definizione esistenziale dell’essenza dell’uomo niente è ancora deciso sull’“esistenza di Dio”» (*Lettera sull’umanismo*, a cura di G. Vattimo e A. Bixio, SEI, Torino 1978, p. 128). Sì che, daccapo, è *solo possibile* che il possibile (relativo e, *a fortiori*, assoluto) esista, giacché se esistesse Dio, non avrebbe campo. Ben diversamente, dicevamo sopra, Leopardi, il cui rigore nichilistico anticipa lo stesso Nietzsche: l’“evidenza” del diventar nulla importa inferenzialmente conseguenze inevitabili: «tutte [senza eccezione] le cose sono dunque possibili, ed è quindi necessaria e preesistente al tutto l’infinita possibilità. Ma questa non può esistere senza un potere, il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile. Se [e *poiché*, stante l’“evidenza” del mondo] esiste l’infinita possibilità esiste l’infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera. Viceversa non può stare l’infinita onnipotenza senza l’infinita possibilità. L’una e l’altra sono, possiamo dire, la stessa cosa»

Del resto, lo stesso divenire necessario di Aristotele (un seme di grano è in potenza non altro che una spiga), lascia margini di *possibilità*, onde si tratta pur sempre di necessità *relativa*. Se infatti il seme non si distrugge annientandosi come tale – ma c'è la possibilità che in ogni istante accada –, allora, per Aristotele, *non può non* diventar spiga, a esclusione, per radicale imprevedibilità, di altro (un altro vegetale, un animale, una macchina, un dio). In tal guisa, alla luce (buia) della coerenza nichilistica, per tale dogmatica esclusione, Aristotele solleva al rango di “necessità” quella che non è altro se non una (casuale) regolarità empirica.

Il “possibile” s'insinua in ogni dove, perché è il concetto più fedele all'essenza del diventar nulla (la “necessità”, *anticipando e conservando*, costituendosi come contraddittoria entificazione di quel nulla – ancor nulla, ormai nulla – senza il quale non c'è divenire). Un concetto dunque, tanto nichilisticamente rigoroso, quanto radicalmente contraddittorio nello sguardo del destino.

Ed è appunto inevitabile che anche Agostino ne partecipi, senza dubitare che ciò che «appare possibile» non abbia «alcuna parvenza di contraddizione» (*GAL*, IX, 12. 22, p. 296).

Il che è per noi occasione di chiarimento in merito, giacché, nello sguardo dell'innaudit, se la fede nel possibile è un *errare* e, in tal senso, un essente, che pertanto è eterno, il suo contenuto invece, l'*errore*, è un nulla.

La *possibilità* in senso ontologico è *impossibile* (ossia errore, nulla), perché il *possibile* è un essente che ha un modo di essere astratto (“ideale”) che però potrebbe diventare (non è contraddittorio che divenga) concreto (“reale”). Questa *possibilità* è impossibile perché il reale che potrebbe essere se il possibile *diventasse* reale è un essente che pur potendo essere – pur non essendovi alcunché che gli impedisca di essere – rimane tuttavia un niente. E quando un essente possibile diventasse “reale”, esso si annienterebbe – si annienterebbe cioè quel modo di essere per il quale tale essente è un possibile⁷.

Se cioè un “possibile” fosse eterno, allora, essendo eternamente “possibile”, sarebbe un impossibile (appunto come “possibile”). Il che significa che «la totalità dei possibili è già da sempre “reale”»⁸.

Tutti i modi possibili dell'“esser uomo” [e anzi dell'esser ente] – tutte le possibili “vite” – sono, cioè sono eterni. (È infatti impossibile che degli essenti, in quanto possibili, rimangano nel loro non essere, ossia nel nulla che compete loro nella misura in cui sono soltanto possibili: è impossibile che un essente – che, in quanto possibile, non è pur avendo la possibilità di essere – *non sia*: è impossibile che un essente, pur potendo essere secondo una

(Zibaldone di pensieri, cit., II, P.1645-6). E aggiunge: «Ecco Dio» (P. 1646); cioè, entro il nichilismo, il vero “Dio”: il Caso, il Divenire, Dioniso! Perfetto: oscurato ogni altro pensatore che, come Heidegger, è stato non poco sopravvalutato nell'esterofila Italia, così ingenerosa coi suoi giganti (Vico, Leopardi, Gentile...).

⁷ E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 332.

⁸ *Ibid.*, p. 333. «Il modo in cui la terra va apparendo è l'unico modo possibile [cfr. *Destino della necessità*, IV]. Ogni possibilità è necessità» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 226).

modalità ulteriore a quella che gli compete in quanto essente possibile, trattenga nel nulla la sua modalità d'essere)⁹.

Si rilevi infine che la “perfezione” del nichilismo¹⁰ richiede che il possibile non si limiti ad essere un'appendice del necessario (come in Aristotele, ad es.), ma, come detto a inizio nota, bruci ogni altra categoria risucchiandola nel vortice anarchico e assolutamente “libero” del diventar nulla e da nulla. Il che significa *contingenza assoluta*. Che essendo poi a sua volta e inevitabilmente una forma (l'ultima) della “verità” è parimenti una forma (minima) della “necessità”.

Vale a dire che – sul fondamento del diventar nulla e da nulla – è necessità che non esista necessità alcuna. Questa, la concreta contingenza, negazione della totalità delle sue (tentate – per incoerenza nichilistica) negazioni.

(La “possibilità” è *la più pesante* delle categorie, afferma Kierkegaard: vale a dire che lo è il diventar nulla e da nulla e cioè, infine, che lo è l'orrore in cui consiste l'errore: *che c'è infatti di più pesante dell'errore pensato e vissuto come verità?*)

4. SULL'EREDITARIETÀ DEL PECCATO (L'INFERNO E IL DOPPIO VOLTO DI OGNI COSA)

Non per caso proprio nella parte *centrale* suo capolavoro (incompiuto), Pascal (giansenista, dunque agostiniano), con indimenticabili argomentazioni, mostra la propria convinzione circa la decisività, per la verità cristiana, del “peccato originale”. «Certo, scrive, nulla ci urta più fortemente di questa dottrina; eppure, senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, 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 inconcepibile per l'uomo» (*P* 456, p. 255).

Certamente Pascal vuol dire che ciò che più ci urta (a maggior ragione oggi, in cui il concetto di “colpevolezza” si è vieppiù indebolito in generale – Nietzsche parla di “innocenza del divenire” –, figuriamoci quanto può risultare intollerabile e assurda una colpa collettiva, acquisita “per eredità”)¹¹ è accettare una colpa che non si sarebbe potuto evitare, laddove è senso comune, unanimemente condiviso

⁹ E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 556-7. (Si chiarisca ulteriormente che «la distinzione tra *dynatón* [potenza passiva] e possibile è la distinzione tra due forme di *dynatón*». Infatti «una possibilità che non sia potenza [passiva] non può significare altro che una possibilità in relazione alla quale non si siano ancora realizzate le condizioni che fanno della pura possibilità una potenza reale a essere e a non essere. Quel loro non essersi ancora realizzate implica cioè che il puro possibile abbia già, come tale, la *potenza reale* di trasformarsi nelle condizioni che ne farebbero una potenza reale [=esser in potenza un esser in potenza]. Se infatti il puro possibile non avesse quella potenza reale – se cioè non fosse già esso qualcosa che non è un puro possibile, ma è una potenza reale –, esso sarebbe [...] un impossibile» (E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 109-10).

¹⁰ Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto*, cit.

¹¹ «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati» (*Ger* 31, 29); «I padri mangian l'acerbo e si guastano i denti dei figli» (*Ez* 18, 2); «I nostri padri hanno peccato e non sono più, a noi sono addossate le loro colpe» (*Lm* 5, 7).

(il cui sottinteso è un radicale atomismo individualistico, secondo la lezione della pedagogia economico-finanziaria dominante: *mors tua vita mea*), anche in sede giuridica, che un reato (peccato), essendo per definizione un libero atto personale, puramente individuale, non può certo essere ereditario. E dunque: come posso aver commesso un peccato quando ancora non esistevo? (Per non dire dell'aggravante disagio dinanzi a un Dio, inteso come suprema giustizia e bontà, che, come pare, considera colpevoli degli innocenti).

Si può forse uscirne, con Pascal, considerando l'*incomprensibile* quale condizione necessaria della stessa possibilità di orientarsi dinanzi a quel mostro di contraddizione che è l'"uomo"? (cfr. *P* 456, p. 254).

"Noi eravamo tutti racchiusi in Adamo", si disse, anti-nominalisticamente, al Concilio di Trento, in ciò considerando il destino comune dell'umanità, che tuttavia viene disdetto nel Giudizio finale (nota 24). Dall'unità solidale alla separazione eterna. Ciò che, con buone ragioni, Origene rifiuta, trasfigurando il concetto di ἀποκατάστασις (utilizzato dagli stoici a indicare il ripetersi degli eventi del mondo, dopo la sua conflagrazione), per costituire la dottrina della restaurazione finale, cioè del perdono di tutti, quando anche Lucifero risalirà al Cielo¹².

Ma ancora una volta il criterio ultimo per giudicare il valore (di presagio del vero) di un' "idea" non può essere che lo stesso destino della verità. In cui non esiste alcuna dimensione "simile" o corrispondente all'Inferno – che non sia l'isolamento dalla verità bensì, ma: *ciroscritto dalla verità* stessa e comunque *temporaneo* (viviamo allora nel "purgatorio"; l'"inferno" – cristianamente: l'assoluta separazione da Dio – essendo il positivo significato di quel *nulla* in cui consiste l'esito del pensiero che, separandosi dal destino, evoca l'impossibile isolamento *assoluto*). (Ricordiamo che il fondamento della corrispondenza tra non-verità e verità, detto in forma lapidaria, sta in ciò: la terra isolata – positivo significare del nulla – è l'"esito" dell'isolamento della terra pura)¹³.

La Gloria del destino non va intesa infatti come "premio" concesso a chi abbia ben usato la propria "volontà libera" (e il castigo a chi l'abbia male usata). È infatti

¹² Inammissibilità dell'Inferno – che la teologia attuale affronta con disagio, riconducendolo, per non smentire la bontà infinita del Dio-Amore, alla "scelta" del dannato, il quale, rifiutando Dio, si condannerebbe da sé! Teoria che si nega da sola, per una serie di evidenti ragioni: se da un lato una creatura finita non può essere capace di una colpa infinita (stante la correlativa pena eterna), dall'altro è chiaro che nessuno "sceglie" consapevolmente la propria eterna infelicità; se mai per ignoranza. Ma allora, padre perdona loro...; ma poi che senso ha un Luogo che contraddice la Gioia eterna, in cui è negata efficacemente l'onnipresenza di Dio? È Dio stesso che se ne sottrae? Assurdissimo: come dire che la verità rifiuta di essere in un certo luogo, che perciò essendo assolutamente falso non esisterebbe se non nella mente dell'errante – che appunto crede nell'Inferno); e infine: Dio si presenta a colui che dannerà (escatologia sempre al *futuro*, nel senso di ciò che *non è ancora*, nel mentre che, inserita nel tempo, pur se ne vuole l'eternità), così inevitabilmente illuminandolo di verità e bontà, onde l'anima prava, resa raggiante di santità, è assurdamente pronta per l'eterna pena! Cfr. F. Farotti, *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit., cap. V, in particolare, la nota 151.

¹³ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 319. «Se la terra *non* isolata [cioè pura] non fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento» (*ibid.*, p. 318). «D'altra parte l'isolamento della terra si fonda sulla terra non isolata: soltanto in quanto quest'ultima appare può apparire la terra isolata» (*ibid.*, p. 184).

necessità che dopo il tramonto dell'isolamento della terra dal destino (il corrispondente della cristiana "fine del mondo" e dell'Apocalisse), l'"uomo" sia l'inesauribile apparire della (vera) libertà della Gloria della terra. Sì che la salvezza non è determinata dal comportamento dell'uomo. In quanto tale, l'uomo è destinato alla Gioia. Tanto il santo quanto il peggior criminale. «Dove abbonda il peccato, là sovrabbonda la grazia», *indovina* l'Apostolo (Rm 5, 20); ma la parola "grazia" è essenzialmente equivoca: implica l'atto di un Dio dispensatore libero di doni. E invece no: destino della necessità!

Nella terra isolata le differenze tra gli uomini sono giudicate in base ai criteri della non verità ("bene" - "male", "magnanimità" - "meschinità", "intelligenza" - "idiozia", "bellezza" - "bruttezza", "primitivo" - "evoluto", ecc.), ma nello sguardo del destino la differenza tra le volontà non può essere che la maggiore o minore ampiezza della terra isolata [...] La differenza di questa ampiezza può essere estrema. Ciò nonostante l'attesa della terra che salva è per ogni ampiezza la stessa: un *istante*. E tuttavia, dove sovrabbonda la terra isolata [nei cerchi del nazismo, poniamo] 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 salva¹⁴.

Escluso dunque l'Inferno dalla serie degli alti presagi cristiani del destino¹⁵, affrontiamo ora la questione dell'"ereditarietà" della "colpa d'origine" (contenuto che, all'opposto, va mantenuto fermo, per la corrispondenza positiva con l'originario accadere della terra in quanto avvolta dall'isolamento dal destino). Ciò che appare inesplicabile oltre che sommamente ingiusto (posto il peccato come atto individuale).

Aderendo alla tesi dell'ereditarietà della colpa, il teologo P. Cacciapuoti cerca di chiarirne la ragione, guardando al pensiero di Agostino:

La novità del suo pensiero sta nell'aver considerato la natura umana da un punto di vista ontologico: è un universale che si ritrova in tutti gli individui e li accomuna in una stessa essenza e in una stessa sorte. La natura di Adamo è la natura umana *tout court* e la cadu-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 431-2.

¹⁵ Cui tuttavia, si diceva poco sopra, non può non corrispondere nulla nella terra pura, stante il teorema secondo cui la terra isolata è l'*esito* dell'isolamento di uno o più tratti della pura terra (v. nota 38). Ad es.: come all'uscire e tornare nel nulla corrisponde l'apparire e lo scomparire degli eterni, all'Apocalisse giovannea l'irruzione della terra che salva e al Paradiso cristiano la Gloria della Gioia (e al "peccato d'origine" il sopraggiungere della terra isolata), così il pensiero dell'Inferno è il risultato dell'assoluta separazione (impossibile) dalla verità del destino (perciò dell'"eterno dolore" - come se poi questo non fosse un *esser sé* e dunque, in quanto non sottratto al destino, comunque relativo e temporaneo: eterna essendo solo la fede, peraltro come tale dubitante ed errata, della sua eternità. Analogamente assurdo e impossibile il concetto di "eterno errore"). Si aggiunga: l'Inferno - nella sua insensatezza: dinanzi al destino e all'interno del cristianesimo stesso - è un *grande* pensiero: è il pensiero dell'assoluta contraddizione e cioè dell'assoluta separazione, esprime l'estrema angoscia per l'irreversibile separazione, in verità originariamente negata, dal destino. L'orrore dell'esser per sempre separati dal Vero, dal Bene, dal Bello. Il perfetto Male o il perfetto Errore: questo si pensa - nel suo positivo significare - quando si pensa (il nulla in cui consiste) l'Inferno.

ta singolare include la corruzione generale. Solo un'ontologia della natura umana poteva spiegare la sua permanenza in ciascun individuo e la necessità che ciascun soggetto se ne liberasse al più presto attraverso il coinvolgimento liberatore dell'evento pasquale di Cristo. Se la natura umana era la medesima in Adamo e in tutti gli uomini, allora si poteva pensare facilmente a una trasmissione del peccato da persona a persona, automaticamente, vale a dire ontologicamente¹⁶.

Ci pare tuttavia che l'argomentazione, ben lungi dal risolvere il problema "facilmente" e "automaticamente, vale a dire ontologicamente" (?) confonda senz'altro la condizione necessaria, ma, per sé presa, *non* sufficiente – e cioè l'essenza comune fra gli uomini di ogni tempo e luogo – con la causa di tale trasmissione. Identici per essenza, gli uomini sono pur tutti differenti nelle loro individualità (nel modo cioè, in cui individuano tale essenza). Come tali, secondo tradizione metafisica, contingenti e separate dall'essenza, che è dire "libere". Ora, l'atto di Adamo ed Eva è assunto come *libero* (tale che avrebbero potuto non compierlo), perciò *non* appartenente all'essenza comune. E in effetti, presa alla lettera la "spiegazione" di Cacciapuoti, *ogni* peccato dovrebbe avere allora il destino del peccato d'origine; laddove se Socrate commette un'ingiustizia, nessuno s'è mai sognato – cristiano o meno – di addebitarne il conto a Platone e Aristotele (e altri ancora), nonostante si presuma l'identica struttura ontologica.

Se è richiesto cioè un identico sostrato ontologico, a garanzia della comune identità di fondo (tanti uomini un solo uomo: "noi eravamo tutti racchiusi in Adamo"), è però richiesto un "di più" che spieghi l'inesorabile, "necessaria propagazione" di quest'unico peccato. Come causa di ciò l'ontologia della natura umana non c'entra nulla – essa che ne è se mai "pre-condizione".

Ma poi, a ben pensare, è cristianamente giustificato circoscrivere il "comune" all'essenza *umana*? Giacché, cristianamente inteso, il peccato si propaga e diffonde su tutta la Natura! Che, non diversamente dall'uomo, «geme e soffre le doglie del parto» (*Rm* 8, 22). Dunque un'identità comune sì, ma coinvolgente la totalità dell'ente: l'esser ente, in senso trascendentale. Anche l'acqua, l'aria, il fuoco e la terra ne sono invasi. Il Cosmo si fa oscuro, minaccioso, aggressivo, infido. Il male di vivere si propaga in ogni dove, ovunque sia "qualcosa": «il rivo strozzato che gorgoglia, / [...] l'incartocciarsi della foglia / riarsa, [...] il cavallo stramazzone». L'originaria ribellione rompe il rapporto con Dio e Dio vuole che coinvolga l'Intero creato. Ecco il di più: la libera volontà di Dio. Che, in quanto libero (così il cristianesimo da sempre lo pensa), avrebbe potuto volere altrimenti. La "necessità" della trasmissione del peccato originario va intesa relativamente alla libera volontà di Dio: una volta così voluto, esso si ripropone necessariamente ovunque – *universalmente* –, anzitutto come fatica, sofferenza e morte. Il Negativo universale (interno all'universale Positivo, suo momento dialettico; non però caratterizzato da una necessità autonoma, ma radicata nella contingente volontà di Dio) getta il mondo tutto in una gravosa miseria, non tuttavia priva di riscatto (ancora e di nuovo: *mi-*

¹⁶ P. Cacciapuoti, *La natura del peccato originale*, cit., pp. 277-8,

seria e grandezza, la contraddizione dell'identità di *ogni* cosa): «per questo non ci perdiamo d'animo, ma anche se il nostro uomo esteriore cade in sfacelo, 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, giacché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili eterne» (2Cor 4, 16-18).

Ne viene che ogni cosa, per così dire, ha un'identità *doppia*: conservando in sé, sia pur stravolta e come se non ci fosse (ma il santo, in qualche modo, la intravede), la purezza delle origini – che, essendo Dio in ogni dove, necessariamente *appare* –, porta *insieme* su di sé la croce dell'isolamento – *Eloì, Eloì, lemà sabactàni?* (Mc 15, 34) –, in cui si ripete, sempre di nuovo (non però all'infinito), la separazione originaria. Essa è dunque segretamente bella e buona, ma è anche “manifestamente” brutta e cattiva («i giorni sono malvagi»: Ef 5, 16): chi sa spiegare questa mostruosità¹⁷?

Si tratta di un grande Presagio del destino (che si va perdendo nella “sana” demitizzazione del cristianesimo).

Il doppio volto della terra è il doppio volto di ogni cosa della terra [...] le cose della terra stanno dinanzi, nel cerchio dell'apparire, sdoppiate e in contrasto ognuna con se medesima [...]

Contesa dal destino e dall'isolamento [sopraggiunto, non certo per un libero atto volitivo] la terra si sdoppia e mostra due volti. Cioè nel cerchio dell'apparire sopraggiunge quell'etero 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 lotta¹⁸.

Si pensi al senso dell'*educare* (alienato, certo, in quanto *agire*, ancorché “nobile” nelle intenzioni). Non significa forse un faticoso, ma entusiasmante “trar fuori” (*e-ducere*) dal giovane, sin da bambino, sepolta in lui come la statua “nascosta” nel blocco di marmo, rendendola consapevole di sé, l'antica immagine di purezza che

¹⁷ Il “peccato originale” – per sé inspiegabile e anzi assurdo (per le ragioni da noi indicate, non per quelle solitamente addotte) – la “spiega”. L'inconcepibile, assunto quale condizione dell'*intelligere* (Pascal). Così però la contraddizione è “spiegata” da un'altra contraddizione (inclusiva della prima, che perciò in questa s'incrementa). (La “segretezza” dell'esser bella e buona da parte di *ogni* cosa sta nel suo apparir tale *oltre* il cerchio dello sguardo isolato – di cui costituisce l'inconscio. La felicità cristiana consistendo innanzitutto, in qualche modo – *in aenigmate* –, già su questa terra, nel saper guardare con gli occhi di Dio: al di là dell'isolamento. Si pensi al *Cantico* di san Francesco, in cui persino la morte si fa “sorella”).

¹⁸ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 496 e 503. «I contrastanti [destino e isolamento] si contendono la terra e ogni cosa appare e come cosa della pura terra che appare nel destino e come cosa della terra che appare nell'isolamento» (Id., *Dike*, cit., pp. 356-7). Ove il prevalere di questo (che il linguaggio incessantemente pone in luce) è lo stesso apparire *inconscio* di quello (un “apparire” e anzi l'Apparire, giacché al fondo di ogni persuasione “umana” sta il de-stino come persuasione – apparire – di sé). Il primo testimoniato, il secondo taciuto (e, appunto in questo senso, “inconscio”: cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 430).

egli innanzitutto è, senza mai riuscire a guadagnarla definitivamente? E cos'è mai studiare, lavorare, impegnarsi con serietà e passione se non rivoltare la propria identità, incessantemente spogliandosi dell'uomo vecchio, per rinnovarsi nello spirito e rivestirsi dell'uomo nuovo, «creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità» (Ef 4, 22-24)?

Certo, si diceva poco sopra, *azioni*, dunque forme radicali della follia ("agire" è far essere quel che non è e non essere quel che è: anzitutto presupponendo la commistione di essere e nulla), dunque contraddizioni, ma anche, insieme – almeno nella misura in cui l'agire non si conforma al mondo (cfr. Rm 12, 2), né si lascia accecare dal «dio di questo secolo» (2Cor 3,4): «qualsiasi cosa facciate, fate tutto per la gloria di Dio» (1Cor 10, 31) –, alti presagi del destino della verità.

NOTA: Sulla centralità della contraddizione in B. Pascal

«Non si può capire il cristianesimo senza la nozione di peccato [originale]. Non avrebbe infatti senso l'evento centrale della redenzione di Gesù Cristo senza la necessità di una salvezza universale del genere umano [dunque universalmente caduto]»¹⁹.

Incomincia così il saggio di A. Perani sul peccato originale in Pascal, mettendo cioè efficacemente in luce la *duplicità* che l'evento tragico suscita nell'uomo – caduto sì, ma non senz'altro perduto, bensì ancora, in qualche modo, luogo di tracce dell'antico splendore. Perciò "contraddizione" «è una parola chiave nei *Pensieri*» (PPO, 26). Lo è in conseguenza della «centralità del peccato originale» (ivi, 18) nella sua filosofia. Vero che nei *Pensieri* il numero delle riflessioni esplicitamente dedicate al peccato originale è scarso, tuttavia, se da una parte le considerazioni sul peccato originale si trovano, emblematicamente, in posizione centrale, dall'altra, la dimostrazione del carattere di "fondamento" che Pascal attribuisce al "peccato originale" ha «un carattere qualitativo e si rifà all'organizzazione e al disegno dell'apologia [del cristianesimo in cui consistono i *Pensieri*]. La prima parte [...] tratta della duplicità evidente e irrefutabile dello stato umano: miseria e grandezza» (ivi, 20); ma Pascal non si limita a una fenomenologia *esistenzialistica* (peraltro di straordinaria efficacia e attualità) della condizione umana (da cui la centralità del pensiero della morte): «egli vuole spiegarla e pure risolverla. Il dato del peccato originale è proprio la chiave di volta, grazie a cui l'Autore appunto spiega e risolve la contraddizione umana» (ivi).

Eliminare detta contraddizione, per Pascal, non è un'operazione di vanità intellettuale, ma una missione di "carità" intellettuale per appagare il fine ultimo dell'esistenza dell'uomo, ovvero il desiderio di felicità. Ogni lacerazione implica infatti sempre sofferenza e dolore (cfr. l'etimo di "diavolo", dal greco διαβάλλω, che significa divisione, separazione, in antitesi alla comunione cristiana). Il grandioso quadro teologico del peccato originale rimanda, nel

¹⁹ Alberto Perani, *Pascal e il peccato originale*, Irfan, San Demetrio Corone 2017, p. 3. D'ora in poi citato nel testo con la sigla PPO e il numero della pagina a seguire.

gioco di simmetria interna biblica e nel pensiero [pascaliano] dell'*Apologia*, all'evento finale e culminante della redenzione cristica. L'inizio, cioè il *Genesi*, il peccato adamitico, rinvia alla fine, all'*Apocalisse*, alla rivelazione ultima del Cristo nella gloria. Per questo motivo la scena del *Genesi* è detta protovangelo [dialettica: identità e differenza di Alfa e Omega], per la profezia in nuce dell'evento messianico che ristabilirà [a un più alto livello] la comunione spezzata fra uomo e Dio. È evidente [nei *Pensieri*] un forte cristocentrismo, soprattutto nella seconda parte dell'opera [la prima consiste nella fenomenologia dell'umana condizione], ma si arriva a Cristo solo e proprio tramite il dato rivelato del peccato originale. (*ivi*)

Contemporaneo di Spinoza (nasce nel 1623, Spinoza nel 1632), Pascal procede nella sua opera secondo quell' "intuire sentimentale" (*esprit de finesse*), di cui il "cuore" (*coeur*) è l'intima sorgente, in quanto apprensione immediata dei "principi primi" da un lato e, diciamo così, facoltà *dell'infinito* dall'altro²⁰. Da grande scienziato qual era, non rinuncia certamente all' *esprit de géométrie*, in cui consiste la ragione discorsiva, la quale tuttavia, incardinata – *mutatis mutandis* come la ragione rispetto alla fede in Tommaso – entro una sorta di *theologia cordis*, e a questa e da questa subordinata e guidata, assume un volto radicalmente opposto al totalizzante e puramente "razionale" *mos geometricus* spinoziano.

Se mai, dunque, una "scienza d'amore": un *sentire* che "Dio" si estende infinitamente oltre quel che, in modo assai claudicante, ne dimostriamo (così già si esprime san Giovanni della Croce). Da cui la delusione, contro Cartesio e la stessa Scolastica, circa le "dimostrazioni" dell'esistenza di Dio: *notte oscura* non solo dei sensi, ma, in ultimo, della ragione stessa («Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce», conferma Pascal: *P* 146, p. 117), in cui appare «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] "segreta"»²¹.

²⁰ «Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore. In quest'ultimo modo conosciamo i principi primi [...] Infatti, la cognizione dei primi principi – come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri – è altrettanto salda di qualsiasi di quelle procurateci dal ragionamento. E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto deve appoggiarsi la ragione, e fondarvi tutta la sua attività discorsiva [...] i principi si sentono, le proposizioni si dimostrano» (*P* 144, p. 116). «Quale distanza c'è tra conoscere Dio e amarlo! [vien da pensare a Kierkegaard in opposizione a Hegel]» (*P* 147, p. 117). «Il cuore, e non la ragione, sente Dio. Ecco cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, e non alla ragione» (*P* 148, *ivi*). Non senza ambiguità, in Pascal, i termini "cuore", "sentimento", "istinto", "*esprit de finesse*", "fede" finiscono per intrecciarsi sovrapponendosi. Di contro al *voûc* aristotelico, l'intuizione dei principi primi in Pascal, infatti, da un lato si rivela così, *a parte subjecti*, "fede"; dall'altro, *a parte objecti*, nulla di autenticamente "primo": dunque non ciò la cui negazione si risolve in autonegazione.

²¹ San Giovanni della Croce, *Notte oscura*, trad. it. Città Nuova, Roma 2006, pp. 117-8. Visionario infine, sorprendentemente, lo stesso metafisico e aristotelico san Tommaso, se è vero che, al termine dei suoi giorni, ebbe a ordinare al suo costernato e incredulo discepolo Reginaldo, di dare alle fiamme la sua opera, giacché *omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi!*

Se mai – aprendo una breve parentesi –, può indicarsi una vicinanza di Pascal a Spinoza in ciò: come questi nega espressamente ed esplicitamente il “libero arbitrio” e ogni forma di contingenza («Nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina ad esistere e ad operare in una certa maniera»)²², scrivendo tuttavia un’etica e due opere di politica, in tal guisa facendo inevitabilmente rientrare dalla porta, in sede *etico-politico-pedagogica*, quel che, in sede *metafisica*, è stato cacciato dalla finestra²³; così Pascal, *mutatis mutandis*, da giansenista (dunque agostiniano) non può non avvicinarsi alla dottrina della predestinazione (così Agostino, nel furore della polemica contro Pelagio), ma allora le “azioni” dell’uomo in verità appartengono a Dio (con Calvino: *sola Gratia!*), nell’atto stesso in cui, scrivendo un’Apologia del cristianesimo, presuppone senz’altro la responsabilità dell’uomo circa la “scommessa” sulla fede, accostandovisi allora per “libera scelta”.

Se cioè da una parte Pascal si dice convinto che «nulla si intende delle opere di Dio, se non si prende come principio che egli ha voluto accecare gli uni e illuminare gli altri» (P 561, p. 285), sì che «tutto si converte in bene per gli eletti [...] e tutto si converte in male per gli altri» (P 571. P. 288); dall’altra, insieme, non cessa di *esortare* («Bisogna amare soltanto Iddio e odiare solo se stessi»: P 552, p. 281), affidando a ciascuno il compito del decisivo contributo di libertà alla propria salvezza (grazia e libero arbitrio, con la Chiesa cattolica).

Chiusa la parentesi, torniamo al tema che più ci preme e cioè alla emergente, contraddittoria identità dell’uomo (oltre che di ogni cosa), messa in luce, in lungo e in largo da Pascal, nei *Pensieri*, in forme indimenticabili. Quella che l’inspiegabile peccato originale è secondo lui in grado, unico, di “spiegare”. Tolto il quale, non

²² *Etica*, I, Prop. XXIX (trad. it. G. Durante, Bompiani, Milano 2014). «Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun’altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell’ordine in cui sono state prodotte» (*ibid.*, Prop. XXXIII); «una cosa è detta contingente per nessun’altra causa se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza» (*ibid.*, Prop. XXXIII, scolio I)

²³ Se cioè, in linea di principio, non dovrebbe esserci che Dio (l’uomo non è sostanza ma “modo” di Dio), dall’altro c’è eccome anche l’uomo (*conditio sine qua* non dell’etica, della politica, così importanti per lui, e altro ancora), perciò, con Cartesio, “sostanza” a sua volta (sia pur relativamente tale, rispetto a Dio). Sbandamenti di un singolo pensatore? Tutt’altro! Espressioni profondissime dell’antinomia con cui nasce la filosofia, tesa in due direzioni contrastanti: la necessità dell’eterna Verità e la contingenza del diventar nulla e da nulla. Ciò di cui Spinoza è inconsapevole espressione – come lo sono, in genere, i suoi interpreti: ieri tutti tesi a valorizzare la dimensione metafisica della necessità (lasciando l’altra in ombra), oggi, non per caso, lasciando in ombra la metafisica, per celebrarne gli spazi di libertà (etico-politica). Laddove si tratterebbe non già di privilegiare uno dei due aspetti a scapito dell’altro, ma di mostrare che in Spinoza – secondo la Contraddizione capitale che accompagna la storia (della filosofia) dell’Occidente – *ci sono entrambi*. Un paio di interessanti esempi (fra i moltissimi possibili) del suo insolito *dualismo*: «Le volizioni particolari, scrive, esigendo una causa [da lui intesa come univocamente determinante], non possono dirsi libere»: *Epistolario* (Lettera a Oldenburg), in Spinoza, *Opere*, cit., p. 1241; ma scrive pure: «ciascuno è padrone dei propri pensieri»: *Trattato teologico politico*, in *Opere*, cit., p. 726; oppure: «mi sforzo di astenermi dai delitti [presupponendo la capacità di libera scelta]»: *Epistolario* (Lettera a Van Blijenbergh), in *Opere*, cit., p. 1371; ma, nella stessa lettera: «tutto avviene per la potenza dell’ente perfettissimo e per suo immutabile decreto»: *ivi*, p. 1366. Per un approfondimento del (non casuale) bifrontismo

“spinoziano”, cfr. F. Farotti, *L’eternità mancata. Spinoza*, cit.

resta che un garbuglio inestricabile. Si diceva (§ 4): un grande presagio del destino della verità.

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 ed errore, gloria e rifiuto dell'universo. Chi sbroglierà questo garbuglio? La natura confonde i pirroniani [gli scettici cioè, che non possono negare l'idea di verità eterna, che per natura, sia pur *lapsa*, l'uomo astrattamente possiede e concretamente brama] e la ragione confonde i dogmatici [che non possono negare l'incapacità umana di accedere a verità innegabili, se non generalissime e inservibili] (P 456, p. 254). Se vi si unisce a Dio, è per grazia, non per natura [come invece affermano gli stoici o i "dogmatici"]. Se vi si deprime, è per penitenza, non per natura [come invece credono gli scettici o "pirroniani"] [...] Voi non siete nello stato in cui foste creati. Una volta che questi due stati vi sian resi palesi, è impossibile che non li riconosciate. Seguite i moti del vostro animo, osservate voi stessi, e vedete se non troverete in voi i segni viventi di quelle due nature. Tante contraddizioni potrebbero mai trovarsi in un soggetto semplice? (P 455, p. 250).

Una la contraddizione dell'esser uomo, molteplici le forme in cui si palesa. Per lo scienziato Pascal, non diversamente da Aristotele, da Galilei o Leibniz (nella differenza), sapere è *scire per causas*. Ebbene, qual è la causa unica di tal groviglio, onde l'uomo non può decadere tanto da sé senza cessare di rivolgersi al Vero, né può innalzarsi tanto, presumendo di sé, senza sperimentare la propria inconsistenza?

Grazie a questo principio [è la Sapienza divina che parla, richiamando lo Splendore perduto], che io vi disvelo, potete intendere la causa di tante contraddizioni che hanno fatto stupire tutti gli uomini e li hanno divisi in opinioni così diverse [assolutizzanti or l'uno or l'altro aspetto, essendo tuttavia presenti *entrambi* nel cuore umano e in tal modo *da spiegarsi*]²⁴. E adesso osservate tutti i moti di grandezza e di gloria che l'esperienza di tante miserie non riesce a soffocare, e dite se non è necessario che la loro causa sia in un'altra natura (*ivi*, pp. 249-50).

Siamo dinanzi alla *dialettica* pascaliana, in cui risuona, ma cristianizzata, la maieutica socratica: so, non so, *credo!* Solo il cristianesimo, per lui, è in grado di sciogliere l'enigma "uomo": perciò si tratta di "scommettere" sulla sua verità. «Perché una religione sia vera, è necessario che abbia conosciuto la nostra natura. Bisogna che ne abbia conosciuto la grandezza e la miseria, e le cause dell'una e dell'altra. Chi, tranne la religione cristiana l'ha conosciuta?» (P 454, p. 247). «Le grandezze e le miserie dell'uomo son così evidenti che è necessario che la vera religione c'in-

²⁴ «Se esso [l'uomo] si esalta, lo deprimò; se si abbassa, lo esalto, e sempre lo contraddico, finché non comprenda che è un mostro incomprensibile» (P 402, pp. 222-3). «Posso approvare soltanto coloro che cercano gemendo» (P 401, p. 222). «Ami se stesso, perché ha in sé una natura capace di bene, ma non ami, per questo, le proprie bassezze. Si disprezzi, perché tale capacità è vuota; ma non disprezzi perciò questa capacità naturale. Si odii, si ami: ha in sé la capacità di conoscere la verità e di essere felice, ma non possiede nessuna verità che sia certa e soddisfacente» (P 399, p. 222).

segni che c'è in lui qualche gran principio di grandezza e un grande principio di miseria; e ci renda ragione di così stupefacenti contrasti» (P 455, pp. 247-8).

Pensieri 385-7 (pp. 219-20):

L'uomo non sa qual grado [rango] attribuirsi. È evidentemente smarrito, e caduto dal suo vero luogo senza poterlo ritrovare; e lo cerca in ogni dove [persino assolutizzando lo squalore e il peccato] con inquietudine e senza esito fra tenebre impenetrabili.

La duplicità dell'uomo è così evidente che certuni [i manichei, osteggiati da Agostino] hanno pensato che ci siano in lui due anime²⁵. Un soggetto semplice sembrava loro incapace di tali e così improvvise mutazioni: da una smisurata presunzione a un orribile abbattimento di cuore.

Desideriamo la verità e non troviamo in noi se non incertezza. Cerchiamo la felicità e non troviamo se non miseria e morte. Siamo incapaci di non aspirare alla verità e alla felicità, e siamo incapaci di certezza e felicità²⁶. Tale aspirazione ci è lasciata sia per punirci sia per farci sentire di dove siamo caduti.

E infine, gli indimenticabili Pensieri 368 sgg (pp. 215 sgg.), a esprimere il centro della contraddizione umana:

La grandezza dell'uomo è così evidente che s'inferisce dalla sua stessa miseria. Invero, ciò che negli animali è natura, negli uomini lo chiamiamo *miseria*: riconoscendo così che, essendo oggi la sua natura simile a quella degli animali, è decaduto da una natura migliore, che era un tempo la sua. Infatti chi si sente infelice di non essere re, se non un re spodestato? [...]

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 [P. Serini, in nota: perché significa che l'uomo riconosce di non essere quale dovrebbe essere (e aspira ad essere). E, quindi, che tale miseria non gli è congenita ed essenziale, ma è "miseria di re spodestato"]

Lo scienziato e filosofo (e genio) Pascal si affida dunque consapevolmente a un Mito per dar ragione delle contraddizioni della realtà (umana e cosmica). Di quel Mito l'attuale mentalità tecno-scientifico-finanziaria non sa proprio più che farse-ne: reliquato del tempo che fu. Rimosso, per Pascal cadrebbe tutto (verrebbe meno il senso stesso dell'essere); per noi invece non muterebbe nulla. Nemmeno ce ne accorgeremmo (e infatti non ce ne accorgiamo: la Chiesa stessa – per non urtare la "sensibilità" laica e perdere ulteriore terreno –, quando mai ne parla più?).

Che dice all'uomo contemporaneo il mito del "peccato originale" – dunque, correlativamente, dello splendore dell'Inizio della storia dell'uomo e del mondo e

²⁵ Cfr. Agostino, *Confessioni*, cit., VIII, 10.

²⁶ «Qui potrei stare e non voglio: là vorrei e non posso; di qui e di là infelice» (Agostino, *confessioni*, cit., X, 40). «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 e mi rende schiavo alla legge del peccato che sta nelle mie membra. Uomo infelice che sono!» (Rm 7, 23).

dell'ancora più abbagliante conclusione, aperta all'infinito? Diciamolo senza ipocrisia: assolutamente nulla. Ridotto a un contenuto di fede tanto privato, quanto bizzarro (e in fondo innocuo, rispetto allo strapotere della civiltà capitalistico-tecnologico-militare), occupa ormai il cantuccio più insignificante della storia del mondo. Giove, Mercurio e Venere non ci sembrano più irreali.

Eppure, s'è detto varie volte, esso è una grandiosa immagine, se pur pallida (e avvelenata dalla follia), in cui *s'indovina* il senso del destino della verità. Anche il Mito è, a suo modo, Filosofia.

Ma, proprio sul fondamento del destino, s'è anche mostrato che il cammino del nichilismo deve (=non può non) procedere sino alla propria più compiuta maturazione. Nessuna sorpresa dunque se il destino stesso, *necessario predicato dell'essere e dell'apparire di ogni essente*, può sembrare la più fantasmatica delle realtà – e, con esso, tutto ciò che *più similamente*, nella Notte della negazione, ne conserva una qualche remota eco.

5. L'ENIGMA DELLA CADUTA DELL'ANIMA IN PLATONE

«Così una colpa originale fa precipitare l'anima dalla sua sede divina».

In tal modo Léon Robin²⁷ nomina il dramma del distacco dalla dimensione del “sopracielo” da parte delle anime inabili a mantenere la rotta della Verità nel celebre mito narrato da Platone nel *Fedro* (246a - 249b). In cui la struttura dell'anima è paragonata a un cocchio alato guidato da un pilota. «Essa è come un auriga che guida una coppia di corsieri alati, formando con essi una singola unità vivente»²⁸.

Ora tutti i corsieri degli dèi e i loro aurighi sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta.²⁹ Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso [...] Così, quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nell'alto [...]; ma quando un'anima perde le ali, essa precipita fino a che non s'appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra [...] Questa composita struttura d'anima e di corpo fu chiamata essere vivente, e poi definita mortale [...] Noi veniamo a esaminare il perché della caduta delle ali ond'esse si staccano dall'anima [...] La funzione naturale dell'ala è di sollevare ciò che è peso e di innalzarlo là dove dimora la comunità degli dèi [...] Ed eccoti Zeus [...], guidando la pariglia alata, per primo procede [...] A lui vien dietro l'esercito degli dèi [...] Varie e venerabili sono le visioni e le evoluzioni che la felice comunità disegna nel cielo [...] salgono per l'erta che mena alla sommità della volta celeste; ed è agevole ascesa perché le pariglie degli dèi sono ben equilibrate e i corsieri docili alle redini; mentre per gli altri l'ascesa è faticosa, perché il cavallo maligno fa peso, e tira verso terra

²⁷ *Storia del pensiero greco*, trad. it. a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1951, p. 253.

²⁸ Alfred E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 477. «Il guidatore e i suoi cavalli li dobbiamo pensare come un unico organismo» (*ivi*).

²⁹ «Infatti, i corsieri guidati dall'intelletto sono l'uno la volontà [l'ardire, il cavallo *bianco*, ubbidiente alla ragione], l'altro la concupiscenza [l'appetito, il cavallo *nero* disubbidiente]» (L. Robin, *op. cit.*, p. 253).

[...] Qui si prepara la [...] prova suprema dell'anima, [potendo contemplare] quanto sta fuori del cielo. Questo sopraceleste sito nessuno dei poeti di quaggiù ha cantato, né mai canterà degnamente [...] In questo sito dimora quell'essenza incolore, informe [priva cioè di forma *sensibile*] ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quell'essenza che è scaturigine della vera scienza. Ora il pensiero divino è nutrito d'intelligenza e di pura scienza [...] non quella che è legata al divenire, né quella che varia nei diversi enti che noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che è nell'essere che veramente è. Questa è la vita degli dèi (θεῶν βίος) (*Fedro*, 246a-248b, trad. di P. Pucci).

Siamo dunque al cospetto delle Idee: la platonica "struttura originaria della verità" (l'"Iperuranio"). Rispetto a cui non merita di essere chiamato "essere" quello in cui consiste il "mondo", in quanto μεταξύ tra l'essere e il niente (lo stesso penserà Hegel, non tributando titolo di "realtà" se non alle categorie, *in quanto eterne: vero essere è cioè quell'"essere" non esposto a diventar niente*).

Questa, la vera dimora delle anime e la sorgente del loro cibo spirituale. «È in virtù di tale pura contemplazione che dèi e uomini eseguono il compito pratico di stabilire e mantenere l'ordine naturale e morale nel regno della mutabilità e del divenire. Come Mosè, essi fanno ogni cosa secondo il modello che hanno vito "sul monte"»³⁰.

Oltrepassando la volta del cielo, gli dèi giungono dunque interamente di là dell'intera regione naturale, potendo quietamente contemplare la «pianura della verità» (τὸ ἀληθείας πεδίον, 248b). «Agli uomini accade diversamente: soltanto i migliori riescono per qualche tempo ad alzare le loro teste al di sopra della regione visibile, arrivando a dare un'occhiata a ciò che sta interamente fuori di essa, e poi ridiscendono. I peggiori invece cadono in uno stato di completa confusione per l'ombrosità del cavallo di indole inferiore e per l'inettitudine dell'auriga»³¹. Così i loro cavalli perdono le ali e l'anima cade sulla terra, incorporandosi. Chi è riuscito a veder ben poco – nessuno però, diremmo, in linea di principio, non ne vede *nulla*: non sarebbe "uomo"³² –, nella sua esistenza nel mondo tenderà a cibarsi non di scienza, bensì dell'*opinione* (248b). Quelli che invece più hanno visto diventano: amanti del sapere (filosofi), della bellezza e della musica; e a scendere: re capaci di buon governo; uomini di stato, ginnasti o medici (dediti in vario modo alla cura del corpo); laddove «tutto il resto è degno di disprezzo, via via maggiore: chi fa commercio di profezie ed esorcismi, poiché sfrutta la credulità degli ingenui; l'artista, poiché egli non è che un imitatore, produttore di apparenze; il lavoratore manuale, che è come invischiato nella materia, senza alcun accesso alla luce della ragione;

³⁰ A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 478.

³¹ *Ivi*.

³² Genevève Droz fa notare che se il *Gorgia*, il *Fedone* e la *Repubblica* elaborano miti situati *post mortem*, il mito del *Fedro* invece si colloca *ante vitam*. In merito alla maieutica pessimistica nel *Fedro* rispetto al *Menone*, in cui pare che ciascuno porti dentro di sé l'intero della verità, giustamente conclude: «In ogni caso, l'essenziale è questo: l'anima ha *saputo*, anche se parzialmente; ha la possibilità della reminiscenza, anche se parzialmente: la conoscenza è dunque nell'ordine del possibile; questa ricerca vale la pena di essere tentata; la speranza di una liberazione non è vana...» (*I miti platonici*, trad. it. a cura di P. Bollini, Dedalo, Bari 1994, pp. 62-3).

il sofista [...] che pensa solo a ingannare il popolo; senza parlare [in ultimo] del tiranno»³³.

Diciamo: *come non si spiega* il peccato di Adamo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma, al tempo stesso, contraddittoriamente, esposto alla tentazione, perciò dubbioso, inquieto e infelice (il tentativo di spiegazione “romantica” di Agostino – § 3 – non regge: se non altro perché, prendendo alla lettera la vicenda come lui stesso vuole, Adamo è *insieme* ad Eva quando lei cede – «... poi ne diede a suo marito *che era con lei*»: Gn 3, 6 –: non si comprende allora perché – essendo lui, diversamente da lei, in stato di grazia, dunque in alcun modo predisposto alla ribellione e al tempo stesso così legato a sua moglie – non sia intervenuto fermandola per tempo); *analogamente non si spiega* la presenza nell’anima del cavallo *nero*, visto che in Platone e nei Greci, l’anima non è semplicemente *immortale* (cioè nata ma non destinata alla morte: peraltro contraddittoriamente)³⁴, ma *eterna* (eterna sede di verità) – come il teorema del conoscere/ricordare intende infatti *dimostrare*, oltrepassando razionalmente la suggestione del mito del carro alato³⁵. Ora, come può appartenere alla struttura dell’anima, nella e per la sua natura eterna rivolta alle cose eterne – cioè alle Idee, alla verità –, una dimensione del tutto eterogenea, ignara e ribelle, come tale amante del mondo sensibile? *Si est gratia, unde peccatum?* Analogamente: se l’anima è eterna sede di contemplazione dell’intelligibile, donde la sua “concupiscenza” e l’appetito del sensibile?

³³ *Ibid.*, p. 61. Karl Reinhardt fa notare che, da questo punto in avanti, «il mito della caduta delle anime si riveste [...] dell’antica veste orfica della dottrina della trasmigrazione delle anime. Nei periodi di diecimila anni, le anime ritornano al medesimo luogo d’origine al fine di ricominciare un viaggio di mille anni, attraverso un corpo animale o umano. Ma, anche nel mito, Platone non ha semplicemente insegnato la trasmigrazione delle anime. L’essenziale non è il viaggio, bensì la caduta e l’ascensione...» (*I miti di Platone*, trad. it. a cura di S. Mati, Il Melangolo, Genova 2023, p. 67).

³⁴ Salvo che un Dio, come nel cristianesimo, così voglia. (Adamo ed Eva sono immortali nell’anima e nel corpo per sua volontà e tali sarebbero rimasti se non avessero peccato). (Ad ogni modo, un nesso *necessario* – in questo caso fra l’anima e l’esistenza – non può *incominciare* ad essere: non sarebbe necessario; e se lo è, allora è eterno e perciò non incomincia).

³⁵ «La tesi della preesistenza dell’anima [che dunque non solo non muore, ma, *preesistendo* alla propria nascita, è eterna] è fondata sul modo in cui si effettua la conoscenza umana nell’ambito della vita sensibile» (E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, p. 100). Ad esempio: come potremmo stabilire che due oggetti, pur similissimi, non sono comunque *uguali*, se non fossimo già in possesso, non certo per esperienza in cui le “uguaglianze” sono sempre approssimative, dell’*idea dell’uguale*? Cioè dell’*assolutamente uguale*? Donde tale concetto intelligibile, che non deriva dall’esperienza, ma in base a cui giudichiamo l’esperienza, rispetto alla quale è dunque un “di più”; come tale, utilizzando un concetto moderno, *a priori*? Ciò che vale per ogni altro intelligibile (bello, giusto, santo...), con cui valutiamo e soppesiamo incessantemente il sensibile. Scopriamo così di aver a disposizione un corredo di categorie, che è necessario ammettere di possedere *prima e indipendentemente dall’esperienza sensibile*. «Nella vita presente, la conoscenza umana è dunque *reminiscenza*, ricordo di un sapere già posseduto e poi dimenticato. Poiché la nascita dell’uomo è anche l’inizio della sua conoscenza sensibile, è necessario che la conoscenza del mondo intelligibile – ossia la conoscenza della verità – *preesista* alla nascita. E poiché l’anima è appunto la conoscenza dell’intelligibile, si deve affermare che l’anima nostra preesiste alla vita presente, ossia al nostro prendere forma umana e al nostro entrare, con la nascita nel corpo e nel mondo visibile» (*ibid.*, p. 101).

Si dirà che «non è lecito estrarre una metafisica da dettagli mitici che sono richiesti solo dal bisogno di coerenza nella rappresentazione figurata»³⁶. Tuttavia il teorema (nulla di mitico: nota 60) della reminiscenza (*cognoscere est reminisci*), nella sua struttura “necessaria”, richiede la *caduta* da una condizione di purezza intelligibile, dunque un’intima *propensione* (contingente? necessaria?) a cadere da questa, ché altrimenti neppure si porrebbe il problema. Si chiami immaginosamente tale inclinazione (destino o atto libero che sia) “cavallo nero” (ma anche inettitudine dell’auriga), in ogni caso tale psicologia *malata* che ci fa in Cielo? Che ci fa cioè il “mondo” – μετὰ ζῆ tra l’essere e il niente – in Cielo? (Alla coppia intelligente/intelligibile fa riscontro la contraddizione di un senziente *senza* sensibile).

Proviamo a rispondere (provando a portar alla luce il non-detto platonico).

Consideriamo se l’intelligenza (dunque l’autocoscienza) della Verità fosse *perfetta*: non di Zeus allora e nemmeno dello stesso Demiurgo che ha oltre e fuori di sé le Idee (altro da lui – sì che allora non le potrebbe conoscere), ma del Dio di Aristotele, in cui le Idee sono le *sue* Idee: lui stesso, dunque, cosciente di sé, νόησις νοήσεως; e anzi dell’onnipotente e onnisciente Dio cristiano, *Omnitudo realitatis* e perciò non solo *Ens quo maius cogitari nequit*, ma anche *quo minus*, giacché, manifestamente, non potrebbe esistere *altro* rispetto all’Intero compiuto, non mancante di nulla. Ebbene, per tale configurazione ontologica, il mondo, che con “evidenza” c’è (*cogito ergo sum*), non dovrebbe (non potrebbe) esserci. Sì che per darne in qualche modo ragione, senza rinunciare, ovviamente, alla Verità (divina o non divina che sia), in ogni caso eterna, è inevitabile che il punto di partenza in cui essa non può non consistere (il senso di “*primum et ante omnia veritas*”, al di qua dell’urgenza della sua ricerca, vale anzitutto ontologicamente) sia costituito da una Perfezione... imperfetta! Astratta, manchevole, formale: “ideale”. Ciò che si appalesa nel modo più esplicito nelle forme di ontologismo moderno e cioè, oltre Spinoza (ancora e nonostante tutto “trascendentista”: la storia del mondo *non* è la storia di Dio), soprattutto e in particolare in Hegel³⁷. (Tacitamente essendo presente anche nel trascendentismo cristiano, il cui Dio Atto puro, “prima” della creazione, è mancante del “mondo”. Si vuol dire che non manca di nulla? Essendo allora *nulla* il mondo: proprio quel mondo che è considerato da Dio stesso tanto poco un nulla da “decidere” di incarnarvisi, realizzando attraverso di esso la Redenzione dell’umanità).

Ebbene, stiamo dicendo che il peccato di Adamo, il cavallo nero, l’imperizia dell’auriga (e altro ancora) – in ogni caso, un’originaria Caduta (dell’Uno nei molti) – sono tutte immagini o forme mitiche in cui trova spazio, *in un falso a priori*, la “spiegazione” dell’innegabile esistenza del mondo (posto che la “verità” non può non esserci).

³⁶ A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 478.

³⁷ «L’avanzamento [il divenire] non è quindi quasi un che di *superfluo*; sarebbe tale, se veramente l’iniziale fosse già l’assoluto; ma l’avanzare consiste anzi in ciò che l’universale determina se stesso ed è *per sé* universale, vale a dire anche individuo e soggetto. Solo quando è compiuto esso è l’assoluto» (*Scienza della logica*, II, trad. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 221, p. 941).

Prima il mondo, *poi* Dio: assunto e inteso allora questo, tacitamente, *sub specie temporis*. Il solo fatto che il Dio cristiano sia inteso come Padre, generante (sia pur nell'eternità) il Figlio, rende noto che se, come l'Essere parmenideo, non sapesse nulla di padri e figli, *non porterebbe su di sé, ab origine, le stimate del diventar altro, ma allora, essendone alieno, non ne potrebbe dar ragione in alcun modo!* L'abbiamo detto: perché non intendere la Trinità come eternità in atto compiuta e autocosciente, senza aggiungerne l'irrinunciabile tratto *dialettico*? Onde Dio, cristianamente, *non È* trinitario, ma lo è, perché eternamente lo *diventa*³⁸. Non bisogna attendere Hegel per rilevare (magari con scandalo metafisico) che il divenire ha invaso la sfera di Dio: Hegel che ammira Spinoza, ma anche lo rimprovera per la rigidità a-dialettica della sua Sostanza. Eppure anche Hegel cerca di concepire il divenire non come il *primo*, mostrando di volerlo *dedurre* dall'astrattezza di partenza. «Ma questa deduzione del divenire opera presupponendo proprio il divenire che essa vorrebbe dedurre»: Infatti: «perché la determinazione (l'universale iniziale) [come dice Hegel] *indugia* nella propria immediatezza e riesce ad essere qualcosa di “fisso” che ancora non è andato oltre di sé? Ossia perché non è un originario *star* oltre di sé [...] Perché la determinazione non è *originariamente* negazione della propria negazione? Perché la determinazione indugia “dapprima” nel proprio isolamento e, poi, nella contraddizione da esso provocata e non è invece originario il togliimento della contraddizione e cioè dell'isolamento che la provoca?»³⁹. Perché mai dunque *se non perché* «l'unico motivo dell'indugiare è dato appunto dalla circostanza che l'indugiare è condizione dell'andare oltre; sì che è perché l'andar oltre [cioè il divenire] *dev'esserci*, che la deduzione del divenire assume l'immediato come un indugiare – e cioè come un cominciamento»⁴⁰. Risultando così chiaro che «anche il tentativo hegeliano di *dedurre* il divenire – cioè di mostrare che “l'universale iniziale si determina da lui stesso come altro da sé” – si fonda sulla fede nell’“evidenza” originaria del divenire. La fede fondamentale dell'Occidente si sottrae ai tentativi di renderla qualcosa di dedotto, di fondato su altro»⁴¹.

Distrutto il (formidabile) tentativo hegeliano, il “cominciamento” in quanto *caduta* si toglie ogni residuo di maschera “necessaria”, riducendosi a non più che un evento tradizionalmente *enfaticizzato*: contraddittorio rispetto ai differenti contesti (dal Giardino cristiano al Super-cielo platonico), in quanto assunto a “spiegare” (come credeva Pascal) quel che di suo è già l'implicito portatore.

In tal guisa il divenire – diventar altro (nulla e da nulla) – è già lì, da dove lo si vorrebbe ricavare (*petitio principii*). Ecco perché l'Inizio è astratto! Non: *poiché* esso è tale (astratto), dunque ne segue il divenire; ma: c'è il divenire, dunque l'Inizio non può essere il Concreto (che ne sarebbe la negazione), ma l'astratto originario. Formidabile in merito la lezione hegeliana. (Non è l'astrattezza dell'inizio la causa dell'esistenza del divenire, ma l'inverso: è l'esistenza del divenire, assunta implicitamente,

³⁸ Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino...*, cit., cap. I, § 2. Cfr. *infra*, cap. I, § 7 e cap. IV, § 1.

³⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., Introduzione, p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁴¹ *Ivi*.

tamente a titolo di fatto innegabile, la causa della necessità di un inizio esplicitamente *non* concreto – ch  allora nemmeno sarebbe “inizio”, ma l’Intero, il “Satollo” cristiano coerentemente annientato da Nietzsche).

Anche l’Inizio del destino   l’*astratto originario*, ma la differenza   invero abissale, stante che se in Hegel, nell’Inizio, la Fine non esiste che in potenza e dunque in atto   nulla; vale a dire che lo spirito assoluto – la piena e compiuta verit  –   nulla, e per diventar tale in atto necessita, esso eterno, del tempo (=l’eterna verit  si avvale della storia per costituirsi): *da un assurdo* (trascendentismo) *a un altro* (ancorch  pi  coerente: immanentismo). Invece nella testimonianza del destino la “Fine”   gi  da sempre e per sempre in quanto   il Tutto concreto e cio  l’eterna infinit  di infiniti che costituisce l’inconscio pi  profondo (e l’identit  ultima) di ogni cerchio: il Tutto assolutamente totale, perci  stesso gi  da sempre inclusivo di ogni eterno sopraggiungere – il quale, mostrandosi necessariamente senza fine in quanto apparire finito dell’infinito (=prima contrastato dall’isolamento, poi libero: il cammino della Gloria in quanto storia della Gioia), richiede che l’ Apparire infinito e concreto del Tutto, in alcun modo sopraggiungente, si costituisca, in quanto tale, come l’Inesauribile Sovrastante⁴².

6. IL DESTINO E LA DOTTRINA DELL’ “ANIMA NON DISCESA” IN PLOTINO

In relazione al mito dell’anima nel *Fedro* platonico, si considerino i seguenti passi di E. Severino, tratti da *Essenza del nichilismo* (op. cit.):

L’essere   destinato ad apparire. In questa destinazione risiede l’essenza dell’uomo. Il significato originario dell’ “anima” – e della “mente”, del “pensiero”, della “coscienza” ecc. –   il loro porsi come apparire dell’essere. E “io” significa l’apparire in quanto ha come contenuto se medesimo; cio  esprime in forma brachilogica l’identit  della forma e del contenuto (p. 198).

Eterna rivelazione della verit  dell’essere, l’uomo vive in questo senso “la vita degli dei”. Ma la “pianura della verit ” gli sta davanti tutta raccolta e ferma e in questo fermo spettacolo abita l’uomo in eterno. La contemplazione non   un *περίοδος* [un circolo], al di fuori del quale l’uomo abbia la casa cui far ritorno: la sua casa   la verit  che gli sta eternamente davanti⁴³ (p. 215).

Giacch  lo “sfondo” di ogni cerchio (identico in ciascun uomo, in quanto Io del destino, trascendentale)   intramontabile: non vuoto, ma eternamente abitato dal destino, cio  dalla

⁴² Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, X (e, *si parva licet*, F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...* cit., cap. VIII, § 5 e Id., *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit., cap. VI, § 7, ove tale Tutto concreto   presentato, nella sua Forma, come *Unit  infinita di infiniti strati orizzontali e verticali di cerchi del destino*).

⁴³ «Eppure la sua originaria abitazione   un’irrequietezza infinita [...] L’apparire della verit  dell’essere   l’originario mantenersi nella contraddizione» (*ibid.*, p. 215). Anzitutto come contraddizione C, fondamento della stessa contraddizione normale. Laddove se la negazione di quest’ultima consiste in una (filosofica) *smentita*, la negazione della prima consiste piuttosto in un’*intensificazione* di essa (restando rimosso non il contenuto in quanto tale, ma la sua sola astrattezza o parzialit ).

struttura originaria della verità: nessun essere può apparire se non appare la verità dell'essere (p. 200).

La stessa distrazione dalla verità è possibile solo in quanto la verità continua ad apparire. Per gli uomini, "l'oblio dell'essere" (λήθη ὧν τὸτ' εἶδον ἱερῶν: *Phaedrus*, 250a) è un nascondimento della verità, nel senso in cui si può dire che il cielo si nasconda al contadino che segue il volo degli uccelli o delle stelle cadenti: il cielo della verità appare eternamente, ma le cose che lo attraversano richiamano su di sé l'attenzione e divengono ciò che conta. Allora il linguaggio non ha parole che per ciò che conta e la vita si svolge come se la verità fosse tramontata e dinanzi restassero soltanto le cose (*ivi*).

Alla verità – dice il destino – non si arriva, pervenendovi altrimenti dalla non verità e dunque non incontrandola mai. Essa è già da sempre qui e ora: l'autentico *Umgreifende* (Jaspers), orizzonte di tutti gli orizzonti, che avvolge "a priori" ogni "esser uomo" in quanto "apparire della verità dell'essere" (restando *in merito* problematica, nello sguardo del destino, l'identità di ogni altro essente: animali, piante e altro ancora)⁴⁴. O, se si vuol dire con la tradizione (ma il fraintendimento

⁴⁴ Quello che, tradizionalmente, l'interpretazione individua come "essere vivente" mostra, per gradi anche molto difforni, di saper differenziare i diversi (l'animale, ad esempio, distingue il cibo dal non cibo...; la pianta, la luce dall'oscurità...), oltre che esprimere, secondo livelli altrettanto differenti, forme di volontà di potenza (gli animali intervengono nel mondo, volendo diventar altro e far diventar altro; i vegetali crescono, invadono spazi...): come non vedere allora in essi la traccia, in forma (astratta) di corporeità e comportamento non strettamente "umani", che la terra isolata sopraggiungente *in un altro cerchio* (=in un altro Io del destino), lascia nella terra isolata del cerchio originario (del "mio" Io): non Socrate, ma il mio cane o questo albero qui. In ogni caso differenti forme di "Io empirico" (non strettamente "umane"), avvolte, in quanto tali, dall'"Io trascendentale" o Io del destino (e, in questo senso, anch'esse "umane"). Onde anche un fiore, nel più profondo, è un Io (del destino) – in fondo l'idealismo, a suo modo, si avvede che la scala gerarchico-ontologica non conosce soluzione di continuità, ma solo differenze di grado (quantità, non qualità). E perché non riguardante allora anche il mondo cosiddetto inorganico: aria, acqua, terra fuoco: onde *tutto* è Io, sì che allora *l'essere che appare è sempre, a suo modo e a sua volta, un apparire dell'essere* (=ogni contenuto è a sua volta forma)? Gentile dice sì che *tutto* è Io, e cioè che «il mondo tutto ci si svela come *soggetto*» (*Sommario di pedagogia...*, II, cit. p. 5), non però direttamente: il non-Io, per lui, non essendo *di suo* un Io, se non in quanto *contenuto* dell'Io (esclusivamente "umano"); mentre qui si sta dicendo che ogni non-Io, nella differenza, è già *di suo* un Io (del destino: apparire della struttura originaria); dunque *contenuto*, come traccia (della terra isolata di un certo Io), nella terra isolata di un altro Io, essendo tuttavia a sua volta un Io, perciò *forma* e cioè cerchio dell'apparire della verità dell'essere. Nessuna difficoltà allora, dopo averlo inferito (*La Gloria*, V), ad *immaginare* che i cerchi del destino sono infiniti: ogni filo d'erba, ogni petalo...! Sia pure inconscia (in progressione digradante), la (fede nella) volontà – il *conatus* – che, nell'interpretare alienato, guida un corpo animale e vegetale (e addirittura minerale: si pensi anche a Schopenhauer, "idealista" *obtorto collo*), è certo diversa, ma anche identica rispetto alla coscienza che ne ha l'"uomo", dunque *simile* (sullo sfondo ultimo, comune e intramontabile del destino). Nell'isolamento, l'idealismo, ripetiamo, a suo modo se ne avvede; stupendamente (anti-cartesianamente) lo intuisce come nessun altro Leibniz: cfr. F. Farotti, *Gustare il destino nel cristianesimo*, V, 4, *Postilla*. (Chiediamo: su che base *non* fermarsi ai cosiddetti "esseri viventi" e attribuire l'esser un Io del destino anche al cosiddetto mondo "inorganico"? Si tratta di un'ipotesi che, come tale, mantiene aperto il problema, oppure c'è di mezzo una contraddizione che l'attribuzione in parola rimuove? Proviamo a rispondere così: se e poiché la verità – il destino della verità – è il predicato necessario di ogni essente, allora essa non può ospitare l'essente, per così dire, senza esserne a sua volta, in qualche misura, minima che sia, ospitata. O il destino non è fondamento esterno che non sia, insieme, fondamento interno. L'attribuzione in parola non è dunque un'"ipotesi", giacché rimuove la contraddittoria separazione fra "esterno" e "interno", onde il destino si troverebbe contraddittoriamente "applicato" a un che di intimamente

è inevitabile): la verità abita eternamente in “noi” (*Deus in nobis*). È ciò che, all’interno dell’alienazione essenziale, ha appunto *tentato* di pensare Platone (il primo a parlare, anticipando Paolo, di “uomo interiore”: *Repubblica*, IX, 589 a-b); ma poi anche le categorie kantiane sono l’eco dell’intuizione platonica; e prima ancora Agostino: *noli foras ire...* Tentativi falliti sin dal primo passo. (*A meno che* – all’interno dell’isolamento dal destino – non si vada davvero a fondo della “riforma della dialettica hegeliana”, ravvisando la “necessità” di un’altra “struttura originaria” – non l’Iperuranio, non Cristo maestro interiore, non le dodici categorie dell’Io... –: quella finalmente adeguata – congruente, coerente – al divenire assolutizzato e perciò ripensando *ab imis* l’”Idea” hegeliana *come Dioniso*, eternamente concepito – in quanto essenzialmente ridotto alla prima triade –, come “storia ideal eterna” al di qua della “storia che corre nel tempo”, inclusivo della totalità della propria negazione categoriale negata)⁴⁵.

E dunque: nello sguardo inaudito del destino, la struttura dell’Incontrovertibile è il nostro più autentico inconscio, la luce più tersa, che, anche nel tempo dell’errore, necessariamente appare (nulla è e appare se essa non appare: condizione onto-gnoseologica dell’esser sé dell’essente in quanto essente), ma (in genere) non testimoniata dal linguaggio e, in questo senso, “inconscia”.

Nel contesto che si manifesta, il grande fiume delle determinazioni che compaiono e scompaiono è trattenuto da sponde intramontabili: la scorta di quegli enti, il cui apparire è di necessità richiesto dall’apparire di un qualsiasi ente. Essi sono lo “sfondo” intramontabile di ogni disvelamento dell’essere, lo spettacolo che sta eternamente dinanzi all’uomo e in cui si svolge ogni tempo, e dunque anche la storia dell’alienazione dell’Occidente⁴⁶.

estraneo ad esso. Questione enorme, che necessiterebbe uno studio a parte).

⁴⁵ Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit. capp. VI-VII, in cui si mostra, al massimo della “coerenza” nichilistica, dunque inautentica – l’autentica coerenza appartenendo il destino –, che si tratta comunque di un’esigenza speculativa tanto “necessaria quanto impossibile”. Cfr. *infra*, cap. III, § 4.

⁴⁶ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 199. Diciamo: non si chiarisce forse qui il senso dell’”intelletto attivo” aristotelico che, entrambi a torto e, insieme, a ragione, Tommaso e Averroè volevano, rispettivamente, immanente e trascendente? (Immanente, giacché, manifestamente, *hic homo singularis intelligit*; trascendente, giacché nessun uomo è coscienza attuale della totalità degli intelligibili). Ma appunto: l’”intelletto attivo” è, in ultimo, il destino e cioè la struttura originaria della verità dell’essere, il cui eterno apparire non è tuttavia testimoniato dal linguaggio se non in *successione*, restando inconscia come sintesi “in atto” rispetto a ogni esplicita analisi (linguistica). In tal senso, “immanente” e “trascendente”. «Il linguaggio è uno sviluppo che dice ciò che non si sviluppa [...] 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 essere qualcosa di incontrovertibile»: E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 178-9. A chiarimento, si aggiungano anche le due forme dell’”inconscio” nella testimonianza del destino: «Se nella sua forma estrema il significato autentico dell’”inconscio” è il non apparire dell’apparire infinito del Tutto [che appare bensì e attualmente, ma come un apparire *diverso* rispetto all’apparire finito che qui e ora – e sempre – appare], nella sua forma derivata, il significato autentico dell’”inconscio” è la dimensione di ciò che appare, in quanto si trattiene al di fuori del linguaggio, non testimoniata [così appunto, per lo più, la struttura originaria della verità]»: E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 430.

In diversi luoghi del suo *De Trinitate*, Agostino conduce rigorosamente all'estremo il passo di *Genesi* circa l'uomo fatto a "immagine e somiglianza" di Colui che l'ha creato, giungendo coerentemente a riconoscere la «mente razionale» come la sede «dove può esservi la piena conoscenza di Dio», e la cui parte più elevata (*apex mentis, castellum animae* – *Grund der Seele*, la chiamerà Eckhart, che riconosce in Agostino il suo maestro) «rimane attaccata alle ragioni eterne per contemplarle e consultarle»⁴⁷: dunque, per così dire, *non discende* davvero, nel mondo.

Agostino conobbe Platone anzitutto attraverso Plotino. Ebbene, in merito al tema della caduta dell'anima, preesistente alla propria nascita (§ 5) – che Platone affronta da mitologo: l'immagine del carro alato; e da filosofo: mediante il tema della reminiscenza –, ci pare interessante prendere in considerazione la dottrina dell'"anima non discesa", con cui Plotino intendeva affiancarsi a Platone (rivedicando a sé il semplice ruolo di "interprete"; dunque *non contro* Platone), in opposizioni alle interpretazioni coeve (restando in posizione minoritaria nella storia del platonismo). Vedremo come le conseguenze di tale convinzione – fondata sulla separazione dei due piani, l'intelligibile e il sensibile, dunque della parte superiore dell'anima rispetto a corpo e psiche – implica una presaga "similitudine" (un sentore, un "fiuto") con il destino come inveramento di ogni forma di "innatismo".

Secondo Plotino, la teoria platonica dell'anima richiede che questa *non* discende tutta nel corpo: è ciò che ribadisce in vari luoghi delle *Enneadi*. Ad esempio:

Esse [le anime] non discesero insieme con l'Intelligenza e tuttavia, mentre arrivano a terra, "la loro testa rimane fissa al di sopra del cielo" [...] Ma l'Intelligenza rimane tutta ed eternamente lassù e mai si estrania da se stessa; e nondimeno, benché tutta stabilita nella regione superna, invia alle cose di quaggiù, per mezzo dell'anima, il suo influsso (IV, 3, 12).

Se [e poiché] l'intelligibile è separato, come mai l'anima entra in un corpo? Tutto ciò che è soltanto Intelligenza, impassibile fra gli enti, possiede una vita puramente intellettuale e *permane lassù in eterno* [corsivo ns.]: perché in lui non ci sono né impulsi né desideri [...] venuta in questo mondo nel quale essa è, non appartiene tuttavia interamente al corpo [anche la psiche è "corpo": san Paolo e Gentile pensano il "medesimo"], ma conserva ancora qualcosa fuori del corporeo (IV, 7, 13).

Se si deve anche avere il coraggio di dire il proprio parere contro l'opinione degli altri, diremo che anche la nostra anima non si è sprofondata tutta quanta, ma che qualcosa di essa rimane sempre nel mondo intelligibile [...] Ma le anime individuali, che appartengono a individui particolari, hanno anch'esse una parte superiore, ma sono inquiete a causa della sensibilità e assediate dall'apprensione di molte cose che contrastano il loro essere e apportano sofferenza e turbamento [...] Ma c'è anche una parte che non gode dei piaceri effimeri; e la sua vita è conforme al suo essere (IV, 8, 8).

Ove è chiaro che, per tale eterno radicamento della parte superiore dell'anima nell'Essere/Intelletto, l'ipostasi immediatamente successiva rispetto all'Uno (l'ana-

⁴⁷ *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019, XII, 12, p. 677.

logo dell'Iperurano platonico e del correlativo Demiurgo), segue che l'"uomo", nel suo vertice, risiede fra le idee divine.

Scrivo in merito Alessandro Linguiti:

Tale parte superiore dell'anima è descritta come un intelletto che sempre comprende per intuizione perfetta la totalità delle idee, distinguendosi in questo modo dal normale esercizio del pensiero razionale, che è invece di natura discorsiva, nel senso che si svolge nel tempo [...]

Oltre che sul piano epistemologico [fortemente introspettivo: cfr. il *redi in te ipsum* agostiniano], la dottrina dell'anima non discesa ha conseguenze notevoli anche sulla determinazione dell'identità personale [...] essa rappresenta in qualche modo il trionfo dell'ideale della *theoria* quale è delineato nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*; l'anima superiore, infatti, essendo in costante attività contemplativa degli intelligibili, esercita sempre la virtù più alta, la teoretica appunto, e da essa ricava sempre la felicità più alta. C'è poi da dire che, per Plotino, di questa incessante attività contemplativa e della felicità che da essa discende raramente siamo consapevoli sul piano della coscienza ordinaria [...] Il paradosso contenuto in questa particolarissima dottrina della virtù e della felicità è dunque che ciascun essere umano, nel suo intimo nucleo, è sempre compiutamente felice, a prescindere dal suo comportamento morale comunemente inteso, come anche da qualsiasi vicenda che l'anima unita al corpo può sperimentare [...]

Giamblico e Proclo, seguiti in questo dalla maggior parte dei neoplatonici, respinsero invece la tesi dell'anima non discesa...⁴⁸

Secondo Proclo, infatti, «ogni anima particolare, discendendo nella generazione, discende intera. Né, di essa, una parte rimane in alto, ed una parte discende»⁴⁹.

Parimenti chiara in Proclo (e Giamblico) una visione etico-gnoseologica molto più cauta: la verità ci trascende, né ne abbiamo mai diretta visione. Subentra la *fede* (la religione soppianta la filosofia) e con essa il peso morale della *scelta* (non si sceglie infatti dinanzi all'incontrovertibile: conoscere il bene è farlo), sempre esposta, come tale, alla possibilità dell'errore e del peccato.

Traslando profondamente il contesto, verrebbe da stabilire la seguente proporzione. Plotino: Proclo = Tommaso: K. Barth. Come cioè Proclo appare assai critico circa la forza dell'"*epistème* della verità" plotiniana, e – a fronte della Trascendenza – le contrappone un non-sapere che si risolve nella fede (religione)⁵⁰; analogamente Barth rifiuta come pernicioso l'*analogia entis*, nerbo della metafisica tomista e cattolica, in funzione della più debole *analogia fidei*, a fronte del *totaliter Alter*.

Ancora Linguiti:

⁴⁸ Introduzione a Proclo, *Teologia platonica*, a cura di M. Casaglie e A. Linguiti, UTET, Torino 2007, pp. 39-40.

⁴⁹ *Elementi di teologia platonica*, trad. it. a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano 1917, CCXI, p. 68.

⁵⁰ Gli elogi di Hegel a Proclo (nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*), di contro a Plotino, si possono capire solo a patto di razionalizzarne interamente il pensiero, riconducendolo al ritmo circolare "permanenza-processione-conversione" (μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή), che costituisce il cuore del celeberrimo "metodo" hegeliano.

Se le cose stessero invece – argomenta Proclo – come pretende Plotino, allora non si capirebbe perché, essendoci una parte superiore dell'anima sempre felice, non lo debbano essere anche le parti inferiori, a quella subordinate e da quella strettamente dipendenti [...] Come può compiersi, allora, secondo Giamblico e Proclo, il ritorno dell'anima ai principi supremi? [...] non [...] come esito dell'indagine razionale, di un'ascesa propriamente "filosofica", del tipo cioè, di quella propugnata da Plotino e Porfirio, bensì come risultato di operazioni magiche, di manipolazioni di oggetti simbolici secondo i dettami dell'arte ieratica⁵¹.

Come ben si vede, assai più di Proclo, Plotino si approssima a suo modo al destino (nell'alienazione del diventar altro: celeste e terreno; anzi: terreno, e *per conseguenza* proiettato anche in Cielo), *indovinando* l'"inconscio" essenziale del mortale, come tale *diviso*: fra la propria più profonda essenza e identità "celeste" (verità e gioia), e il trovarsi «nel luogo della dissomiglianza»⁵², e così dunque, insieme, «presso gli dèi e nell'Ade».⁵³ «Ora però, poiché una parte di noi è prigioniera del corpo, come se uno avesse i piedi nell'acqua e ne fosse fuori col resto della persona, noi ci eleviamo al di sopra del corpo con quella parte dell'anima [=spirito] che non è immersa in esso [come lo è la psiche] e allora col nostro centro ci mettiamo in contatto col centro del Tutto»⁵⁴. (Laddove essere in contatto col centro del Tutto non significando altro, nello sguardo del destino, che essere in eterno contatto con quello che *Noi stessi*, al fondo della nostra dolente "umanità", eternamente siamo).

La differenza fra l'"anima discesa" interamente e non interamente potrebbe sembrare vana (per entrambe valendo il teorema platonico per cui conoscere è ricordare); invece – alla luce del destino – essa è sottile e sta in ciò: nella prima la verità c'è bensì e poniamola pure per intero (così, a quanto sembra, nel *Menone*), ma *non* appare (conformemente al mito della caverna) se non al termine di un cammino; nella seconda invece non solo c'è, ma, anche e insieme, *originariamente appare* (ancorché non detta), in quanto "inconscio derivato" (nota 71, parte finale) diversamente dalla forma di "inconscio estremo" della prima. Qui, nell'interpretazione plotiniana, di contro a Proclo, la "similarità" al destino è notevole. (Nella polemica, Plotino aveva dunque "ragione").

Sopraggiunge la persuasione isolante; l'apparire del destino della verità diventa allora (=incomincia ad apparire come) 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 [che Plotino presagi-

⁵¹ *Op. cit.*, p. 43.

⁵² *Enneadi*, cit., I, 8, 13. Quel "diventar altro" (le cose non riuscendo a "somigliare" a se stesse, immerse appunto nel vortice del diventar altro) che, da Platone (e anzi Parmenide), Plotino assume come "malvagio", e tuttavia come vero e reale: la contraddizione esistente, lo dirà Leopardi. L'efficace espressione plotiniana – τῆς ἀνομοιότητος τόπω ("luogo della dissomiglianza") –, che è di Platone (*Politico*, 273d), sarà poi utilizzata anche da Agostino (*Confessioni*, VII, x: *regio dissimilitudinis*).

⁵³ *Ibid.*, I, 1, 12.

⁵⁴ *Ibid.*, VI, 9,8.

sce] 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*, Prima parte, vv. 1112-1113)⁵⁵.

(Ove il "petto", fuor di metafora, non va inteso come un'impossibile dimensione, per sé presa, neutra e indifferente – né verità, né errore –, inclusiva delle due anime, essendo invece *una* di esse: l'apparire della verità, unità di sé e dell'altra: «il destino che contiene il contrasto è insieme uno dei due termini contrastanti»⁵⁶. L'"interiorità" *presagita* – Platone, Paolo, Plotino, Agostino, Eckhart, Pascal... – non dovendosi intendere, secondo il grossolano luogo comune, come "anima" che sta *dentro* il corpo – uomo interiore che sta *dentro* l'uomo esteriore –, ma, in ultimo, come il Trascendentale includente: *in eo vivimus, movemur et sumus*. Giacché non l'anima è nel corpo – se mai, l'intuisce Platone, il corpo è nell'anima. Cioè nel "divino", onniavvolgente. "Interiore", dunque, in quanto nascosto e "inconscio" rispetto al chiuso sguardo estrinseco, isolato ed errante – che per altro ha in quello il proprio silenzioso fondamento –, in cui, nel tempo dell'essenziale alienazione, appaiono le cose...)

⁵⁵ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 467-8.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 468.

III

La caverna

«Noi nasciamo *in castigo* [...] Noi nasciamo e viviamo *nella menzogna*.
Non

ci sono date che menzogne. Noi stessi, perfino: crediamo di vedere noi
stessi e

non vediamo che l'ombra di noi stessi. Conosci te stesso: precetto im-
praticabile

nella caverna»

(S. Weil)

1. LA NOTTE, IL FALSO GIORNO, IL GIORNO

«La prigionia, la visione, l'immancabile [per la sua "necessità"] ritorno», come scrive G. Droz, condensano in tre fasi decisive la sostanza del famoso "mito della caverna" di Platone (*Repubblica*, VII, 514a - 517a, 519d)⁵⁷.

Il grandioso affresco (dinamico) è troppo noto perché ci si attardi a ricostruirlo analiticamente.

Cristianizzando il mito platonico, al punto da assumerlo come un'anticipazione dell'ascesa al monte Carmelo di san Giovanni della Croce, Simone Weil così presenta la condizione di inconsapevole prigionia ("notte oscura"), in cui si trova l'uomo sin dalla nascita.

Noi nasciamo e viviamo nella passività. Non ci muoviamo. Le immagini passano davanti a noi e noi le viviamo. Non scegliamo niente. Ciò che viviamo a ogni istante è ciò che ci viene offerto dal presentatore di marionette. (Non ci viene detto nulla di lui... Principe di questo

⁵⁷ *I miti platonici*, cit., p. 89. Si tratti poi di "mito" o di "allegoria", oppure, come per Droz, di "mito allegorico" (cfr. *ibid.*, p. 83), lasciamo qui stare. Rilevando tuttavia che la necessità di distinguere fra le due forme semantiche è ampiamente preceduta dalla necessità, in genere inesplorata, di distinguere fra "mito" e "non-mito" (solo in relazione al quale ciò che è "mito" appare come tale) e cioè fra una forma di conoscenza *mitologica*, dunque non in grado di esibire il fondamento della sua innegabilità, onde si dispone ad esser creduta (dunque legittimamente dubitata) e una forma di conoscenza *filosofica*, tale che la sua negazione si risolva in auto-negazione. Ebbene, il tema platonico della "caverna", nonostante la profondità straordinaria e unica, così radicale da costituire, per molti versi, uno dei tratti fondamentali della storia (della cultura) dell'Occidente, una sorta di canone insuperabile cioè, cui ogni pensatore, sostanzialmente confermandolo, attingerà a suo modo; nonostante ciò, diciamo, si tratta di una "narrazione", che, non diversamente, poniamo, da *Genesi*, non mostra la propria innegabilità. In questo senso – forse il più alto di tutti assieme alla "croce" –, un "mito".

mondo?)⁵⁸. Non abbiamo assolutamente nessuna libertà. Si è liberi dopo la conversione [*periagogē*] (già nel corso di essa), non prima [...]

Noi nasciamo e viviamo nell'*incoscienza*. Non conosciamo la nostra miseria. Non sappiamo di essere in castigo, di essere nella menzogna, di essere passivi, né, beninteso, di essere incoscienti [...]

Le ombre dalle forme spaventose passano sulla parete, i prigionieri incatenati ne soffrono. Ma dell'essenza stessa della loro miseria, che è la loro totale dipendenza rispetto alle ombre che passano, e dell'errore che fa loro credere che quelle ombre siano vere, essi non hanno la minima idea.

La conversione quindi non è cosa da poco⁵⁹.

Essa che si conclude, dopo la più aspra fatica, nella *visio mistica* del Bene (il "Sole") e cioè Dio stesso, corrispondentemente «a ciò che san Giovanni della Croce chiama le nozze spirituali»⁶⁰.

Ma, come si sa, questa non è ancora la conclusione, bensì la grandiosa premessa dell'essenziale compito – identità, oltre che platonicamente, *cristianamente* intesa, di filosofia, pedagogia e politica – di *ritornare* nella caverna per educare gli ignari, coloro che vivono il sogno come se fosse la veglia, anche a costo di affrontare la loro aggressività, di esser derisi, se non addirittura mandati a morte (cicuta o croce).

Insomma, dopo aver strappato l'anima al corpo, dopo aver traversato la morte per andare a Dio, il santo deve in certo modo incarnarsi [di nuovo, ma a un livello dialetticamente superiore] nel proprio corpo, al fine di spandere su questo mondo, su questa vita terrestre, il riflesso della luce soprannaturale. Al fine di fare di questa vita terrestre e di questo mondo una realtà, perché fino a quel momento non ci sono che sogni. Gli incombe di compiere la creazione. Il perfetto imitatore di Dio prima si disincarna, poi si incarna⁶¹.

Le fa eco, in forma laica, G. Droz:

Tutto, nella caverna, ha i colori della prigione. Il lessico usato è molto esplicito: prigionieri, carcerati, schiavi, catene, corpi immobilizzati... come il lessico relativo all'anima nel *Fedone*: "tenuta stretta e incatenata al corpo"; "ogni piacere e dolore... inchioda l'anima al corpo e ve la conficca e la rende corporea", per cui essa "sempre uscirà dal corpo piena di esso e guasta ... e così non potrà mai essere della compagnia del divino" (83d-e). Noi nasciamo dunque già

⁵⁸ Weil utilizza la terminologia del Nuovo testamento, a indicare Satana: cfr. Gv 12, 31 e 14,30; cfr anche Paolo, 2Cor 4,4. E in effetti è vero: così abbondante di spiegazioni in merito alla vicenda in parola, Platone tace del (singolare o plurale che sia) "burattinaio". Certo, si tratta del divenire, dell'oscillare delle cose del mondo fra l'essere e il nulla e perciò, conformemente alla metafisica platonica (dualistica), della radice ultima – al di sotto delle forme sensibili – in cui consiste, eterna, la *Chōra*, la Madre: il Caos informe che il Demiurgo (parzialmente) razionalizza immettendovi le idee. Quella che il cristianesimo, per ragioni non di fede, ma filosofiche, ritiene contraddittoria nella sua esistenza autonoma e indipendente da Dio in quanto eterno *subjectum* della realtà sensibile, e che dunque liberamente Dio crea, anch'essa dunque, *ex nihilo*.

⁵⁹ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. a cura di M. Pieracci e C. Campo, Rusconi, Milano 1973, pp. 76-7.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 81-2.

puniti? Siamo forse penalizzati per una colpa anteriore? [cfr. cap. II] Comunque sia, la pena carceraria non sarà costituita tanto da sofferenza, miseria, solitudine e nemmeno lavoro, ma da menzogna: siamo sbeffeggiati, senza nemmeno saperlo; viviamo nell'illusione nella più completa incuranza e ignoranza [...]

Eppure, sebbene certamente puniti, non siamo tuttavia condannati; quindi dopo aver passato le prove della liberazione dai legami, della conversione e dell'abbigliamento, tutto, al contrario, prende i colori della liberazione: l'ascensione intellettuale, i suoi progressi e acquisizioni saranno altrettanto tappe verso la liberazione. L'educazione è dis-alienazione, la scienza è emancipazione e la filosofia scioglimento liberatorio [...]

Infine, c'è l'obbligo imperioso del ritorno. Il messaggio è netto: "non dobbiamo permettere... [di] rimanere colà [presso la "pianura della verità", nel linguaggio del *Fedro*] [...] senza voler ridiscendere presso quei prigionieri e partecipare delle fatiche e degli onori del loro mondo, a prescindere dalla minore o maggiore loro importanza" (519d). La ricerca personale, impegnativa, ma gratificante, della verità non può prescindere dal dovere, al momento ingrato, ma forse infine fruttuoso, dell'educazione dell'altro – poiché proprio con l'educazione incomincia la politica. Socrate, il filosofo dell'agorà, lo sapeva bene, lui che nella sua apologia affermava di essere stato l'unico ateniese ad "aver praticato la vera politica", quella cioè di chi è votato a cambiare la città cambiando il cittadino [identità, *laicamente* intesa di filosofia, pedagogia e politica] [...] Si tratta di un messaggio capitale del platonismo: la filosofia non è evasione, né isolamento, né rottura, se non per il tempo necessario all'ascensione personale: al contrario, essa è radicamento, presa di responsabilità rispetto al mondo e alla storia, investimento di sé nella "dimora comune" – a proprio rischio e pericolo⁶².

Al fine di mostrare la decisività del pensiero di Platone, iperbolicamente è stato detto che l'intera storia della filosofia è una nota a margine del suo pensiero, in cui il "mito della caverna" riveste un ruolo centrale. E in effetti basterebbe richiamare Hegel, per avvedersi che, sia pur in un contesto estremamente più complesso, egli ne ripropone la struttura essenziale (si ricordi che il "viaggio verso la verità" è inaugurato già da Parmenide).

La struttura della tradizione è infatti tutta presente in questo mito; peraltro, s'è visto con Weil, così facilmente adattabile in senso cristiano. La "caverna" del mondo e cioè il divenire – *ἡ ἐπαμφοτερίζειν* (*Repubblica*, 479c): l'indeciso, angosciante oscillare delle cose fra l'essere e il niente: la *regio dissimilitudinis* –, abitata dai mortali, per lo più ciechi e sordi (Parmenide, fr. 7-8), è sovrastata dallo splendore della divina verità eterna, in cui consiste la causa efficiente, formale e finale dell'uomo e di ogni essente. Da Platone a Hegel e lo stesso Marx, *mutatis mutandis*, il tema conosce solo variazioni che non lo stravolgono. Poi arriva il vento rovinoso che tutto distrugge⁶³.

⁶² G. Droz, *op. cit.*, pp. 89-91.

⁶³ «Il vento del disgelo, un toro che non è aggiogato all'aratro, un toro furibondo, un distruttore, che rompe il ghiaccio con cornate di collera! Ma il ghiaccio – *rompe gli esili ponti!* Fratelli miei, non è oggi tutto *nel flusso* della corrente? Non sono caduti in acqua tutti gli esili ponti e i parapetti? Chi potrebbe mai *appigliarsi* ancora a "bene" e "male"? Guai a noi! Fortunati noi! Soffia il vento del disgelo» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., II, p. 246). «Tutto è sdruciolevole e pericoloso sul nostro cammino, e il ghiaccio che ancora ci sostiene è diventato ben sottile: noi tutti sentiamo il caldo sinistro soffio del vento del disgelo: qui dove ancora camminiamo, fra poco nessuno *potrà* camminare!» (F.

Siamo infatti dinanzi a una gigantesca contraddizione: ben prima che rispetto al destino, nel cui sguardo il concetto stesso di ἐπαμφοτερίζειν, *tacito fondamento dell'intero edificio metafisico* (il "protologico" della follia), è smascherato come l'impossibile (assunto peraltro dai mortali come suprema "evidenza"), la contraddizione è interna alla stessa impalcatura ontologica tradizionale, in cui sono fatti coesistere due mondi fra loro *contraddittori*, sì che posto l'uno è necessariamente annientato l'altro. *Ma il sensibile/diveniente è l'"evidentissimo", ergo!*

Il nome del primo distruttore non è però quello di Nietzsche, ma di Leopardi. Anticipando, e nel modo più radicale ed esaustivo, gli esiti estremi dell'esistenzialismo, il sommo poeta/filosofo mostra che, posta con "evidenza" irrefutabile l'*esistenza* – il diventar nulla e da nulla –, necessariamente segue che qualsivoglia forma di antecedente "aseità" è impossibile: «l'*aseità* insomma è un sogno»⁶⁴. E lo è per inferenza: se l'essenza (ciò che sta a sé: l'*aseità*, appunto) precedesse l'esistenza, conterrebbe tutto ciò che realmente ha valore, sì che questa, per conseguenza svuotata, scadrebbe a sogno, nulla. Ma l'esistenza è riconosciuta come *primum movens* (onto-gnoseologico) anche da qualsiasi metafisica "essenzialista" (a partire da Platone), ergo non ci può essere *altro* che la neghi. È così dedotta la negazione della negazione dell'innegabile punto di partenza (onde la "metafisica" non resta tolta *simpliciter*, ma confermata nella sua nuova veste di accertamento per cui "al di là" non c'è nulla). «Niente preesiste alle cose. Né forme, o Idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così ecc. ecc. *Tutto* è posteriore all'*esistenza* [Sartre e compagni non avranno nulla da aggiungere]»⁶⁵. Laddove l'"Idea" platonica, per Leopardi, è il paradigma di ogni eterno della tradizione, essenzialmente in grado di anticipare il futuro e conservare il passato, in tal guisa riducendo il divenire ad apparenza: tutto ciò che accadrà ed è accaduto *È* in verità da sempre. Ogni farsi attuale, già fatto. Riempito originariamente dall'essere, il nulla richiesto dall'"evidente" divenire è così vanificato. Ma il divenire è il «puro fatto reale»⁶⁶, come tale innegabile. Se ne deduce che «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»⁶⁷ e che «distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio»⁶⁸. Se dunque Dio esistesse, non potrebbe esistere il mondo. Ma il mondo esiste, ergo! (È la stessa conclusione cui giunge Gentile, che fa del divenire attuale del pensiero, in quanto "spirito", il vero Dio: se esistesse una realtà esterna rispetto alla sfera attualmente diveniente, si costituirebbe come un immutabile, cui questa dovrebbe essere *già da sempre adeguata* e perciò, ridotta ad apparenza, rinunciando ad essere ciò che "manifestamente" essa è: imprevedibile gioco dell'essere e del nulla. Il non esser più e il non esser ancora sarebbero un essere già da sempre: *entificazione del*

Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2000, n. 57, p. 41).

⁶⁴ Zibaldone di pensieri, cit., II, P. 1613, p. 578.

⁶⁵ Ivi, P. 1616.

⁶⁶ Ibid., I, P. 1342, p. 484. «L'unico fatto fondamentale» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 708, p. 387).

⁶⁷ Ivi, P. 1341.

⁶⁸ Ivi, P. 1342.

nulla: paradossalmente il principio di non contraddizione su cui Aristotele inferisce l'esistenza di Dio, diventa il fondamento coerente e rigoroso dell'affermazione della sua inesistenza).

Questo significa che l'*esito* inevitabile – all'interno della follia, in quanto ha un "metodo" ed e cioè ha «la capacità di oltrepassare, al proprio interno, le contraddizioni che essa è in grado di rilevare»⁶⁹ – implicato dalla struttura metafisica che il "mito della caverna" potentemente raffigura, paradossalmente, ma "necessariamente", è l'assolutizzazione della caverna stessa, onde il percorso etico-conoscitivo del prigioniero, si risolve, già si diceva, nell'accertamento che non vi è alcuna uscita, che la caverna è l'Intero e che dunque: 1) non è più (non è mai stata) una "caverna", che infatti è tale rispetto all'Iperuranio: «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*»⁷⁰; 2) il risultato può apparire angosciante e deprimente solo se ne sopravvive l'"uomo", cioè lo sguardo della tradizione, che non può non avvertire con disperazione la nullità del vecchio Cielo; giacché per il *superuomo* si tratta dell'autentica liberazione: daccapo, conoscitiva ed etica, in ogni caso "al di là del bene e del male" tradizionalmente intesi. (L'"uscita" dalla caverna, non la "caverna" è diventata il Sogno: sogno dell'"uomo", non del superuomo che gode dell'infinita libertà che la non-più-caverna garantisce, soffocata e annientata com'era da ciò che, contraddicendo l'"evidenza", si immaginava oltre di essa, rendendola – essa, infinita – un che di "finito" e transeunte).

Ma, si diceva, la contraddizione della *caverna* è doppia: interna (come s'è visto) e rispetto al destino. L'*esito* di cui si sta dicendo esprime infatti la pura *coerenza* del "mito della caverna", depurandone (*s-catenandone*) la radice folle, liberata da tutto ciò che la contraddice e la soffoca. D'altra parte, come s'è più volte richiamato, la non-verità non è mera separatezza dalla verità: è questa stessa nel suo mostrarsi stravolto. Il che significa che alla "pianura della verità", nel contesto alienato che le appartiene (essendo tale rispetto all' *ἐπαμφοτερίζειν*, e perciò, *proprio sulla base di questa, non potendo esser tale*: "Dio è morto"), corrisponde, nella "pura terra", cioè al di fuori dell'errare, il vero, autentico Sole della terra che salva (di cui il sole platonico è il pallido presentimento).

I prigionieri della caverna [in quanto tali e nello sguardo del destino] non possono salire alla luce del sole (ripetendo il viaggio di Parmenide dalle "case della Notte" al sentiero del Giorno): essi sono gli erranti. Ma 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). E se nel tempo del contrasto con la terra isolata il destino appare nel linguaggio, nessu-

⁶⁹ E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 624.

⁷⁰ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1981, p. 64.

na necessità lo tiene legato a questo tempo e dunque al linguaggio, ma è anzi necessario che quel legame sia sciolto [...], ossia che l'eterno costituito da quel legame abbia compimento e appaia l'eterno costituito dal destino nel suo esser sciolto da quel legame⁷¹.

NOTA: Sul distacco come morte (e ritorno): S. Weil, Meister Eckhart (e il destino)

Scrivo S. Weil:

L'anima non può dare al proprio sguardo una nuova direzione senza volgersi tutta intera. L'anima, per volgere il proprio sguardo verso Dio, deve dunque distogliersi tutta intera dalle cose che nascono e periscono, che mutano, dalle cose temporali [...] Tutta intera: compresa dunque la parte sensibile, carnale, dell'anima [=la psiche], che è radicata nelle cose sensibili e vi attinge la vita. Bisogna sradicarla. È una morte. La conversione è questa "morte".

La perdita di una cosa, o di un essere a cui teniamo, ci è immediatamente sensibile per un abbattimento che corrisponde a una perdita di energia. *Orbene, bisogna perdere tutta l'energia vitale che ci è fornita dalla totalità delle cose e degli esseri ai quali teniamo.* È dunque proprio una morte.

Così il distacco totale è la condizione dell'amor di Dio e, quando l'anima ha compiuto il movimento di distaccarsi totalmente da questo mondo per volgersi tutta intera a Dio, è illuminata dalla verità che discende da Dio in lei.

Questa è la nozione stessa che si trova al centro della mistica cristiana.

Notare: *tutta l'anima* (cfr. san Giovanni della Croce). Il minimo attaccamento impedisce la trasformazione dell'anima. *Come un solo grado di calore in meno impedisce al legno di accendersi; come il filo più sottile impedisce, finché non è rotto, all'uccello di volar via.* È ciò che Platone esprime con questa parola sola: *tutta l'anima* (cfr. gli stoici).

Come si opera la conversione? Prima di tutto, che cos'è l'uomo prima della conversione? Immagine della caverna. Immagine terribile della miseria umana. Noi *siamo* così (non: siamo stati...) ⁷².

Verrebbe subito da obiettare: ma se il mondo superiore e divino, nella sua terribile maestà, è totalmente separato (*totaliter Alter*) rispetto a questo nostro mondo, com'è che ne abbiamo, tutto sommato, una così chiara nozione (se non altro della sua così certa esistenza)? La separazione tra i due, peraltro, in quanto nota, implica la posizione della loro stessa *unità*. Sì che allora il distacco "totale", correlativamente richiesto, è un compito contraddittorio, dunque "disumano" perché *impossibile*.

Come si può allora intendere il testo della Weil, rinviante come tale alla mistica più alta di ogni tempo (da Meister Eckhart, anzitutto, a san Giovanni della Croce che lei stessa cita e alla sua ascesa al monte Carmelo e a moltissimi altri – alla mistica femminile straricca di figure straordinarie)? Giacché se per un verso (platonico) le idee sono pur presenti, in qualche modo, nelle cose di questo mondo (e soprattutto nell'anima dell'uomo), onde la separazione è tutt'altro che assoluta; per

⁷¹ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 138-9.

⁷² *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 72.

un altro (cristiano) Dio stesso – pazzia per i Greci – si è pur fatto carne, rendendosi così in tutto simile a noi (tranne che nel peccato: *Rm* 8, 3 e *Eb* 4, 15), in tal modo oltrepassando la rigida trascendenza giudaica (e la stessa astratta perfezione del Dio aristotelico, che nulla sa della sofferenza).

D'altra parte è lo stesso Gesù a esprimersi molto duramente: «Non crediate che io sia venuto a portar pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare – il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera» (*Mt* 10, 34-35); «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo» (*Lc* 14, 26).

E tuttavia va chiarito che il “distacco” cristiano – di contro all'Oriente e allo stesso “fachirismo” di Plotino, in quanto «φυγή μόνου πρὸς μόνον (fuga di solo a solo)»⁷³ – è sì concepito, in quanto fondamentale virtù, in forma assoluta, ma *secundum quid*: il mondo cioè, o, come dice l'Apostolo, la “carne” – a partire dall’“amor proprio” e dall’imperversare dell’io personale, psicologico –, va sì rimosso, combattuto e finanche ucciso (odiato), non però *simpliciter*, ma *in quanto scopo* (della propria esistenza). La “carne” non essendo perciò, cristianamente, male in assoluto; laddove in Plotino o nell’induismo, ad esempio, non c’è alcun Dio che, del tutto assurdamente in tale prospettiva, discende nel mondo assumendo forma umana.

In tal guisa nobilitando, in certo qual modo, lo spazio, il tempo, il corpo: la “caverna”. Dunque smorzando il contrasto che appare anche in Parmenide (ove l'Occidente sfiora l'Oriente) rispetto a Platone: se infatti, per il primo, il riconoscimento della realtà del mondo (tempo, spazio, individualità...) è errore *simpliciter*, per il secondo lo è solo se il mondo è assunto come l'Intero: posto correttamente in relazione all'eterno divino, la “caverna” è ben reale e l'errore consisterebbe proprio nel considerarla non più che illusione (lo stesso per il “realismo” cristiano).

Così, se teoreticamente l'*errore* consiste nell'isolare il “mondo” – la *regio dissimilitudinis* – assolutizzandolo, parallelamente, in sede pratica, il *peccato* consiste nel vivere conformemente a tale persuasione. Non c'è peccato nell'esser corpo, tempo, spazio, divenire (dunque nell'esser tentati); peccato, se mai, è *indulgere* (cedere alla tentazione): sostarvi, compiacersi, condiscendere, anziché transitare, attraversando senza bruciarsi.

Male è attaccarsi; bene distaccarsi, ma anche saper *ritornare*: il cristiano è nel mondo (e non lo sdegna senz'altro), ma non appartiene al mondo. Nel *contemptus mundi* non si risolve affatto la *charitas*: la concretezza (cristiana e platonica) dell'*anabasi* è conseguita mediante un “ritorno” che è un oltrepassare *conservando* (amando). Così “odiare” madre e padre significa amarli “di ritorno” da Dio, assunto questo come lo scopo (unico) della vita: *quaertite primum regnum Dei (in primis et ante omnia veritas; amicus Plato, magis amica veritas)*. Gesù insegna a mettere in gerarchia, onde quello che vien *poi* va “odiato” in quanto inteso come se venisse *prima* (non già odiato senz'altro: il cristianesimo non è *catarismo*). (Il che non signi-

⁷³ *Enneadi*, cit., VI, 9, 11.

fica affatto, come ben sapevano Pascal e Kierkegaard, che il messaggio evangelico sia un'agevole salita, se mai un'aspra arrampicata: al giovane che gli chiede di potersi congedare dai suoi prima di seguirlo, Gesù risponde con parole dure: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio»: Lc 11, 62).

In tal guisa, l'uomo cristianamente (e platonicamente) "giusto" non sarebbe tale *se non sapesse ritornare a ciò da cui è fuggito*, rinnovandolo (rinnovando la "caverna") nel suo sguardo – e ora, senza volerlo possedere, avendone cura (si pensi al *Cantico* di san Francesco, così remoto dal misticismo plotiniano e orientale). Per un cristiano che vive nel distacco, come anche intende Weil, la pace conseguita (ma anche sempre di nuovo da conseguire: nessun riposo sugli allori) è sì distanziamento dal mondo («vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo...»: Gv 14, 27), ma anche incessante ritorno, perciò – come scrive M. Vannini, a proposito di Meister Eckhart, delle cui opere è curatore e profondo conoscitore – è, insieme, «il massimo realismo e presenza nelle cose: sono le cose quotidiane presenti, piccole e grandi, a dare gioia infinita, senza perdersi in esse, senza legami e senza dipendenza psicologica [facendone scopi, che è dire *idoli*]. Distaccato da se stesso nella giustizia, il soggetto si ritrova [nel tornare] come verità, libertà, spirito, infinita pace e gioia nel reale. E nel reale *agisce*»⁷⁴. «»Infatti il giusto, dopo esser divenuto uno con l'Uno, [diversamente dal sapiente neoplatonico e dal saggio buddhista] si rivolge di nuovo al molteplice per compiere il proprio dovere in una nuova vita [=in una vita rinnovata dalla luce del vero]»⁷⁵. In questa nuova condizione giungendo persino a recuperare, in funzione propedeutica e didattica, le figurazioni più elementari e puerili di Dio (da assumersi come base per conseguirne livelli ulteriori, proporzionalmente al contesto umano in cui si opera). «Così la tendenza all'unità, il distacco, va verso la comunità, il molteplice, il legame»⁷⁶. Giacché solo nella condizione di distacco è possibile comprendere e amare *spassionatamente* il prossimo e costituire così, nella "caverna", una vera comunità. Su basi metafisico-teologiche, da cui si deducono i riferimenti etico-politico-pedagogici.

Il distacco concreto consente dunque di ri-vedere nella luce il già visto con occhi ciechi – e perciò di agire di conseguenza. È lo stesso Paolo a non disdegnare il mangiare e il bere come tali (analogamente, lo stesso Gesù), se mai a farlo "sempre dinanzi a Dio" (cfr. 1Cor 10, 31). Perciò, parole che, prese alla lettera, sembrano incitare a una "fuga senza ritorno" di sapore orientale, come queste di Giovanni della Croce: «Per giungere a gustare il tutto, / non voler aver gusto in nulla. / Per giungere a possedere tutto, / non voler possedere nulla. / Per giungere ad essere tutto, / non voler essere qualcosa in nulla. / Per giungere a sapere tutto, / non voler saper qualcosa in nulla...»⁷⁷, vanno cristianamente temperate nel senso che ciò che vien fuggito dev'esser tale in quanto diventi (o rischi di diventare)

⁷⁴ *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 28.

⁷⁵ M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007, p. 112.

⁷⁶ M. Vannini, *Dialettica della fede*, cit., p. 32.

⁷⁷ *Salita del Monte Carmelo*, a cura di S. Giordano, ODC, Roma 2010, I, cap. XIII, p. 107.

scopo della vita dell'uomo; ma in quanto resti nei suoi limiti di *mezzo*, è amabile e persino buono.

Laddove è chiaro che la non comunica del finito in quanto tale (ma, ripetiamo, solo in quanto assolutizzato e assunto come scopo), presuppone il superamento del più disperante (e contraddittorio) trascendentismo dualistico, onde l'infinito è "lassù" solo e proprio in quanto, in qualche modo, è anche *qui e ora*. Sì che calpestare il questo e il quello, nella furia iconoclasta di chi non vede che finitezza, è ignorare che l'invisibile Volto di Dio è pur in qualche modo visibile in ogni uomo (e, anzi, in ogni cosa). In tal guisa evitando la violenza della negazione assoluta, *ritornando* sul negato (persone e cose; ma soprattutto noi stessi), che, per virtù nostra, fruisce anch'esso di una seconda nascita (quella che Gesù insegna all'esterrefatto Nicodemo: Gv 3, 1 sgg.).

Non si tratterà allora del *che cosa*, e cioè di fare X piuttosto che Y (etica "materiale"), ma – ed è ciò cui guarderà alla sua maniera Kant – di riferirsi sempre al *come fare* (etica "formale"), secondo l'imperativo che dice: agisci *in modo* da promuovere nel tuo prossimo lo stesso processo di liberazione che avverti già innescato in te. Opera per favorire ciò: *con distacco insegnando il distacco*. Solo così avrai davvero cura di Tizio e Caio. Scrive Eckhart: «Tu devi amare tutti gli uomini come te stesso, stimarli e considerarli nello stesso modo; ciò che capita a un altro, in bene o in male, bisogna che tu lo consideri come avvenuto a te stesso»; «Finché ami più te stesso di uno che non hai mai visto, hai veramente torto»¹.

Che dire di tutto ciò (a parte la già menzionata alienazione dell'idea di *andare* alla verità – essendone per conseguenza preliminarmente fuori, dunque ad essa non potendo mai pervenire)?

Che ogni tentativo di fondazione dell'etica (pedagogia, politica) nel senso del ritorno nella "caverna", per nobile che sia, non può non *scontrarsi*, per un verso (all'interno del nichilismo stesso), con l'evidente diventar nulla e da nulla necessariamente presupposto dalla fondazione medesima (il "dover essere" presupponendo l'ancor nulla del futuro) e dunque con l'essenziale *separazione ontologica* fra gli essenti (quindi fra quegli essenti che sono gli uomini), che è, paradossalmente, la base adeguata all'*odio* (dunque sì all'"etica" – inaggirabile come la "verità" –, ma in quanto *etica della volontà di potenza*!); per un altro (oltre il nichilismo e cioè nello sguardo del destino), risultando l'"etica" una delle più potenti ed emergenti figure della follia e dell'alienazione (l'"agire" in quanto tale presupponendo il far essere ciò che non è e non essere ciò che è), proprio in quanto celebrazione della "buona volontà" – laddove la "volontà", in quanto è sempre *voler far diventar altro e da altro*, sia pur, nelle intenzioni, come "buona", è comunque un modo del suo esser intrascendibilmente *cattiva*.

Chiudendo la parentesi critica, può essere interessante rilevare, restando nel solco del recupero cristiano del "finito", dunque del mio prossimo con cui fare "comunità", che in questa grande prospettiva etica (cristiana, s'è detto, ma anche

¹ *La nobiltà dello spirito*, a cura di M. Vannini, SE, Milano 2016, pp. 32 e 36.

filosofico-laica: da Gesù dei vangeli a san Paolo ad Agostino a Eckhart a Spinoza a Kant a Hegel a Gentile), non ha e non può avere alcun riconoscimento la tanto celebrata “tolleranza” (da Locke ai nostri giorni). Non già, banalmente, perché si tratta di un termine moderno (che, per motivi cronologici, Spinoza ben poteva già usare, mentre significativamente non ce n’è traccia nella sua Opera), ma perché il concetto che gli corrisponde implica un’“antropologia” che è all’opposto dell’“etica” della tradizione. La “tolleranza” avendo come suo tacito fondamento l’*individualismo*, dunque il massimo di “amore” (oggettivamente ipocrita) in regime di odio: una sorta di *bon ton*, quando va bene, fra atomi separati e “naturalmente” odiantisi. Essa che non costituisce se non l’aspetto esterno, retorico, superficiale e fittizio di un’insuperabile inimicizia (che prima o poi non tarda a farsi viva). Ché se invece le cose stessero in modo opposto, allora non si “tollererebbe” l’altro. Gesù non tollera, *ama*; così Spinoza. E a sua volta Gentile vede nell’*alter* un *socius* e anzi un altro se stesso, fuori di sé, entro di Sé: *homo homini Deus*.

Laddove è però chiaro – riaprendo per un’istante la parentesi di poc’anzi – che l’“etica degli dèi” (Paolo, Spinoza, Hegel, Marx, Gentile), *in seno alla terra isolata*, non può essere che momento transitorio e illusione (ma, certamente, anche presagio del destino) rispetto alla più “vera” (=coerente) identità (nichilistica) che spinge, dai fondali di tale falsa divinità, verso l’etica *dei lupi* (*homo homini lupus*), in cui, propriamente, è Dioniso, nell’“uomo” – *est Dionysus in nobis* –, il Lupo trascendentale. Ma c’è un sottofondo ulteriore, rispetto al fondo dionisiaco, in cui ogni etica dei “valori” si risolve rigorosamente nell’unico valore in cui consiste la volontà di potenza: il sottofondo di ogni sottofondo, ove, nel destino, la *terra pura dei veri dèi*, al di fuori dell’isolamento e dei suoi falsi dèi, mostra in piena luce quello che nell’isolamento non era più che un contraddittorio, benché presago, “sentire”.

2. DIALETTICA DELLA CAVERNA (CRISTIANESIMO, HEGEL, NIETZSCHE E IL DESTINO)

Indubbio che il “mito della caverna” esprima un “circolo”, il cui punto di partenza è esterno al mito stesso, da questo necessariamente presupposto: come tale, la negatività della “prigionia” non potrebbe mai spiegare la positività segnalata già dal primo cenno di non rassegnata inquietudine da parte del prigioniero evidentemente illuminato e perciò, in qualche misura, “toccato” dalla verità². La

² G. Droz si chiede chi sia a sciogliere il prigioniero dalle sue catene: «è costui un dio, un uomo, una forza interiore?» (*op. cit.*, p. 86). *Filosoficamente* palando, né un uomo, né un dio, né una forza interiore generica, bensì la forza (in ambito nichilistico siamo sempre dinanzi a forze, assenti là dove tutto è eterno) della “verità” stessa, stante che, come dirà Hegel (in cui il platonismo è condotto a un livello di estremo rigore), «dobbiamo persuaderci che la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto» (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 60). Donde allora la *fatica*, se, come dice Hegel, non è ammesso «altro atteggiamento che il puro stare a guardare» (*ibid.*, p. 75)? Ebbene essa consiste proprio in questo: nello *sforzo* (penosissimo per l’io psicologico-individuale) consistente nel non intromettersi, rinunciando «alle personali scorri-

premessa del mito, che dà fondamento alla “maieutica”, dunque alla dottrina della reminiscenza (*veritas in nobis*), è indicata, come visto nel precedente paragrafo, nel *Fedro* (249b - 250b) – ma anche nel *Menone* (80d - 86c), nel *Fedone* (249b - 250b) e nel *Teeteto* (148c - 151d). In ogni caso affermando (non solo in forma mitologica, ma anche con pretesa dimostrativa: come potremmo infatti essere in possesso di concetti *puri*, come tali non derivati dal “pressappoco” dell’esperienza, se non li avessimo conosciuti prima di nascere, in condizioni eccezionali rispetto alla miseria attuale? Cfr. cap. II, § 5, nota 60) un punto di partenza, astratto che sia (perché privo dell’errore e del dolore *negati*), “perfetto”, che è stato però “colpevolmente” perduto. E perciò, in Platone come in Pascal, fatte salve le differenze, “miseria e grandezza” dell’uomo, dunque del prigioniero (“caduto” dal cielo), che per primo sente il pungolo della propria più profonda natura e si alza e cerca. Ecco: la faticosa ricerca, l’ascesa colma di ostacoli, la visione all’esterno e il ritorno nella caverna al fine di (tentare di) educare i ciechi e i sordi (ma potenzialmente ricchi, in quanto, gravidi e più o meno prossimi al parto) costituiscono la saldatura del Circolo, la negazione della negazione *comunitariamente* vissuta. La natura della “verità” (sia pur quella della follia) richiede il proprio Circolo dialettico, che le appartiene per essenza, non esistendo in concreto senza l’errore negato (punto di partenza dunque, ma, si diceva, in forma astratta)³.

(E si chiedesse: è il distacco dal mondo che genera la sete di verità o è il primo albeggiare di questa che suscita in certa misura l’esigenza del distacco? Ma la domanda presuppone erroneamente che i due tratti siano l’uno premessa e l’altro conseguenza, laddove, essendo i due lati del medesimo, intanto sopraggiunge l’uno, in quanto, e nella stessa misura, sopraggiunge anche l’altro – dunque in forma progressivamente e parallelamente crescente, corrispondente all’anabasi, già in qualche modo nella luce, verso la luce – come dirà, perfezionando, Hegel, *da parte della luce stessa*).

Si consideri ulteriormente che l’allegoria della “caverna” e con essa la “dialettica della verità” (intesa questa conformemente all’isolamento nichilistico della terra dal destino – ma c’è anche la “dialettica” del destino: cfr. cap. I, § 6), oltre che nel “platonico” Hegel, è presente anche in ambito cristiano (in cui il primo impulso di liberazione giunge dall’esterno: *fides ex auditu*: Rm 10. 17); come pure, *mutatis mutandis*, nella medesima filosofia di Nietzsche, laddove, come accennato sopra, l’emancipazione *transvalutativa*, richiede comunque di assecondare “la fatica del concetto” (Hegel), che è brachilogia a significare la nostra personale, individuale fatica, nel toglierci di mezzo per lasciar essere quel che di gran lunga ci oltrepassa: *illum oportet crescere, me autem minui* (Gv 3, 30).

bande nel ritmo immanente dei concetti, non intervenire con arbitrio e con una sapienza acquistata purchessia» (*ibid.*, p. 49).

³ Ove, si ripeta, la necessità dell’*astrattezza* iniziale non è ciò da cui dipende il movimento circolare – il divenire – che ne segue (come vuole Hegel: divenire dedotto), ma all’inverso: è perché si presuppone senz’altro che il divenire sia, che il punto di partenza non può già essere il Concreto – posto il quale nessun divenire sarebbe possibile.

Per il cristianesimo è Cristo stesso a scendere liberamente nella caverna del mondo – *Deus caro factum est* – per salvarvi i prigionieri, che tuttavia, ciechi e sordi, non lo riconobbero: *Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* (Gv 3, 19). E anzi, come accadde a Socrate, lo misero a morte. Certo, la differenza formidabile sta in ciò, che Cristo non è uno dei prigionieri (o non è un prigioniero fra gli altri). Il che significa che la salvezza può giungere solo dall'alto (magari richiedendo la nostra libera collaborazione). In questo caso il "Sole" è tanto poco una super-essenza estranea e indifferente al mondo del dolore umano, che è anzi esso stesso a scendere nella caverna (scandalo per i Giudei, follia per i Greci: cfr. 1Cor 1, 18-25), facendosi "prigioniero" della carne, del dolore e della morte, per portare la salvezza a tutti. Chiarissimo comunque il movimento dialettico, a partire dall'Eden, cui segue la caduta nella caverna dell'errore, del peccato e della morte, rimossa *per viam* dalla Croce e compiuta definitivamente nell'escatologia della fine dei tempi.

Anche Nietzsche a suo modo ne partecipa – anche in Nietzsche, come per Parmenide e Platone, la conquista della verità implica un "viaggio", che muove dall'ignoranza (dal "cammello" al "leone" al "fanciullo"). Ci si potrebbe chiedere allora in cosa consista l'"Eden" nietzscheano, necessariamente richiesto dalla dialettica di cui la "caverna" è il centro.

La risposta non è difficile se si va a rileggere il suo primo scritto (*La nascita della tragedia*), che, nonostante l'atteggiamento "estetico" e schopenhaueriano di fondo, porta *in nuce* lo "spirito" di tutti i successivi. Soprattutto là dove si svelano le fondamenta dell'edificio Apollineo in cui consiste lo splendore del monte Olimpo, al fine di smascherare la celebrata, proverbiale, ma falsa, *armonia* greca, per mostrare, nel sottosuolo (dell'equilibrio e della misura), un mondo ben più originario e segreto, tenuto nascosto dalla bella favola che se ne orripila, con la quale i Greci si sono schermati dall'Orrore (cfr. cap. I, § 8, nota 147). Ecco l'"Eden" del superuomo. Il primo apparire tremendo di Dioniso – del diventar nulla e da nulla –, immediatamente rimosso e sostituito, ben più potentemente che con il mito, con la metafisica socratico-platonica (e poi cristiano-hegeliana). Di cui Zarathustra è il "martellatore": negazione della negazione. Egli, che non è (ancora) il super-uomo, ma, analogamente al Battista, colui che lo annunzia.

Anche Zarathustra ri-discende nella caverna del mondo, dopo averlo abbandonato a trent'anni per salire a meditare sui monti, dove «godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore [...] Vorrei spartire i miei doni [...] Perciò devo scendere giù in basso»⁴.

Ma anche lui, non diversamente da Socrate e da Cristo, non trova buona accoglienza: gli uomini al "mercato" (la "chiacchiera, la curiosità e l'equivoco" dell'esistenza *inautentica*: Heidegger) lo deridono e lo rifiutano, nemmeno rendendosi conto che il contenuto del messaggio di cui Zarathustra è portatore – Dio è morto, le chiese non sono ormai altro che il suo sepolcro – è silenziosamente già

⁴ Così parlò Zarathustra, cit., I, incipit.

accaduto da tempo in ciascuno di loro. «Vengo troppo presto, non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato alle orecchie degli uomini»⁵.

In Hegel poi, il tema della “caverna” assume un profilo del tutto speciale⁶. La sua filosofia (in particolare nella *Fenomenologia dello spirito*) ne è la più esplicita e grandiosa rielaborazione: il “prigioniero” è infatti lo stesso spirito universale che risale (a sé: immanentismo), muovendo dalle forme di coscienza più elementari (nell’uomo), attraverso un doloroso e tormentato cammino (la storia stessa del mondo), costituito di continue scissioni, perdite di sé, dubbi, contrasti, scontri cui seguono, immancabili, riprese, riacquisizioni, nuove certezze e aperture, che conducono su un piano più elevato, sino alla piena, pacificante conoscenza di sé⁷. (Più in generale ancora, può dirsi che la “caverna”, in cui Dio stesso, cioè l’Idea, sprofonda, producendola e cioè creando *eo ipso* il mondo – incarnazione che è l’atto stesso di creazione: auto-creazione, immanentismo –, è rappresentata

⁵ *La gaia scienza*, cit., af. 125, pp. 125-6.

⁶ Un mito anche la formidabile filosofia di Hegel (e dunque tutta la filosofia Occidentale)? Certamente sì, se con “mito” intendiamo ogni forma di sapere *controvertibile*. E ormai da tempo, nell’epoca del conclamato (celebrato, valorizzato) disincanto – ma non siamo proprio così prigionieri inconsapevoli dell’incantesimo più maligno? –, a quanto pare ci siamo convinti che le grandi filosofie (illuminismo, idealismo, marxismo, positivismo) non erano che “narrazioni” (J. F. Lyotard) – cioè appunto *miti*. Si tratta del fallimento della filosofia, intenzionata a sostituire le “favole” mitologiche con un sapere *forte* (innegabile). E dunque della sua fatale ricaduta – apparentemente definitiva (secondo il pensiero errante dell’ingenuo relativismo) – nel mito (tecno-scienza inclusa, s’intende, in quanto ultima forma della filosofia).

⁷ Si rilevi in merito che il nichilismo dominante tende da tempo a rifiutare questa conclusione per Hegel, falsandone la dialettica in chiave assurdammente “popperiana” e cioè intendendola come “apertura” *ad indefinitum* (salvo prescindere, come lo stesso Popper del resto, dal *fondamento* che tale nuova conclusione richiederebbe; il che non sarebbe poi un male in quanto “aggiornamento” teoretico-nichilistico di Hegel, ma lo è in quanto la si fa consistere nella persuasione dello stesso Hegel!). (Ma poi: forse che l’acquisita coscienza dell’insuperabile apertura, *di fatto trattata come verità definitiva*, non ripete, in forma scetticamente ingenua, la famigerata *chiusura*?). Ad esempio, Biagio de Giovanni non esita a rinchiudere in tale vicolo cieco anche Spinoza: «Spinoza ed Hegel sono i filosofi del negativo, della lotta fra adeguato e inadeguato che mai ha termine [...] Sapere assoluto e visione di Dio (in Hegel e Spinoza, rispettivamente) sono non l’improbabile esito finale accomunante l’umanità, ma orizzonte, spazio infinito, sempre e mai “presente” [...] Nessuna saggezza finale, conclusiva, potrebbe rappresentare questa condizione dell’umanità [tranne quella di de Giovanni, verrebbe da chiosare] [...] Spinoza scrive un’*Etica* e un *Trattato teologico-politico*, non una Logica, non una Metafisica, e a quelle opere è legata la sua fama. Scrive opere che vogliono illuminare i caratteri dell’azione umana. Come si è potuto pensare che la sua finalità, la sua intenzione profonda, sia stata quella di contemplare l’eterna identità della sostanza! Spinoza si cala tutto nel tempo della vita moderna [...] e la prassi viene posta al centro del destino dell’uomo» (*Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli 2011, pp. 10 e 121). Come si è potuto pensar così? *Ma ce l’ha detto e ripetuto proprio lui!* “Si cala tutto nel tempo”? Ciò che si può dire solo gettando a mare il suo poderoso impegno metafisico, fondamento dell’intera sua Opera. Che, certamente, include *entrambi* gli aspetti, *fra loro contraddittori*. Come già abbiamo avuto occasione di dire, non se ne esce privilegiando l’uno, facendo come se l’altro non esistesse. Conformemente all’atto di nascita della filosofia Spinoza (e Hegel) si rivolge *sia* all’eterno (alla contemplazione), *sia* al divenire (all’azione): è questa contraddizione (del dottor Jekyll che è anche mister Hyde), che va affrontata, anziché scantonarla, accecandosi dinanzi a pagine e pagine dei suoi lavori (ora queste, ora quelle: nel passato, facendone il filosofo della necessità/eternità; nel presente il filosofo della libertà/contingenza: non per caso!). Cfr. F. Farotti, *L’eternità mancata*. Spinoza, op. cit.

dall'atto di nascita della natura – per altro misteriosissimo⁸, come fa notare, tra gli altri, G. Gentile, non per caso “riformatore” della dialettica hegeliana: «Il problema più arduo che s'incontra nello hegelismo è proprio questo: posta la logica o nesso di tutte le categorie del reale, come, e donde la natura?»⁹.

Appare in tal modo che il Circolo, nella sua essenza dialettica, *include* sia la Caduta, sia la Caverna, costituenti le due facce del momento negativo (la Croce –, l'ulteriore mito affrontato in questo scritto – si può dire che del momento negativo rappresenti il *culmine*: preludio e introito alla positività della Gloria)¹⁰.

Ha scritto E. Severino:

Per Hegel, come già per Platone, la verità (ossia ciò che dal punto di vista dell'alienazione metafisica è la verità dell'essere) appare solamente nella coscienza filosofica: nelle altre forme di coscienza (le forme della non verità) o è del tutto assente, oppure vi compare processualmente, determinando il passaggio dialettico alle forme superiori di coscienza. Il mito della caverna corrisponde alla fenomenologia dello spirito: la verità, come totalità unitaria, appare solamente al termine di un processo. Invece, la verità dell'essere [il destino] non sorge e non tramonta e in questo suo eterno apparire risiede l'essenza dell'uomo¹¹.

Se Hegel ritiene che il sapere assoluto si produca come risultato della fenomenologia del sapere non assoluto, è invece l'autentico sapere assoluto, il destino, a essere il luogo originario in cui è e appare la Follia del sapere non assoluto. È impossibile che il destino della verità sia il risultato del procedere nella non verità¹².

⁸ In fondo non diversamente dalla caduta di Adamo ed Eva e del carro alato platonico.

⁹ *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1959, cap. V, p. 66.

¹⁰ Nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, Hegel afferma che lo spirito «guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare se stesso nell'assoluta devastazione [caduta, caverna, croce]» (op. cit., p. 26). Separatosi da sé, alla ricerca di sé (fuori di sé, entro di sé), lo spirito è «scissione [...] duplicazione opponente» (p. 14); lo spirito è «circolo», perché «il vero è il divenire di se stesso» (ivi), perciò, insieme, caduta da sé, “caverna” di sé: «dolore, travaglio del negativo» (ivi): «quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito» (p. 26). Una delle figure più icasticamente note della anabasi hegeliana è la “coscienza infelice”, che è oggettivamente tale, cioè *infelice* (indipendentemente dalla consapevolezza posseduta), in relazione alla *scissione* del proprio sé, proiettato fuori di sé come trascendenza “intrasmutabile”. Cfr. cap. IV, § 2, *NOTA 1*. Si aggiunga che volendo considerare l'Incarnazione come l'*incipit* cristiano del *reditus* (anabasi), dunque l'inizio del secondo semicerchio (=del rovescio del rovesciamento), allora la Croce non si presenta più come il *culmine* del negativo (catabasi). Laddove essa così si manifesta, solo se isolatamente assunta come espressione del fallimento della predicazione di Gesù (“gli uomini gli preferirono le tenebre...”) e della sua stessa disperazione in croce: proprio essa può considerarsi allora il vertice del dolore (“Dio è morto”: Lutero). Intensificando invece la prima prospettiva, si possono anzi ben vedere importanti tracce di redenzione (per le quali il ritorno è in fondo *fin da subito* incominciato – e allora il vertice del negativo consiste nella caduta di Adamo ed Eva, *come tale non intensificabile*) già nel rimprovero che, commesso il peccato, Dio rivolge ad Adamo ed Eva, in cui si può ravvisare un primo, criptato annuncio del Messia (*Gn* 3, 15), dunque assai precedente rispetto all'Incarnazione (che costituirebbe allora non l'*incipit* del *reditus*, ma un suo avanzatissimo stadio), e, sempre nell'intervento di Dio subito dopo il peccato dei progenitori, quando, nonostante la grave disubbidienza, fornisce loro protezione (nella forma di pelli per coprirsi). *E persino nel peccato stesso: in quanto felix culpa!* Tracce che si manifestano poi lungo l'intero Antico Testamento e la storia “dialettica” del popolo ebraico. Cfr. cap. I, Postilla finale e cap. IV, § 1 nota 12.

¹¹ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 203.

¹² E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 22.

E se si dice che no, nelle forme di coscienza elementare la “verità” non è affatto “del tutto assente”, giacché anzi, sia pur *in potenza*, vi risiede, si dovrà aggiungere che, proprio perciò, vi è del tutto assente *in atto*, laddove l’antropologia inaudita implicata dal destino cioè dalla struttura originaria della verità dell’essere (necessario fondamento della totalità dell’ente, contraddizione inclusa – stante che se l’ente contraddittorio è un nulla, la *contraddizione* – il contraddirsi, l’errare – è ben qualcosa, dunque non sottratto al destino) richiede l’apparire attuale dell’essenza della verità al fondo di ogni “uomo” (cfr. cap. II, § 6, nota 69). Se *attualmente* il destino non apparisse, anzitutto come “legge” dell’apparire dell’esser sé e non altro da sé, nulla potrebbe apparire: il suo *non* apparire apparentemente “in alcun modo” – il suo costituirsi come “inconscio” – essendo in relazione al sopraggiungere *in esso* dell’isolamento e dell’alienazione, dunque del linguaggio della terra isolata, che non ha per il destino parola alcuna. Esso che dunque appare *oltre il linguaggio* – oltre la correlativa coscienza –, che parla delle cose della “terra sicura”.

L’apparire del destino è un tratto del destino. Ed è insieme l’*essenza* dell’uomo. Essa non è pertanto ciò che all’interno della terra isolata viene chiamato “uomo”, il mortale. L’uomo, nella sua essenza (cioè il cerchio del destino), è l’eterno manifestarsi del Tutto – della Gioia (cfr. *La Gloria*, cap. XII e *Oltrepassare*, capp. IX-X). Ogni uomo è questo manifestarsi, una delle vere luci infinite.

Ma nell’essenza dell’uomo il Tutto si manifesta come l’Infinito che non manifesta ogni suo tratto. È *in se stesso* che il Tutto si manifesta in ogni suo tratto. L’essenza dell’uomo è la manifestazione *finita* del Tutto. (Appunto per questo è *cerchio* del destino). È questa essenza stessa – il destino – a mostrarlo. Ogni cerchio finito del destino è peraltro un infinito ed è destinato a un cammino infinito: il cammino della Gloria, la storia della Gioia – giacché la “storia” procede all’infinito dopo il tramonto della terra isolata e della sua storia¹³.

Ebbene, il *cammino* in questione, anzitutto per la sua natura *non* produttiva, non va certo inteso come un doppione di quello hegeliano (e platonico); esso che non solo non toglie il carattere permanentemente *attuale* dell’apparire della struttura *formale* della verità, in cui consiste lo “sfondo” trascendentale di ogni cerchio, e nemmeno, esclusivamente, tale cammino appare (eterno: *non* si produce), in forma non successiva (in quanto già da sempre esistente come compiuto), all’interno dell’Apparire infinito del Tutto concreto (in cui appunto la successione, non cancellata come tale, appare in forma *non* successiva: appare cioè il via-via, ma non via-via); ma anche, *insieme*, innegabilmente, nei cerchi finiti, appare in forma di successione, e cioè via via, il suo stesso apparire processuale eterno, da sempre compiuto. Già da sempre nel proprio inconscio estremo (ossia nell’Ap-

¹³ *Ibid.*, pp. 140-1.

parire infinito e anzi *in quanto* Apparire infinito) ogni Io del destino è *questo cammino compiuto*: è la Gioia del Tutto¹⁴.

In ogni caso, «non si giunge alla conoscenza del destino al termine di una fenomenologia della storia [dunque uscendo infine dalla “caverna” dell’ignoranza e del dolore], ma è solo in quanto il cerchio del destino è già da sempre eternamente aperto che sul suo fondamento è possibile l’esistenza della storia»¹⁵: sia come storia della non verità e dell’alienazione, sia, definitivamente tramontata e oltrepassata quella, della Gloria o storia della Gioia¹⁶. «Ogni tempo della storia del mortale è il “prima” che anche senza saperlo è in attesa del “poi” e di quell’ultimo “poi” che è il tramonto di tale storia [anche perciò ogni tempo è contraddizione]»: «in ogni essente è dunque presente la traccia della terra che salva, e della Gloria del suo infinito sopraggiungere, e della Gioia del tutto»¹⁷.

Né il destino della necessità lascia campo a “prescrizioni etiche” (esortazioni, moniti): «La stessa *accettazione* del destino (*adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua*) presuppone che la volontà dia al destino il proprio avallo e beneplacito. L’esistenza dell’uomo è l’apparire del destino, ed è impossibile che essa accetti libera-

¹⁴ Ove la “compiutezza” in parola è il *perfectum* o il Concreto assolutamente tale, inclusivo dell’eterno *compiersi* in successione, che ne è, in forma eternamente incominciante e cessante, parte: l’astratto. (Così, in contesto nichilistico cristiano, *Deus omnia simul cogitat*: «Tutti i momenti del tempo sono presenti a Dio nella loro attualità»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., § 600). Sì che il *compientesi* (eterno come tale: come *incominciante* e come *cessante*) non diventa altro come *compiuto* (diventando nulla in quanto tale), ma questo (l’eternamente compiuto: il Concreto) include quello (l’eterno compiersi: l’astratto) in ogni suo eterno momento. O il tutto (di un certo divenire e, infine, della totalità del divenire: *isolato e poi glorioso*) include le proprie parti *come incomincianti e cessanti*: esse che, *sincronicamente* manifeste come tali nell’Apparire infinito, costituiscono *la più profonda sintesi inconscia* (lo strato ultimo, per così dire) rispetto al loro *finito* manifestarsi diacronico. Che dunque, come Apparire infinito, appare sì, in sé stesso, *come* successione, ma non *in* successione (cfr. F. Farotti, *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit., cap. V, § 7). O il non sopraggiungente Apparire infinito *non cancella*, ma include in sé, l’eterno sopraggiungere via via del proprio eterno contenuto. Severino esemplifica il formidabile tema su di sé: «Io, come apparire del destino, ero già da sempre dispiegato quando io, come esser uomo, sono sopraggiunto» (*Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011, p. 159).

¹⁵ E, Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 140.

¹⁶ Si rilevi: «La storia del diventar altro, che è storia del mortale [...] è tale da non dover esibire il fondamento del proprio aver dominato e del dominare oggi più che mai, nella tecnica, come tecnica? Questa fede nel diventar altro è l’unica possibilità o ha essa da esibire, a sua volta, il fondamento del proprio costituirsi – essa che ormai porta sulle spalle la storia del mondo? Questa fede nel diventar altro come esibisce il proprio fondamento? Qual è il motivo per cui non si può dire no a questa fede? Studiando anche accuratamente il pensiero filosofico e scientifico, non ci si imbatte mai nell’esibizione di questo fondamento. Perché? Perché la storia dell’Occidente [della non verità], essendo fede nel diventar altro [come di tutti i suoi contenuti, non più che *interpretazioni*], è insieme fede nell’evidenza originaria e incontrovertibile del diventar altro considerato come l’evidenza suprema. [Ogni minimo movimento] è una esemplificazione del fatto che non c’è una immobilità nella manifestazione del mondo. E se non c’è un’immobilità, è evidente – per noi come abitatori della storia del mortale – che c’è un diventar altro da parte di ogni stato del mondo. Un continuo diventare altro. [...] Non c’è fondamento perché il mortale è convinto di avere a che fare con l’evidenza originaria» (E. Severino, *Lezioni milanesi (2016-2017)*, IV, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 91-2).

¹⁷ E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., rispettivamente pp. 80 e 182.

mente di essere ciò che essa è necessariamente. Essa dice: “*advenit*” *regnum tuum*, “*fit*” *voluntas tua*; ma rivolgendosi al destino si rivolge a sé stessa»¹⁸.

3. CAPITALISMO E TECNICA: LE DUE FILOSOFIE DELL'ATTUALE CAVERNA

Nel nostro tempo, la tecno-scienza capitalisticamente gestita e orientata costituisce il tratto dominante dell'Occidente e, ormai, tendenzialmente, dell'intera Terra. Non si tratta di una totalizzazione *ipotetica* – quasi che le spinte attuali opposte, presenti nel mondo (teocratiche, democratiche, comuniste, umaniste...), o eventuali ritorni di fiamma dei valori del passato possano avere nel caso la meglio (=non potendosi cioè necessariamente escludere che l'abbiano) –; bensì inevitabile, *destinata*. E cioè sul fondamento della “morte di Dio”: necessariamente inferita (nella prassi, dunque inconsapevolmente, prima ancora che nella teoria) sull’“evidenza suprema” costituita dal diventar altro e da altro (nulla e da nulla), universalmente cogente – anche là dove, contraddittoriamente, se ne vogliono evitare i necessari esiti impliciti (ove “necessità” e “contraddizione” hanno qui il senso che compete loro nell'isolamento dal destino).

Naturalmente si tratta di non confondere tecno-scienza e capitalismo (come E. Severino spesso ribadisce nei suoi testi)¹⁹. I loro scopi sono infatti *diversi* – rispettivamente: incremento indefinito della potenza (=della volontà di far diventar altro) e incremento indefinito del profitto privato –, delineando perciò progetti globali, cioè mondi, reciprocamente incompatibili, dunque *contraddittori* (il mondo di cui la tecnica fosse la regina e lo scopo, conseguentemente senz'altro *prioritario* rispetto a ogni altro, come tale subordinato, sarebbe un mondo orientato alla cura della potenza con cui trasformare la terra; ben diverso dal mondo in cui lo scopo, regnando il capitalismo, fosse il perseguimento del profitto privato).

Una “diversità” che si rivela dunque *contraddittorietà*. Come non si può obbedire a due padroni – Gesù lo sapeva: «Nessuno può servire a due padroni [...]: non potete servire a Dio e a mammona» (Mt 6, 24) –, così non si possono perseguire contemporaneamente due scopi diversi: se può sembrare il contrario (voglio provare la macchina nuova e voglio andare in campagna: faccio insieme entrambe le cose), è solo perché la contraddizione è solo temporaneamente nascosta; prima o poi non tarderà a farsi avvertire e dunque a rendere uno dei due “mezzo” dell'altro (subordinandovisi).

Vale la pena, più in generale, di soffermarsi un momento su questo importante argomento, per il quale apriamo qui una breve parentesi, visto che

¹⁸ *Ibid.*, pp. 79-80.

¹⁹ Citando alcuni testi Rizzoli: *Il declino del capitalismo* (1993); *Il destino della tecnica* (1998); *La buona fede* (1999), cap. 3; *Dall'Islam a Prometeo* (2003); *Capitalismo senza futuro* (2012); *La potenza dell'errare* (2013), Sezione prima, III; *Il tramonto della politica* (2017), Parte prima.

le scienze sociali – ma il discorso va allargato a tutte le altre forme culturali, arte, religione, filosofia comprese – sono generalmente convinte che sia possibile, quando gli scopi non siano in contraddizione fra loro [= non in contraddizione *immediata*: voglio andare, insieme, a sud e a nord], proporsi contemporaneamente scopi *diversi*, molteplici, complementari [=alla pari] [...] Anche se a prima vista la cosa può sembrare del tutto inaccettabile, si tratta di capire che la diversità degli scopi e il loro carattere complementare, in un'azione o un insieme unitario di azioni, equivale alla loro contraddizione²⁰.

Il che significa che *in un'unica volontà*, due scopi diversi – espressioni di *due* volontà diverse – «possono cioè convivere *gerarchicamente*, ossia in un ordine dove uno dei due è *subordinato* all'altro – dove uno dei due è lo scopo *primario* e l'altro è quello *secondario*, subordinato»²¹. Scopi diversi assunti “alla pari” sono scopi contraddittori. Perseguendo l'uno (diverso dall'altro), la volontà è *primariamente* determinata da questo, perciò non può esser determinata, *insieme*, anche dall'altro, se non in forma subordinata. Altrimenti sarebbe primariamente determinata, *sub eodem*, dall'uno e dall'altro e dunque l'uno la determinerebbe, ma, insieme, anche *non* la determinerebbe primariamente.

Poniamo che *x* e *y* siano i *diversi* scopi assunti “alla pari” dalla volontà (*V*). Ebbene *V* sarebbe determinata contemporaneamente come *V_x* e come *V_y*, dunque come *V_x* e, insieme, *non* come *V_x* (o *V_x = V_y*: identità dei diversi). *V*, che si rivolge primariamente a *x*, è la stessa *V* che si rivolge primariamente a *Y* e che dunque non si rivolge primariamente a *x*. *Proporsi contemporaneamente scopi diversi significa contraddirsi*.

Analogamente (ma in diverso conteso): *x* può essere l'attributo essenziale *prioritario* della sostanza *S*, solo se *non* lo è anche *y*. Giacché se questo invece lo è, allora: 1) o la loro differenza è apparente e sono in realtà un *unico* attributo; 2) oppure sono proprio diversi (sono due), ma allora, in quanto *prioritariamente* essenziali entrambi, essi determinano *due* sostanze *diverse* (“prioritariamente”, s'è detto: giacché “bianco” e “dolce”, poniamo, sono attributi che determinano sì essenzialmente lo zucchero, ma nessuno dei due “prioritariamente”).

A fronte della critica di Gentile a Spinoza, per cui «se c'è materia, tutto è materia; se c'è spirito, tutto è spirito; non è vero, cioè, che materia e spirito sono le due facce di una stessa medaglia»²², può sembrare, alla luce di quanto detto, che, almeno in prima battuta, Spinoza potrebbe replicare che, *mutatis mutandis*, come “bianco” e “dolce” per lo zucchero, materia e spirito sono attributi *diversi* della Sostanza, nessuno dei due inteso dunque come prioritario rispetto all'altro, dunque non costituenti contraddizione. Il che sarebbe vero, se così fosse. Ma così non è, perché i due attributi non sono semplicemente “diversi” (come “bianco” e “dolce” – rispetto allo zucchero), ma contraddittori. Come esser bianco e non bianco contemporaneamente. Infatti, per lo stesso Spinoza, dire materia e spirito è dire estensione e inesten-

²⁰ E. Severino, *Il declino del capitalismo*, cit., p. 273.

²¹ *Ivi*.

²² *Sommario di pedagogia...* I, cit. p. 92.

sione. Ma allora la Sostanza, in quanto soggetto per sé preso *neutro e indifferente* (per evitare che, essendo *di suo* spirito non possa essere anche materia e viceversa), non è *per sé* né spirito né materia: *il che significa che non è né estesa né inestesa*. Ma *tertium non datur*: i due concetti non hanno termine medio, sono contraddittori. Sarebbe allora come dire che x non è né A né non-A. Anche in questo senso (indipendentemente cioè dalla logica *attualistica*), la critica di Gentile colpisce nel segno. (Cfr. Cap. I, § 7, nota 126). (Anche se nessuno dei due è “prioritario” rispetto all’altro, ognuno dei due, in quanto tale, è tuttavia contraddittorio rispetto all’altro: come dire che lo zucchero è e non è bianco, è e non è dolce: la Sostanza, che per sé presa non è né spirito né materia, si trova *di suo* a essere né estesa né inestesa: non estesa e perciò inestesa, non inestesa e perciò estesa: estesa e insieme inestesa).

Chiusa la parentesi.

Dunque: due scopi diversi, due azioni diverse: due soggetti diversi e anzi, come s’è visto, *contraddittori*, dunque fra loro incompatibili. Analogamente tecnica e capitalismo –, nel mondo attuale così intrecciati fra loro da dare l’impressione (errata) di essere l’*identico*, come non raramente presuppongono le inani, patetiche critiche “etico-umanistiche” alla civiltà odierna – ove il consumismo capitalistico e la produzione tecnologica tendono all’indistinzione. Si pensi, ad alto livello certamente, alla scuola di Francoforte.

Si tratta ulteriormente di non perdere di vista (in genere accade l’opposto) che capitalismo e tecno-scienza *sono due forme di filosofia*: pleonastico l’aggettivo “grandiose”, giacché una forma di filosofia *non* “grandiosa” non è filosofia. E, daccapo, due forme incompatibili fra loro – non già “alla pari” però, essendo esse, come diremo, l’una (la tecnica), la coerenza e il rigore, dell’altra (il capitalismo): la *stessa* filosofia – ma così potremmo (anzi: dovremmo) dire anche della filosofia di Platone! – in due fasi di congruenza minore e maggiore rispetto al “fondamento” condiviso: il diventar nulla e da nulla.

Ridicolo pensare di individuare il capitalismo “economicisticamente” e cioè come un mero meccanismo di mercato: si tratta invece di una vera e propria *weltanschauung*, di una complessiva ed *esigenzialmente* globale visione del mondo, come in fondo meglio di tutti ha mostrato il suo più grande critico, Marx. L’idea di “verità”, a partire dai Greci, ha a che fare, essenzialmente, con il Tutto (se qualcosa ne debordasse sarebbe in grado di smentirla, dunque la “verità” – l’innegabile – non sarebbe “verità”), ma il capitalismo si concepisce come sede di “verità”, dunque non può non pensarsi come totalizzante. Per conseguenza, improntando *tutto* di sé: cose, natura, uomini. L’essente è visto *sub specie utilitatis*, capace cioè (o non capace, nel qualcosa inclina al niente) di produrre profitto. Pensare di porre limiti *etici* al capitalismo, la cui mentalità nasce in relazione sempre meno implicita con la “morte di Dio”, dunque della “verità” e, per conseguenza della morale tradizionale,²³

²³ In passato (antichità, alto medioevo), si produceva/consumava (mezzo) avendo come scopo la “vita buona” (quello che Aristotele chiama *economia*, ovvero “amministrazione della casa”); successivamente, in età moderna, si incomincia a vivere (mezzo) avendo come scopo il consumare/produrre (quello che Aristotele – anticipando Marx e il concetto di “alienazione”, ove lo scopo diventa mezzo –,

significa, daccapo, non comprenderne l'essenza, cui è immanente un'etica: l'etica non estrinsecamente sovrapposta *al* capitalismo (che lo vorrebbe eliminare come tale: così l'etica cristiana e socialista), ma *del* capitalismo, in quanto sforzo "eroico" di oltrepassamento di tutti gli ostacoli che si interpongono, al fine di celebrare unicamente il suo scopo primario: il profitto privato. Lo Stato, dunque, gli è d'impedimento, salvo tuttavia nei momenti critici – di cui incessantemente il capitalismo vive: *incedit per ignes* –, nei quali gli serve per rialzare la testa e ripartire, lasciandosi tendenzialmente alle spalle. Esso che, prima ancora di produrre "merci", produce il loro stesso potenziale consumo, entrando nella testa dei futuri consumatori, manipolandola con una tale raffinatezza da far sembrare a masse intere d'umanità ghirlande di fiori le loro catene di ferro, come diceva Rousseau²⁴ (e prima di lui, a suo modo, Spinoza; e dopo di loro Adorno e Horkheimer). Dunque volute come tali, ambite, ricercate, assunte come modello e paradigma della vita. Un autentico capolavoro, di cui neppure il diavolo sarebbe capace! In fondo chi penserebbe mai di abbattere le mura della propria prigione, se nemmeno sa di esserci rinchiuso? Se è cioè stato magicamente convinto ad assumere la propria miseria d'uomo (non necessariamente povero, anche ricco e magari ricchissimo) come la vetta della storia?

Capitalismo è atomismo individualistico (*homo homini lupus*), separazione, logica di mercato, dunque egoismo proprietario, cinismo (ciò che è mio è solo mio, non anche tuo – come invece al contrario ha sognato la morale tradizionale –: i miei soldi e privilegi solo miei, il tuo disagio e i tuoi dolori solo tuoi).

È stato detto, richiamando A. Smith, che nessuna "mano invisibile" l'ha mai guidato. Su ciò dissentiamo radicalmente: anche questo è un modo per non capire il capitalismo, isolandolo, anti-hegelianamente, dalla storia del pensiero, che è Uno, nel suo irresistibile svolgersi sul piano inclinato della storia del mondo (questa la "mano invisibile"), che conduce all'immanentismo più disincantato e brutale. Dunque a una condizione di permanente *guerra*: fra individui o Stati (cioè macro-individui). Guerra di parole, di concetti, di mercati, di ritorsioni finanziarie, di menzogne, ricatti, blandizie e false strette di mano, ma anche di armi, di distruzione e di morte. Il capitalismo promette di rimuovere il deserto della povertà, creando così il deserto di "umanità". (Ci siamo cascati anche noi? La saccente affermazione – "il capitalismo è disumano" – presuppone infatti la verità della vecchia morale, in cui l'"uomo" sarebbe davvero celebrato; ma se la sua essenza è autenticamente espressa dalla filosofia capitalistica, allora è proprio in questo "deserto" – così vissuto dai "deboli", cioè da chi, nella lotta di sopravvivenza, è rimasto indietro e non ha capito in che consiste davvero l'"esistenza" – che l'"uomo" realizza appieno sé stesso e ne è "felice". Autenticamente fuori dalla retorica e fuori dalle ideologie – come nel modo più ottuso e superficiale ci si proclama in sede politico-televisiva – non si dovrebbe comprendere che, *date certe premesse*, niente è più "umano" della guerra? Cfr. § 4).

chiama *crematistica*, ovvero "arte di guadagnare").

²⁴ Cfr. *Discorso sulle scienze e le arti*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 19.

Analogamente, del tutto inadeguata l'interpretazione "scientistica" della tecno-scienza. Anch'essa è una visione complessiva e globalizzante dell'ente in quanto ente; anch'essa, se è coerente con le proprie radici e dunque non tradisce la propria essenza, si presenta come verità incontrovertibile del tutto. Si dirà: ma come, non ha da tempo abbandonato la pretesa di enunciare verità definitive? Certamente! Ma questa è solo la veste ufficiale (e assai ingenua). Chiediamo: forse che questa rinuncia si concepisce a sua volta come ipotetica? No di certo. Anzi come definitiva e incontrovertibile. Su che base se non quella consistente nella "constatazione" del diventar nulla e da nulla, da cui la metafisica che *in rebus* le appartiene deduce l'inesistenza di ogni eterno che non sia l'eterno divenire (pura sciocchezza separare filosofia – di cui la metafisica è il cuore – e scienza). Dunque l'inesistenza di ciò che in linea di principio si opponga, invalicabile, alla volontà di potenza ("Dio" non è forse il limite di tutti i limiti?). Di qui la visione, anche in questo caso "eroica" della tecnica (della tecnica guidata dalla scienza in sintesi con la filosofia di Zarathustra: non altro da sé, ma lei stessa, nella concretezza propria) in chiave, verrebbe da dire, "fichtiana" e cioè come inesausto *streben* (*conatus*, sforzo) volto a oltrepassare ogni ostacolo "naturale" che *di fatto* (non più di diritto) la trattenga, frenandone lo slancio. (Così l'Apparato teologico-filosofico lascia *naturalmente* il testimone all'Apparato filosofico-tecnocratico). Eroica e *disperata* se e nella misura cui sarà consapevole (in Leopardi lo è già!) che l'impossibilità di ogni eterno è sì la propria liberazione, *ma insieme la propria condanna* a non poter mai costruire qualcosa di *vero* e perciò di immutabile: la felicità del paradiso della Tecnica sarà a sua volta ipotetica, sì che avendo ottenuto moltissimo (cioè un volume di rimozione del dolore mai immaginato nel corso dei secoli "ideologici"), ma non mai tutto (=la morte, cioè il diventar nulla del tutto, non potendo che esser differita, spostata), l'angoscia di perdere questa condizione sarà acutissima (quanto più si è "felici", tanto più si ha paura di dire addio alla condizione raggiunta): il supposto Paradiso si rivelerà un inferno. Né si dica, dopo aver provato a sostenerlo del capitalismo, che la tecnica – così radicalmente intesa – "disumanizza" l'uomo. Giacché "uomo", in ogni tempo e luogo, è stato sempre inteso come forza cosciente capace di organizzare mezzi per realizzare scopi, che è dire in termini essenzialmente *tecnici*! Sì che la tecnica lungi dall'annichilire l'*humanitas* dell'*homo*, dopo secoli di soffocante "ideologia" (in cui il "fare" è immeschinito dal Già Fatto), ne è la celebrazione più coerente²⁵.

Come si vede, il doppio discorso corre parallelamente sì, *ma fino a un certo punto*. Fino al punto cioè in cui il vessillo del capitalismo, pur nel suo agile disincanto (rispetto al comunismo, ad esempio: che perciò tramonta), mostra dei tratti ancora

²⁵ Si rilevi tra l'altro – è il fenomeno decisivo degli ultimi due secoli – che il tramonto della concezione tradizionale della "Verità" fa cadere il fondamento della distinzione tra scienza e tecnica. Ormai da tempo, infatti, «la scienza concepisce se stessa come sapere ipotetico-deduttivo, dove una teoria prevale su quelle antagoniste perché, in ultima istanza, possiede [non la "verità", ma] una maggiore capacità di trasformare il mondo secondo gli scopi dell'uomo, ossia perché è una tecnica [una potenza] vincente rispetto a quelle antagoniste [cioè maggioritariamente creduta tale]. A maggior ragione tramonta la distinzione tra tecnica e tecnologia» (E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p. 112).

“ideologici” rispetto alla tecnica; e cioè delle convinzioni di “eterna verità” – anzi tutto il concetto immutabile di “profitto”, cui si relazione l’antropologia correlativa e la riduzione a merce delle cose: soprattutto la necessità di non eliminare la *scarsità* dei beni, altrimenti invendibili (né rendendo la povertà eccessiva, non ci sarebbero acquirenti) – *che contraddicono il divenire del mondo* (“verità” basica previa). Di qui la necessità del suo “declino” (già in atto da tempo, anche se esso crede di godere di buona salute), preso nella morsa di un insuperabile *dilemma*: o seguita a produrre indiscriminatamente, mettendo a rischio l’ambiente e il Pianeta stesso, dunque la propria medesima esistenza (morte violenta); oppure, per salvarsi e sopravvivere, si affida sempre più massicciamente alla tecnica e alle risorse alternative che questa è in grado di offrirgli via via, ma allora assumendola pian piano come il proprio (nuovo) scopo – e in tal guisa, daccapo, tramontando (eutanasia). Comunque sia, il capitalismo, trionfante sul comunismo, sta marciando verso il proprio suicidio – fra le braccia della Tecnocrazia (che nulla però ha a che vedere, si diceva poc’anzi, con le banalità che in genere circolano, onde la sua tragica grandezza è ingenuamente fraintesa come cieco “macchinismo” che uccide la “nobiltà” dell’uomo”). Lo stesso che sta accadendo – o è già accaduto: vedi il comunismo sovietico – alle vecchie ideologie; cadenti, ma talune ancora in piedi, le quali, proprio per continuare a vivere non cedendo alla potenza di quelle rivali, finiscono per morire comunque, assumendo come scopo, al posto di quello originario, quello della tecnica: l’incremento della potenza.

Il capitalismo [in *ogni* sua forma] tramonta, perché è costretto, prendendo coscienza del proprio carattere autodistruttivo, a darsi un fine diverso dal profitto, cioè la salvaguardia della base naturale della produzione economica, e la salvaguardia della tecnica. Il nemico più implacabile e pericoloso del capitalismo è il capitalismo stesso: sia quando si lascia tentare dalle voci della morale, della religione, della cultura, che lo invitano a uscire dalla pura logica del profitto, sia quando tira diritto per la sua strada.

[Il dilemma da cui non può sfuggire:] o distrugge la Terra, e quindi distrugge se stesso; oppure si dà un fine diverso da quello per il quale esso è quello che è, e anche in questo caso distrugge se stesso [...]

Se cambia lo scopo, cambia anche l’essenza e la natura dell’agire, e l’agire orientato allo scopo iniziale non esiste più. Se quell’agire estremamente complesso che è il capitalismo non dovesse più avere come scopo il profitto privato e si orientasse verso uno scopo diverso [proprio per sopravvivere: la tutela dell’ambiente o il potenziamento della tecnica], il capitalismo non esisterebbe più [...]

Fra le cose che mirano ad assegnare al capitalismo uno scopo diverso da quello che gli è proprio, si deve dunque annoverare il capitalismo stesso [...]

Il capitalismo ha vita lunga (ma più breve di quanto si creda), perché ha la possibilità di ritardare l’esito distruttivo [che non ha nulla che vedere con il marxismo] della propria attività. Ma è inevitabile che per il capitalismo giunga un momento cruciale in cui divenga evidente che tale esito non può più essere ritardato e rinviato, e che la forma di produzione che salva la Terra [=mezzo] con l’intento di salvare se stessa [=scopo] sta giungendo al

punto di non ritorno, ossia è in procinto di avviare un processo irreversibile di distruzione della Terra e di se stessa²⁶.

Essenza, fondamento e sostrato antropologico nascosto di tutte le “ideologie” (=il *Lógos* che possiede l’Idea, la verità), identità trascendentale comune a tutte, *al di sopra* della quale si combattono le differenze di superficie, la Tecnica (la volontà di potenza) è destinata, per inesorabile coerenza nichilistica, a emergere irresistibilmente: non come un mostro che desertifica l’uomo, ma come la sua natura più autentica, per secoli contraddetta. A farsi largo, dunque, assumendo essa il controllo e la guida del divenire del mondo, al tempo stesso conducendo al tramonto ogni altro scopo (ideologico): comunista, nazionalista, religioso, democratico, fascista, capitalista, umanista...

Come in un imbuto, tutto l’apparato di Idee, costituenti la trama concettuale di 2500 anni di cultura e vita, finisce *di diritto* nell’Apparato della Tecnica: auto-distruzione dell’“ideologia”. Dio il primo tecnico, la Tecnica l’ultimo Dio. In fondo Platone, formidabile seminatore dell’Occidente, la cui “città ideale” si è rivelata tutt’altro che un’utopia, l’aveva intuito:

Già per il più antico pensiero metafisico l’essere è τέχνη. Nel *Sofista* (247 d-e) Platone definisce l’essere come δύναμις (potenza): ciò che è (τὸ ὄν) è ciò che ha la potenza di fare o di essere fatto: δύναμις εἶτ’ εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ’ εἰς τὸ παθεῖν. “Fare” (ποιεῖν) significa condurre all’essere (εἰς οὐσίαν) ciò che prima non è (ὑπερ ἂν μὴ πρότερον ὄν); “essere fatto” (ποιεῖσθαι) significa venire condotto all’essere (*ibid.*, 219b). Ma la potenza è l’essenza stessa della τέχνη²⁷.

Certamente anzitutto ammettendo – “dimostrando” – al di sopra della “naturale” τέχνη (=ἐπαμφοτερίζειν), in cui consiste di suo il “divenire” del mondo, dunque al di sopra della ἀνθρωπίνη τέχνη (tecnica umana), che cerca di guidare l’oscillazione delle cose fra l’essere e il nulla, la θεῖα τέχνη, la tecnica divina (anche se non ancora cristianamente intesa come capace di creare dal nulla la totalità del mondo, materia inclusa). Si tratta dell’essenziale incoerenza con cui la volontà di potenza greca nega sé stessa, proiettando sé fuori di sé nel divino; in tal guisa, dovendo ammettere il Tutto bell’e fatto, si suicida.

²⁶ E. Severino, *Il declino del capitalismo*, cit., pp. 56-7, 66, 73, 75, 78. Cfr. anche, ad es., dello stesso autore, *Il destino della tecnica*, cit., part. cap. VII e *Capitalismo senza futuro*, cit., part. cap. 8. Si aggiunga a quanto detto che «se per sopravvivere il capitalismo deve *perpetuare la scarsità delle merci* [entro una certa “medietà”: scarse, ma non eccessivamente] e si serve della tecnica – la quale ha peraltro come scopo fondamentale l’incremento indefinito della potenza, ossia della capacità di realizzare scopi –, va ora rilevato che l’incremento indefinito della potenza implica *l’eliminazione progressiva della scarsità*. La situazione è cioè quella di un padrone che si serve di un servo il cui scopo è l’eliminazione del padrone. Il capitalismo si serve di un servo (la tecnica) che lavora per lo spodestamento del padrone [...] [Ove] il servo può rovesciare il padrone solo se non crede più che egli sia portatore della “Verità” [...] E a portare alla luce la morte della “Verità” e di Dio non può essere la scienza o la tecnica [...], ma il sottosuolo filosofico del nostro tempo [Leopardi, Nietzsche, Gentile]» (E. Severino, *Il tramonto della politica*, cit., pp. 81-2).

²⁷ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 196.

La gran questione, in quanto destinazione inevitabile, è già inscritta nel retroscena del pensiero di Platone. Così E. Severino:

l'essere è τέχνη, perché è essenzialmente avvolto dall'orizzonte del fare e dell'essere fatto, ossia perché appartiene essenzialmente al processo del condurre e dell'essere condotto dal non essere all'essere [...] Se qualcosa non è τέχνηκόν – se cioè non produce o non è prodotto, o non rientra nel processo del produrre-essere prodotto –, allora non è, ossia è un niente. L' ἀνθρώπινη τέχνη si è oggi completamente sostituita alla θεϊα τέχνη, ma il senso dell'essere rimane ancor oggi identico a quello stabilito da Platone una volta per tutte nella storia dell'Occidente. Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico²⁸.

Da tempo ci siamo chiesti se la civiltà della tecnica, filosoficamente avvertita, – cioè sul fondamento filosofico: non di Cartesio per Galilei, né di Kant per Newton o di Spinoza per Einstein; se mai di Nietzsche (o Gentile) per Heisenberg – sia l'ultima stazione in cui il nichilismo consegue la propria “perfezione”: la “perfezione”, dice il destino, dello stravolgimento della verità dell'essere, in cui l'esser sé si riduce al puro diventar altro. Ove appunto nulla è sé, se non, eternamente, lo stesso non esser sé. *L'eterna caverna del (=rispetto al) destino*. Il suo “luogo” più oscuro e tremendo: il sentiero della Notte (ma eterno anch'esso, in cui, peraltro, non solo trapela la “pura terra” del destino, nella misura in cui è avvolta – essa, appunto – dalla rete isolante e stravolgente, ma anche le tracce del Tutto, dunque dell'infinito cammino della Gloria e della stessa Gioia totale; come a dire: una Notte in cui il chiarore del Giorno, sia pur inavvertito, non può mancare davvero).

Da tempo abbiamo provato a mostrare che è necessario rispondere di no (non può cioè esserlo la Tecnica *intesa come ultimo quasi rifugio*), “aggiungendo” un capitolo ulteriore alla storia del diventar altro (dell'ἐπαμφοτερίζειν). Ove questo non è più assunto – nel modo in cui, ancora e nonostante tutto, fa la tecnica tradizionalmente intesa – come *mezzo* di salvezza (scopo); dunque *non* come ciò di cui profittare per avere potenza su di esso: potenza *sul* divenire da parte di intenzioni – come quelle della vecchia metafisica – che di nuovo cercano l'*opposto*: il riparo, la stabilità (pur sapendo di non poterla trovare se non in forma puramente congetturale, dunque essenzialmente *franabile*), *ma* come ciò che va vieppiù intensificato, onde la potenza *sul* divenire “naturale” e artificiale *abbia come scopo il divenire stesso* (la potenza *del* divenire) e cioè la sua estrema (=di diritto illimitata) intensificazione progressiva. Ciò che abbiamo chiamato “concetto dionisiaco della vita”.

²⁸ *Ibid.*, pp. 196-7. Si consideri poi che i tre strati nominati – tecnica “naturale” (=il divenire delle cose), tecnica umana, tecnica divina – si risolvono infine, per intima coerenza, nell'*unica* dimensione costituita dall'Apparato tecno-scientifico, “idealistica” autocoscienza del divenire in totalità, in sostituzione dell'Apparato epistemico-teologico. Nella quale s'identifica, per la stessa coerenza di fondo, l'“esser uomo” (trascendentalmente inteso) – nella misura in cui rifiutasse tale identificazione, si tratterebbe di una delle forme dell'esser uomo della tradizione (cristiano, comunista, capitalista, democratico...), “resistente” come può resistere una foglia secca ancora attaccata al ramo.

È questo, secondo noi, il punto *più profondo* dell'eterna caverna del destino. Cfr. § 4.

NOTA: Sulla "caverna" di José Saramago

Geniale veggente (anche) del capitalismo più maturo, Pascal scrive: «Tutti gli uomini si odiano per natura l'uno l'altro. Si è cercato, meglio che si è potuto, di far servire la concupiscenza al bene comune. Ma è soltanto finzione, e una falsa immagine della carità: perché in fondo è sempre odio»²⁹.

Ove è chiaro che la "natura" (umana) in questione non è quella che esce dalle mani di Dio, ma quella *caduta* in Adamo (e in ogni uomo: "eravamo tutti in lui"), e che dunque l'odio non è né originario né assoluto (un segno dell'antica grandezza rimane), anche se certo l'ordine politico e civile, segnatamente con l'avvento del capitalismo che spezza ogni legame valoriale e separa l'uomo dall'uomo, formando ed educando in tal guisa, gli offre spazi di manovra *come se* le cose non potessero stare altrimenti (non avrai altra esistenza all'infuori di questa!). Sì che il "bene comune" è oggetto costante della retorica con cui la violenza quotidiana si ammantava di giustizia: appena alle sue spalle non c'è che odio.

«Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale. Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro egoismo, e parliamo dei loro vantaggi e mai dei nostri bisogni»: così Adam Smith, nella sua maggiore opera³⁰, mette realisticamente in chiaro la natura delle relazioni umane vigente la logica (la filosofia) capitalistica. La quale,

immergendo il tutto nell'acqua gelida del calcolo egoistico [...] non ha lasciato fra uomo e uomo altri vincoli [...] in fuori del nudo interesse e dello spietato pagamento in contanti [...] Ha risolto la dignità personale in un semplice valore di scambio; ed alle molte libertà [...] essa ha sostituito la sola ed unica libertà di commercio, di dura e spietata coscienza. Al posto, in una parola, dello sfruttamento velato di illusioni religiose e politiche, essa ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e brutale³¹.

Laddove Marx (e con lui Engels), seguendo Hegel, presuppone senz'altro (ma esplicitamente, rispetto a Hegel) l'*originarietà dell'unità* – anzitutto fra uomo e uomo. Sì che in lui non si dà *petitio principii*, come in Hegel (in cui è fatto risultare quel che si presuppone, non spiegando davvero *perché* la determinazione in quanto *isolata* si contraddice – se non appunto violando quell'unità che *avrebbe dovuto restare indivisa*). In tal modo pensando di escludere le «robinsonate» (cfr. *Introduzione* del '57 a *Per la critica dell'economia politica*), ma in realtà semplicemente

²⁹ *Pensieri*, cit., n. 257, p. 178, «Grandezza dell'uomo fin nella sua concupiscenza, per averne saputo trarre un ordine mirabile e per averne fatto un'immagine [falsa] della carità» (*ibid.*, n. 383, p. 218).

³⁰ *La ricchezza delle nazioni*, trad. it. a cura di A. e T. Baggiotti, Utet, Torino 1975, p. 92

³¹ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. A. Labriola, Mursia, Milano 1973, p. 25.

affermando di escluderle, senza fondazione alcuna. Che peraltro, diciamo, da materialista, gli sarebbe *impossibile*. Materialismo è infatti, inevitabilmente, sensismo e ai sensi non si dà “uomo” che non sia Tizio e Caio, cioè individui: atomi separati (la relazione o il legame non essendo nulla di *sensibile*). Esattamente quel che sostiene il capitalismo! Nella cui visione *empiristica* non c’è campo per alcun Io trascendentale o etico. Così, nelle cose, lo stesso Marx – salvo il *surplus* di non giustificato *conatus* cristiano-romantico, che *vuole* (preferisce, crede) “unità” là dove non sa (non può) vederne il fondamento³².

Nel suo profetico pensiero, Pascal distrugge così anche, implicitamente e anticipatamente, il concetto di “tolleranza” (cfr. § 1, *Nota*, finale), smascherandola come il velo di superficie che non riesce davvero a celare la sostanza *individualistica* di odio (separazione, violenza, guerra) su cui ipocritamente nasce.

(Daccapo, per seguire la nota 53: l’antropologia individualistica di Smith, allievo dell’empirista Hume, la quale trova il suo completamento nell’*anarchismo* capitalistico, nell’età moderna è *laicamente* messa in questione, a partire da Cartesio, il cui “io” è bensì, esplicitamente un io individuale, empirico – lo stesso “io” in cui consiste René Descartes –; ma già, implicitamente, mostra un volto più ampio: «Il buon senso [=la ragione=la facoltà del vero=l’Io comune] è la cosa del mondo meglio ripartita» esordisce nel suo celebre *Discorso sul metodo*³³; a seguire, J. J. Rousseau, con la sua «volontà generale» o «io comune», in quanto essenza razionale comune a ogni uomo – donde l’appello rivoluzionario all’*eguaglianza*, che è l’opposto della “tolleranza” borghese –, sulla cui base costruire una forma di associazione in cui ciascuno, «unendosi a *tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso*»³⁴, giacché per l’uomo, obbedire alla volontà *generale* significa, in ultimo, obbedire a non altri che a sé. Essere liberi significa obbedire alla ragione cioè a sé medesimi.

³² D’altra parte l’empirismo può liberarsi della propria astrattezza e, per così dire, salire sulle proprie stesse spalle, conseguendo quella visione metafisica o speculativa che si porta in seno (ma che non osa esplicitare illudendosi di poterne fare a meno): mostrando infatti l’uscire e il tornare nel nulla degli essenti (avendo cioè questa fede, assunta tuttavia come “evidenza suprema”), l’*esperienza* può ben inferire che l’Intero non è che divenire, sì che gli enti, senza eccezione, sono tutti, fra loro, separati: che legame *di diritto* può mai esserci infatti fra ciò che esiste e ciò che è ormai o ancora nulla? Ebbene, cieco sui propri stessi fondamenti (nichilistici), il capitalismo assume legittimamente i legami *di fatto* (fra uomini e cose) – ad eccezione del legame “individuo/profitto” e tutto ciò che ne è necessariamente implicato: il mercato, l’utilitarismo, l’immoralismo... – come nulla di intoccabile o sacro, organizzando la società di conseguenza. Hegel direbbe: secondando l’intelletto astratto. (Se il capitalismo non vede la potenza metafisica che pure implica, a sua volta Marx non vede che per criticare non contraddittoriamente il capitalismo, quanto meno, dovrebbe convertirsi esplicitamente e senza residui all’hegelismo. Le cui tracce, peraltro, sono così ampie e poderose nei suoi scritti, da far dire a uno che se ne intendeva: «Carlo Marx, idealista nato»: G. Gentile, *La filosofia della prassi*, in G. Gentile, *Opere*, cit., p. 223. Certo che poi, aggiungiamo, per conseguire incontraddittoriamente quell’essenziale eticità cui Hegel si rivolge con la sua teoria dello Stato *borghese*, dopo aver corretto Marx con Hegel, *bisognerebbe pur correggere Hegel con Marx*: è ciò cui politicamente guardava Gentile con la sua idea di “fascismo” – tutt’altro dal fascismo immoralistico di Mussolini: Cfr. F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull’attualismo*, Pensa Multimedia 2001, Lecce – e a cui pensava il suo allievo U. Spirito, nel suo oscillare tra fascismo e comunismo).

³³ A cura di G. Bontadini, La Scuola, Brescia 1995, p. 31.

³⁴ *Il contratto sociale*, in *Opere*, cit., p. 284.

Come diceva F. Engels (a sua volta, evidentemente, “idealista nato”), *la libertà è la coscienza della necessità*: sempre in tal caso oltrepassando il materialismo, giacché la “necessità”, non essendo testimoniabile dai sensi, non è nulla di materiale. Di qui poi Kant, lettore di Rousseau, e a seguire Fichte, Schelling, Hegel, sino a Gentile e al liberalismo di B. Croce, in cui il piano economico è sovrastato da quello etico. Una direttrice formidabile essenzialmente anti-individualistica, dunque anticapitalistica – grandiosa perché presaga, ma nell’isolamento dal destino inevitabilmente *perdente*).

La *caverna* (platonica) è tale, ovviamente, cioè non altro che errore e dolore (quello che si crede esser la “vita”), rispetto a ciò che ne sta fuori: lo splendore della verità e la gioia che l’accompagna. Ma, nello sguardo del destino, già lo si è detto, anche il sole platonico, il Bene/Essere come Idea della totalità delle idee, *appartiene alla caverna*³⁵. Il Dio del diventar altro è il Dio dei morti – un Dio morto (positivo significato di nulla).

E tuttavia, come s’è più volte ribadito, le grandi forme di non-verità – quelle che ad esempio consideriamo in questo scritto, dunque anche il mito allegorico della “caverna” platonica –, non essendo *mera o pura alterità* (niente in fondo lo è), lasciano più o meno trapelare, quali alti presagi, Ciò che li circonda, del tutto libero dal diventar altro e dai suoi correlativi Signori salvatori. (Appunto a questo inaudito significato *alludono*, secondo noi, fra le altre, le potenti parole di Gesù: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va’ e annunzia il regno di Dio»: *Lc* 9, 60; «Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risuscitato»: *ibid.*, 24, 5-6).

In questo senso, il mito in parola non è sorpresa che sia attualissimo ancora oggi (molto più dei “quotidiani”, che, inseguendo le notizie del giorno, non ne vedono mai la profonda scaturigine e le remote radici), essendo destinato anzi ad esser sempre attuale, eternamente presentando – nella Notte dell’errare sì, ma non per

³⁵ Errata, ancorché in vari modi ribadita, l’interpretazione del pensiero di Platone, che risale a Plotino, secondo cui il Bene/Essere sia *al di là dell’essere* – ché, altrimenti, *sarebbe nulla*: se mai al di là *delle idee* di cui è l’Idea unificante, giacché ogni idea partecipa eternamente dell’*idea* suprema del Bene/Essere e perciò è un bene e un essere. «Appunto col neoplatonismo incomincia l’imponente errore linguistico per il quale sembra possibile affermare, “al di là della totalità dell’ente”, un non-niente (l’“Uno” plotiniano, il *Sein-Nichts* heideggeriano. [...] Ma in Platone è del tutto esplicito che il “bene” è idea, cioè “essere”, e anzi παντελώς ὄν, il compiutamente essente: “l’idea del bene è la cognizione suprema: *Civitas*, 505a) [...] Il celebre passo *Civitas*, 509b, dove il “bene” è posto “al di là dell’essenza”, sta certamente alla base dell’equivoco neoplatonico, ma è del tutto trasparente nel suo significato: *come* il sole non dà solamente la visibilità alle cose sensibili, ma anche la genesi, senza essere, esso, *questa* loro genesi [...] *così* il bene non solo rende conosciute le cose conoscibili, ma dà loro “l’esistenza e l’essenza, senza essere esso (il bene), l’essenza”, ossia *questa loro* essenza e *questa loro* esistenza, “perché esso per dignità e potenza si solleva al di là dell’essenza”, ossia al di là *della loro* essenza. L’espressione ἐπέκεινα τῆς οὐσίας non significa “al di là del mondo delle idee” (e quindi al di là dell’essere, giacché il mondo delle idee domina il mondo sensibile) – l’*idea* del bene non può stare al di là del mondo delle idee –, ma significa “al di là dell’essenza – οὐσία – *dei conoscibili*, ai quali l’idea del bene conferisce, oltre alla conoscibilità, l’esistenza e il loro essere un certo bene determinato», ossia “al di là della dimensione unitamente alla quale l’idea del bene costituisce, originariamente, la totalità del mondo delle idee, e quindi la totalità *simpliciter* dell’ente» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 29-30).

caso in forma indimenticabile – la Sfera che infinitamente lo oltrepassa circoscrivendolo. È il motivo di fondo per cui ancora all'alba del XXI secolo – trascorsi cioè 2500 dalla sua intuizione in una “mente” greca – si può scrivere un romanzo facendone addirittura il silenzioso, gigantesco protagonista.

Ci stiamo riferendo a *La caverna*, dello scrittore portoghese José Saramago, Premio Nobel per la Letteratura nel 1998³⁶.

Collocandosi dal punto di vista della grande tradizione *umanistica* occidentale (senza esplicitare ulteriormente tale posizione, dunque senza escluderne eventuali individuazioni, in particolare cristiane o marxiste), Saramago intende mettere a nudo il carattere di “caverna” platonica in cui tutti ci troviamo a vivere oggi: prigionieri inconsapevoli di una condizione in cui il “disumano” è vissuto senz'altro come “normale”, come la “vita” stessa: la “natura” delle cose. Dinanzi alle ombre della nostra esistenza – anzitutto di noi stessi (non ci conosciamo affatto: assumiamo come “verità” lo stravolgimento della nostra identità: S. Weil) – facciamo a gara per sopravvivere, tacitamente consenzienti a un cielo che, plumbeo, ci schiaccia e ci soffoca. Ma noi ci incontriamo (e soprattutto *scontriamo*: ogni incontro cela uno scontro, ogni vicinanza un urto, ogni intimità un'ostile estraneità) e balbettiamo concordi sempre la stessa falsa, stonata canzone: “tutto bene? Sì, tutto ok”.

«Strana immagine è la tua – disse – e strani sono quei prigionieri». «Somigliano a noi – risposi» (Platone, *Repubblica*, Libro VII). Il celebre passo, che funge da esergo al romanzo, sintetizza l'intento dell'Autore: in una caverna, illuminata da un gran fuoco, siedono, inconsapevolmente bloccati da catene, degli uomini, i quali, da che son nati, non hanno altra esperienza se non delle immagini di oggetti, mossi alle loro spalle, proiettate dal falò sul fondo della caverna. Sì che, per ciascuno di loro, per tutta la vita, non ci sarà altra realtà che il *sogno*. Il cui incantesimo maligno è ribadito, considerando che quegli stessi oggetti, più reali delle loro ombre, sono a loro volta irrealtà e sogno rispetto a ciò che sta fuori della caverna: la vera realtà, là dove ogni uomo, se si liberasse (o venisse liberato) dalla tirannia dell'errore, troverebbe se stesso, la propria identità – che da sempre sussiste in sé, al di sotto (“al di sopra”, in questo caso) del cammino sciagurato in cui si sgranano le sue cieche giornate, dalla prima all'ultima –: la propria salvezza e gioia.

Ma c'è “qualcuno” che, a proprio vantaggio, organizza, orchestra e dirige tale formidabile inganno? Nel romanzo *sembra* di sì: si tratta di quello che viene chiamato il *Centro*: una forza poderosa, neutra e impersonale, che domina sui destini delle persone e delle cose. Non una dimensione statica, tutt'altro: il Centro non dorme mai e cresce ad ogni istante, infaticabile e insaziabile; potente, ma anche sempre rivolto a una potenza maggiore. Gigantesco, è collocato nel cuore della città (indeterminata), ma in verità – la “verità” nella caverna – è la città che ne è circoscritta, signoreggiata e comandata: tanto più efficacemente, quanto più segretamente per i suoi stessi abitanti. Il Centro è, per sé, un formidabile Forza centrifuga (auto-dila-

³⁶ Lo citeremo nell'edizione Einaudi, Torino 2004, a cura di R. Desti. D'ora in poi indicato nel testo con la lettera C, cui segue il numero di pagina.

tantesi, auto-oltrepassantesi: in perenne intensificazione della frazione di potenza attualmente conseguita) e centripeta per tutto ciò che gli è temporaneamente altro, risucchiato via via, come da un invincibile gorgo. Nulla gli può resistere.

Il Centro è un'immensa struttura labirintica, in cui si mostra, inoppugnabilmente, che chiunque vi può trovare quel che cerca, dunque appagamento e felicità. Prima ancora di produrre "cose", esso è capace di entrare silenziosamente nell'anima delle persone (l'"industria culturale" di Adorno e Horkheimer). Esso produce bisogni, controllandone però i limiti, affinché non si avverta – se non come stranezza e follia – il bisogno di Altro, di un'altra vita, di un orizzonte ulteriore (chi lo cercasse sarebbe invitato ad andare da sé in manicomio – scriveva sarcastico Nietzsche circa la società borghese).

In esso vi si può trovare di "tutto"; ma, come detto, la condizione di perenne auto-oltrepassamento di sé fa sì che la lista – già peraltro immane: richiama le tassonomie borghesiane, con involontari effetti "comici", reattivi rispetto all'angoscia che suscita – resti permanentemente aperta. Certo, pensa Saramago: "tutto", tranne l'essenziale! Tranne l'"umano" (o, se si vuole, la verità: quella fuori della caverna). E dunque un "tutto" meramente ubriacante, volto a distrarre, a distogliere cioè dal pungolo più autentico che, se mai facesse capolino (ma il Centro è sempre attivo affinché non accada), sarebbe capace di smascherare questo "tutto" come *un nulla*. Questo "tutto": in sé stesso slegato, un cumulo immenso di frammenti isolati e incomunicanti, una catastrofe di cose, ambienti, reperti, fenomeni, monumenti, esperienze le più varie: materiali quanto spirituali, latitudini e longitudini, spazi antichi e moderni. Ad esempio vi si può trovare: un cavallo di Troia, un cielo d'estate con nuvole bianche, un fiordo, un rio delle amazzoni con indios, un Himalaya col suo Everest, una sedia elettrica, un angelo che suona la tromba... (cfr. C, p. 294). Richiama la "follia" dell'Ulisse di Joyce! Anche lì: la caduta verticale del Senso apre la via a una disorientante molteplicità infinita di prospettive che si accalcano l'una sull'altra, l'una non più vera di un'altra (una battuta da trivio non è meno importante o significativa di un sublime verso poetico – stante per altro l'assoluta insignificanza di entrambi): tutto coesiste in una sincronia anarchica terribile (anti-gerarchica, anti-storica), giacché, morto Dio, sciolta cioè «questa terra dalla catena del suo sole [...] dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli [esterni alla caverna naturalmente]»? Infatti ormai non esiste più «un alto e un basso» e per quelli che son colti da nostalgia è impossibile reprimere l'impressione di vagare «come attraverso un infinito nulla», come se si fosse fatta notte, «sempre più notte»³⁷. Tutto si è fatto leggero: ebbene quanto è pesante questa "leggerezza"! (Perché mai, se non perché la "verità" è insuperabile, sì che in ogni caso "qualcosa", più o meno giustificatamente, s'impone sempre come "vero" – dunque pesantissimo).

Non è un caso che questa temperie complessiva metta nell'angolo la celebrazione tradizionale e metafisica del "principio" (*Arché*, Dio), riconducendolo a una dimensione modestissima: «il principio non è mai stato il capo nitido e preciso di una

³⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit. af. 125.

linea, il principio è un processo lentissimo, tardivo, che richiede tempo e pazienza perché si capisca la direzione in cui vuol andare, che tasta il cammino come un cieco, il principio è solo il principio, ciò che ha fatto vale tanto quanto niente» (C, p. 62).

Ebbene, rispetto all'enfatico "principio" della tradizione onto-teo-logica è subentrato, sostituendolo, il Centro, cioè a dire *l'Apparato tecno-scientifico-capitalistico-industrial-finanziario*. Il vero Signore della caverna.

Sarà il caso di dichiarare [dice un capo dell'ufficio acquisti del Centro, tessendone le lodi] che il Centro scrive diritto su righe storte, se talvolta gli capita di dover togliere con una mano, subito dopo occorre a ricompensare con l'altra [ciò che un tempo si diceva di Dio]. Al giorno d'oggi è praticamente lo stesso [cioè, seguita il capo ufficio, il Centro essendo subentrato a Dio], non ho esagerato affatto affermando che il Centro, da perfetto distributore di beni materiali e spirituali qual è, ha finito per generare da se stesso e in se stesso, per pura necessità, qualcosa che, ancorché ciò possa scioccare certe ortodossie più sensibili, partecipa della natura del divino [...] E non si può neanche immaginare [seguita l'apologia] fino a qual punto, i detrattori del Centro, peraltro sempre meno numerosi e sempre meno combattivi, sono assolutamente ciechi per il lato spirituale della nostra attività, mentre la verità è che proprio grazie a essa la vita può acquistare un nuovo senso per milioni e milioni di persone che erano infelici, frustrate, abbandonate, e questo, che lo si voglia o no [...] non è stata opera della materia vile, bensì dello spirito sublime [del Centro] (C, pp. 277-8).

Sostituto del vecchio Dio, al nuovo Apparato trascendentale tecno-capitalistico corrisponde l'autocoscienza metafisica circa il senso ultimo delle cose: «Il segreto dei segreti non esiste [=la verità, come si è sempre creduto, non esiste], ma noi [i custodi del Centro: *il suo elemento umano*] lo conosciamo, non esiste, ma lo conosciamo, lo conosciamo, lo conosciamo» (C, p. 226), cioè sappiamo con verità che l'antica "verità" (della tradizione) non esiste. Il che significa: non c'è altra verità se non il divenire delle cose, il loro uscire e tornare nel nulla. Questo, il formidabile segreto custodito dal Centro, novello "grande Inquisitore" dostoevskiano. Alla «oscena» (C, p. 228) luce del quale, il nostalgico dei vecchi valori (e dell'illusione che si possano rinnovare, mentre sono morti e morti restano)³⁸ vede «scompare ciò che restava della realtà del mondo in cui aveva imparato e si era abituato a vivere, [si] che da oggi in poi tutto sarebbe stato poco più che apparenza, illusione, assenza di significato, interrogativi senza risposta» (*ivi*).

Così stando le cose, qualsiasi prigioniero che "miracolosamente" avesse mai la ventura di provare a fuggire dalla caverna, avvertendone in qualche modo l'orrore («Improvvisamente, come luce che si accende allo scoccare di una scintilla», la conoscenza della verità «nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»³⁹), qualsiasi prigioniero che, dunque, *volesse diventar essenzialmente altro da ciò che è*, sarebbe perciò stesso destinato, nello sguardo del destino, a spostarsi da un luogo della caverna, peraltro più coerente rispetto alle stesse convinzioni preliminari del fug-

³⁸ Donde la radicalità senza pari di Leopardi rispetto, ad esempio, a Hölderlin, per il quale gli dèi sono semplicemente "fuggiti" (dunque potrebbero tornare).

³⁹ Platone, *Lettere*, VII, 341d-c.

giasco stesso (*non* messe in discussione come tali!), *a uno meno coerente*, in cui la medesima *malattia*, non che esplosa è ancora, al “meglio”, meramente incubata. (Un protagonista *empirico* di questa tentata fuga c'è nel romanzo, il protagonista *ufficiale*: Cipriano Algor, semplice vasaio, che il Centro, rifiutandogli nuove ordinazioni – non se ne fa più profitto –, mette sul lastrico, inducendolo a decisioni “radicali”).

Si rilevi del resto che il Centro è a sua volta totalmente partecipe dello stesso errore e sogno delle sue vittime. Come a dire che il carnefice non ha più verità della vittima (né questa di quello). Due facce della medesima follia (nell'occhio del destino). Salvo che, data la (creduta) realtà del contenuto della “caverna”, declassabile a illusione ed errore solo se posta in relazione ad Altro – sì che innanzitutto e originariamente è “reale e innegabile” l'apparire di quei contenuti, che solamente dopo esser stati indebitamente trascesi possono qualificarsi come “caverna” –, segue con necessità che nient'Altro può esistere e però che il mondo non è una “caverna”, ma tutto quello che abbiamo: il vero essere, l'essere compiutamente tale, παντελῶς ὄν (*Repubblica*, 505a).

In guisa che se *all'interno* della “caverna” il Centro è il culmine dell'autocoscienza (nichilistica), nello sguardo del destino – in cui appare che, innanzitutto, la “caverna” (inclusiva dello stesso Sole che essa presuppone oltre di sé) consiste nella persuasione che le cose diventino altro da sé e dunque, diventatolo, *siano altro da sé* – esso è il culmine dell'autocoscienza *della follia*: il punto di maggior coerenza dell'errore (della violenza, del dolore). *Volerne* fuggire (ove “volere” è per sua natura ed essenza voler far diventar altro: se stessi o le cose) significa rimanerne radicalmente impigliati, condividendone l'essenziale. Dunque, se mai, *retrocedere*, dicevamo, a livelli meno estremi di coerenza, ma malati della stessa malattia e perciò destinati a conseguire prima o poi la stessa radicalità rifiutata.

Si tratta dell'inevitabile esito, oggi, di tutte le invettive o critiche di stampo variamente “umanistico” o “valoriale” rispetto alla civiltà tecno-capitalistica (sempre *più avanti* rispetto ad esse – restando in ogni caso da chiarire, come s'è fatto sopra, che se il matrimonio fra tecnica e capitalismo è uno spotalizio fra *divorziati*, dunque un *legame tra separati*, il matrimonio fra tecnica e filosofia della “morte di Dio” è invece il destino *speculativo* della civiltà della tecno-scienza, là dove essa guadagna tutta la sua concretezza *identitaria*).

Se non fosse, tuttavia, che *per noi* – così concludevamo il paragrafo precedente – non è ancora questo l'ultimo capitolo della storia del diventar altro (=della storia della follia).

4. IL CONCETTO DIONISACO DELLA VITA

Intendiamo cioè sostenere (da tanto tempo ormai)⁴⁰ che *non* è la cosiddetta (“umanisticamente”, tradizionalmente concepita) “civiltà della tecnica” il capolinea

⁴⁰ A partire dal saggio *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., pubblicato a Lecce nel 2000 (cap.

del nichilismo, ma quello che abbiamo chiamato *concetto dionisiaco della vita*, che certamente, e anzi massimamente, è “tecnicità” a sua volta (*téchne, ars, poiesis*: azione, volontà di potenza) – perciò è, insieme, *concetto dionisiaco della tecnica*. Concetto *dionisiaco* della “volontà di potenza” significa liberazione dal contraddittorio dualismo fra “uomo” e divenire (e dunque, all’interno del divenire, fra il divenire e, in quanto malinteso, sé stesso); che è dire fra Difesa e Minaccia. Non ci si difende dalla “verità” – che non può essere “minacciosa”! Se mai da *ciò che* la minaccia (ma a questo punto non più che inerzialmente). Coerenza impone che ci si immedesimi filosoficamente in essa con gioia – *est Dyonisus in nobis* –, incluso il piacere stesso di annientarsi (come sue individuazioni), restando eterni nell’Essenza. Così Nietzsche *divinizza la morte* (come, a suo modo, l’ha “divinizzata” il nazifascismo)⁴¹: «Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegantesi, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità – questo io ho chiamato dionisiaco [...] per essere noi stessi, al di là del terrore e della compassione, l’eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell’annientamento [...] io, l’ultimo discepolo del filosofo Dioniso»⁴².

Commenta Severino:

Ma quel “noi stessi”, di cui si dice che sono “l’eterno piacere del divenire”, non sono i mortali (non sono nemmeno i loro “tipi più elevati”, che vanno anch’essi nel niente). I mortali non sono “eterni”. Sono, quei “noi stessi”, la dimensione teologica [anche Dioniso è pur un “Dio”] che ricompare proprio come conseguenza inevitabile della “morte di Dio”. Sono

V, § 4).

⁴¹ Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., V, 3.

⁴² F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 129. «In quanto l’elemento dionisiaco è presente nella più antica saggezza dei Greci, esso è il germe della filosofia dionisiaca [il “germe germinante il tutto”, dice Gentile: cfr. *Filosofia dell’arte*, Sansoni, Firenze 1950, pp. 113 e 137]; «e Nietzsche può dire di essere “l’ultimo discepolo del filosofo Dioniso” (*Crepuscolo degli idoli*, 5)» (E. Severino, *L’anello del ritorno*, cit., p. 35): il più consequenziale dopo secoli di “parmenidismo”. (Nietzsche era infatti convinto di essere l’unico filosofo sfuggito alla grande ombra di Parmenide, cioè – Gentile sarebbe d’accordo – alla «loro [=dei filosofi] mancanza di senso storico», al «loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire», al «loro egitticismo. Essi credono di tributare un *onore* a una cosa, quando la destoricizzano, *sub specie aeterni* –, quando di essa fanno una mummia» (*Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 58). Anche Nietzsche però tributa onore all’eternità di Dioniso: alla contrapposizione eterno/non-eterno, nell’isolamento dal destino, non si sfugge. Ma come potranno stare insieme i contraddittori, entrambi veri e reali, formando l’Intero? (Anche l’essere e il nulla, nel destino, “stanno insieme” – l’essere non è il nulla –, ma da un lato il *positivo* significato di nulla è un momento dell’essere stesso, dall’altro il significato nulla, distinto (non separato) dalla positività del suo significare, è nulla e non sta da nessuna parte. Vero e reale è l’“essere” e cioè – contro Parmenide – la totalità infinita degli essenti; il nulla non è. E se si ribatte che per poter dire che “non è”, deve apparire ed essere, ebbene va ripetuto che l’apparire e l’essere riguardano non il nulla in quanto tale, che è nulla, ma in quanto positività significante, che è essere. Si ribadisca infatti che «o non si dà alcuna consapevolezza del nulla – e non sussiste nemmeno questa aporia –, o, se questa consapevolezza sussiste, il negativo è con ciò già in sintesi col positivo [concretamente *distinto*, come negativo, dalla positività del suo significare]» (E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 223). A questo punto assumere il “distinto” come separato da ciò a cui è originariamente unito nel concetto autocontraddittorio di “nulla”, significare semplicemente predisporre inconsapevolmente il terreno per *ripetere* la soluzione dell’aporia: tale “distinto” infatti è sì l’assolutamente nulla, ma non irrelato o separato – non ne stiamo forse parlando? – dal suo stesso positivo significare, che è essere.

cioè l'eternità del superuomo (che per una via del tutto diversa viene a trovarsi così vicino all'eterno Io trascendentale dell'idealismo). E – l'Occidente lo crede – l'eterno non teme l'annientamento, che è anzi la condizione della sua eternità, ma lo ama, ossia è l'eterno piacere del divenire e dell'annientamento⁴³.

In numerose occasioni, Severino ha mostrato di vedere nel “paradiso della tecnica” – in quanto *concreto* riparo (sia pur essenzialmente effimero, stante la logica ipotetica su cui si fonda)⁴⁴ dal dolore e dalla morte rispetto alle mere illusioni della metafisica – la vetta della Follia: il culmine del nichilismo⁴⁵. E cioè «l'ultimo Dio».⁴⁶ Inteso non ingenuamente come Punto d'arrivo *simpliciter*, ma come processo indefinito, lungo il quale, in conseguenza del tramonto degli immutabili, la volontà di potenza – l'agire guidato dalla scienza – assume coerentemente sé come *signore e scopo* (anziché lasciarsi intendere, secondo tradizione, come *servo e mezzo* della “verità”: greca, cristiana, idealista, comunista, capitalista, democratica...).

Vale a dire che se e poiché si parte dall'ontologia greca, si arriva necessariamente (per il nichilismo coerente e per il destino stesso – ma allora, in questo secondo caso, in forma autenticamente incontrovertibile, dunque autenticamente necessaria⁴⁷) alla civiltà della tecnica e al suo “Paradiso” (*in fieri*). Non di un “fatto” si tratta, ma di un “destino” (implicante la differenza testé rilevata). Il punto stesso in cui il Circolo metafisico si chiude con il trionfo della tecno-scienza.

Certo, prosegue Severino, attualmente ci troviamo ad essere testimoni di una situazione *intermedia* (tra la formale – dunque ancora astratta, benché innegabile⁴⁸

⁴³ *La morte e la terra*, cit., p. 226.

⁴⁴ Ma questo è il lato che in genere resta in ombra e di cui la “ricerca scientifica” a tutto campo non ama parlare, tanto meno divulgare – ancorché le punte epistemologiche più avvedute, per altro abbastanza rare, da tempo sanno (in forma incontrovertibile, sull’“evidenza” del diventar nulla – *ma questo in genere non lo sanno*) che ogni passo innanzi contro il dolore e la morte, conseguito *nel caso*, è *necessariamente casuale* – dunque per nulla affatto garantito: casualità della potenza scientifica. «La volontà di potenza è destinata alla potenza del caso (e alla casualità della potenza)» (E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 63). Gli “occhi” scientifici del Pianeta (ormai di diritto – e quasi interamente di fatto – unificato in tal segno) si dichiarano spalancati su tutto, ma innanzitutto chiusi – e perciò tendenzialmente ciechi – dinanzi al fondamento della loro stessa sagacia critica.

⁴⁵ Citando in forma sparsa: *Destino della necessità*, cit. cap. VII; *Gli abitanti del tempo*, cit., I, 1; *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, IV, cap. 17; *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica. Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 pp. 200-1; 281-3 e 346 sgg.; *La follia dell'angelo*, Rizzoli, Milano 1997, cap. VI; *Il destino della tecnica*, cit., p. 266 sgg.; *Nascere*, cit., p. 278; *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2009, cap. XXXII; *Oltrepassare*, cit., p. 595 sgg. e 638 sgg. etc. etc.

⁴⁶ *Il destino della tecnica*, cit., p. 238.

⁴⁷ Cfr. E. Severino, *Soria, Gioia*, cit., Parte prima, II (“Storia autentica e inautentica del mortale”).

⁴⁸ Daccapo: *inautenticamente* innegabile (nello sguardo del destino) in seno alla terra isolata (il cui fondamento è il diventar altro, radice della follia), *autenticamente* innegabile nello sguardo del destino. “Inautenticamente”, ribadiamo, perché è vero che “Dio” coerentemente muore per la contraddittoria entificazione del nulla che esso implica. Ma è anche vero che «il sottosuolo [filosofico del nostro tempo: Leopardi, Nietzsche e Gentile su tutti] scorge la Follia dell'identificazione del nulla e dell'ente, ma non può scorgere la Follia che esso *condivide* [corsivo ns.] con la tradizione da esso distrutta»: E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 32. Non rendendosi dunque conto che l’“inferenza” della “morte di Dio” conduce da un errore *a un altro*, benché più coerente del primo rispetto alle premesse comuni a entrambi. Giacché anche per la terra isolata la contraddizione può apparire solo come negata, salvo

– “morte di Dio” e il “paradiso” in terra che la tecno-scienza promette). Nella quale c’è lo scontro fra i popoli ricchi e privilegiati e i popoli poveri e alla fame. In questo frangente, il capitalismo mondiale, che punta i piedi rispetto al proprio inevitabile tramonto (seguendo la sorte di tutti gli assoluti diversi dal Divenire), impedisce che i bisogni fondamentali dell’uomo sul Pianeta vengano soddisfatti, come la Tecnica, di suo, già da tempo potrebbe.

Ma è inevitabile che anche il capitalismo, unitamente a ogni altro residuo “ideologico” (come tale in contraddizione con l’“evidenza” fenomenologica pur condivisa) tramonti⁴⁹ e che si faccia innanzi il tempo della “grande politica”⁵⁰ e, con esso, il “paradiso” della tecnica.

E tuttavia, così Severino conclude la propria “previsione” filosofica, proprio quando tale situazione “paradisiaca” potrà essere realizzata (ma anche sempre di nuovo da doversi realizzare, stante la *non-definitività* del calcolo con cui è stata raggiunta da un lato, e la finitezza – l’impotenza – di ogni grado di potenza raggiunto) e la Tecnica sarà in grado di produrre un carico di felicità mai prima sperimentata sulla terra (secondo la promessa vana di “spostare le montagne” da parte delle varie ideologie ormai vuote di verità), proprio allora, egli scrive (ribadendo il concetto in più luoghi), apparirà in piena luce ciò che già sin d’ora si mostra come il suo inevitabile esito.

Il “paradiso” della civiltà della tecnica è destinato ad apparire come angoscia estrema del mortale, perché il sapere scientifico, su cui esso è fondato, ha un carattere ipotetico, che non può liberare dall’angoscia del divenir altro, ossia dall’angoscia per liberarsi dalla quale il mortale ha evocato il mito, l’*epistème*, la tecnica guidata dalla scienza moderna [...]

La tecnica è tanto più potente quanto più ascolta la voce del pensiero filosofico del nostro tempo; ma appunto perché deve ascoltarla [...] ascolta che la propria volontà di vincere la

che la sua negazione esplicita è compiuta, implicitamente, dal punto di vista di un’altra contraddizione – più consequenziale. In altre parole: “inautenticamente” innegabile (in questo caso, la “morte di Dio”) è qualcosa di innegabile sì, ma all’interno e sul fondamento di premesse errate (contraddittorie). Ciò che il destino riconosce invece come *autenticamente* innegabile perché se nella terra isolata fosse autenticamente impossibile l’oltrepassamento della contraddizione (in quanto appare nel destino), in cui consiste la tradizione, allora nella terra isolata la tradizione (=la sintesi, impossibile per lo stesso nichilismo coerente, fra eterno divino e il diventar altro) «sarebbe la verità assolutamente definitiva e, insieme, l’errore» (*ibid.*, p. 34). Che è dire: l’essente contraddittorio esisterebbe! Ma è impossibile (nello sguardo del destino) che qualcosa sia e non sia se stesso, *ergo*. Questa, l’autentica necessità della “morte di Dio” e di ogni altra contraddizione all’interno della terra isolata: rilevata cioè sul fondamento incontrovertibile dell’impossibilità che qualcosa sia e non sia verità *sub eodem*, non sul fondamento alienato del diventar altro: ciò che, ripetiamo, “semplicemente” conduce da un errore a un altro, ancorché più coerente. Infatti il nichilismo, nella sua insuperabile cecità, prende senz’altro per autentico l’inautentico stesso, trovandosi a scambiare *simpliciter* la coerenza (dell’errare) con la verità.

⁴⁹ Altro tema affrontato da Severino in numerosi luoghi. Citiamo due testi pressoché interamente dedicati alla questione: *Il declino del capitalismo*, op. cit. e *Capitalismo senza futuro*, op. cit. In entrambi gli scritti, con il solito implacabile rigore, sono evidenziate le ragioni fondamentali che stanno alla base della previsione in parola (cfr. § 3).

⁵⁰ Si tratta di un’espressione tratta da Nietzsche (*Ecce homo*, cit., p. 136) più volte utilizzata da Severino, a significare «il dominio planetario da parte della scienza e della tecnica che hanno saputo ascoltare la filosofia [di Zarathustra]» (*Il tramonto della politica*, cit., p. 56).

morte e il dolore, per quanto grandiosi siano i risultati che essa riesce a ottenere, non può evitare l'impossibilità che l'essente – cioè piaceri, benessere, ricchezza, felicità, serenità, bellezza, verità, virtù, bene, potenza guidata dalla sapienza, nei quali tale essente consiste – incominci ad essere unito definitivamente all'essere, cioè incominci ad essere necessario ed eterno. Il *paradiso della tecnica* è il tempo in cui la potenza dell'essente è al culmine, perché nell'apparato filosofico-tecnologico la tecnica ha ascoltato la voce della filosofia, che le mostra l'impossibilità di ogni limite assoluto e inviolabile [...]

Il paradiso della tecnica è il culmine della potenza, ma è anche il tempo in cui la potenza vede la propria essenziale impotenza, giunge cioè a sapere nel modo più perentorio [...] che la potenza è radicale impotenza perché non può incominciare ad essere eterna e immortale e a rendere eterno e immortale lo smisurato carico di felicità che essa è riuscita a produrre. La potenza suprema è suprema impotenza perché è essenzialmente *destinata* [per lo stesso nichilismo, come fra un istante si dice] a perdere sé stessa e il proprio regno, il più grande di tutti, e la certezza della cui perdizione è la più profonda delle angosce. Questo, che il linguaggio sta qui e ora indicando, non è inaccessibile al pensiero filosofico del nostro tempo⁵¹.

Giungiamo allora al cuore della nostra tesi.

Noi sosteniamo infatti che questa condizione “paradisiaca” – che offre cioè all’uomo una felicità mai sperimentata, al tempo stesso costituendosi però senza alcuna garanzia futura e dunque entro l’angosciante coscienza che potrebbe annientarsi da un istante all’altro: un paradiso infernale allora – *non* consegue affatto l’acme del nichilismo in quanto assoluta liberazione di Dioniso. Con essa cioè *non* si chiude davvero il Circolo metafisico dell’alienazione dell’essere. Non già, si diceva, perché il trionfo di Dioniso non riguarda la tecnica, anzi; ma perché, nel caso citato, si tratta ancora – sia pur avvolta dal titanismo dell’impresa – di tecnica *umana*. In guisa che se «l’apparato scientifico-tecnologico è la sintesi di un elemento vivente e di un meccanismo [...] sino a che l’elemento vivente di quella sintesi è *umano* [e lo è *non solo* se è ancora segnato dalle vecchie ideologie, *ma anche* se, libero dalla specificità di quelle, *ne condivide lo scopo di fondo*: contenere Dioniso, legarlo, costringerlo, prevederlo, anticiparlo, asservirlo, dominarlo], tale sintesi non è ancora la potenza suprema della volontà»⁵². Il che significa che il nichilismo non si è ancora compiutamente dispiegato in tutta la sua essenza. (Si noti che Severino stesso ritiene «possibile che esistano epoche *intermedie* tra quella della dominazione della tecnica e quella dove domina tale linguaggio [=il linguaggio testimoniante *presso i popoli* la verità del destino]»⁵³. Ebbene queste pagine, dedicate al “concetto dionisiaco della vita e della tecnica”, intendono dare concretezza a tale possibilità).

⁵¹ *Oltrepassare*, cit., pp. 597 e 658-9. Evocata ed edificata sul fondamento del caso (che o è tutto o non è), la potenza non può che essere casuale. Significativamente Aristotele (*Etica Nicomachea*, Libro VI), richiama una sentenza (un autentico presagio) di Agatone, in cui la tecnica e ricondotta al caso: *la tecnica ama il caso, il caso ama la tecnica*.

⁵² E. Severino, *L’anello del ritorno*, cit., p. 406.

⁵³ E. Severino, *Storia, gioia*, cit., p. 65. Inteso tale linguaggio *diffuso fra i popoli* – dunque non più come quello stesso enunciato da “un filosofo” in un’aula universitaria o scritto su di un libro – come quell’evento epocale, in cui la contraddizione essenziale del nichilismo *coralmente* appare, precludendo al tramonto anche delle sue *opere* – con l’irruzione della terra che salva.

In tale situazione, infatti, ancora e nonostante il risvolto prometeico, *umana-mente* paradisiaca, appare bensì chiaro il riconoscimento dell'intrascendibilità (assolutezza) del divenire – in conseguenza del quale il calcolo epistemico e il nesso necessario causale cedono definitivamente il proprio ruolo epistemologico al calcolo ipotetico-statistico-probabilistico e perciò a un'ontologia *indeterministica* (di cui Hume – in genere lo si perde di vista – è il grande anticipatore) –, e *tuttavia si è ben lungi dall'assumerlo come scopo*. Lo scopo, contraddittoriamente, è (ancora) il conseguimento del riparo, concepito, al limite, come riduzione definitiva dell'esistenza a *super-routine* (così Heidegger unifica *due sue cattive interpretazioni* circa il senso della tecnica contemporanea e il senso dell'"eterno ritorno" nietzscheano), capace di esentare l'"uomo" dall'angoscia dell'imprevedibile. E però, in tal modo, Dioniso, trattato come un mero mezzo che ha fuori e oltre di sé il suo scopo, si trova ad essere di nuovo contraddetto nella sua essenza... da sé stesso (autonegazione dialettica della "verità" dentro di sé). Ma se lo scopo gli è esterno, allora la "verità" è guidata dalla non-verità. Lo stesso assurdo perpetrato dall'*epistème* metafisica – la cui ombra si allunga così sino a raggiungere il "paradiso" scientifico. In cui perciò il Circolo *non* si salda ancora.

Nietzsche lo aveva ben profetizzato: «Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna – un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno ancora forse per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi – noi dobbiamo vincere anche la sua ombra»⁵⁴.

La tecnica *umana*, infatti, dice Sì a Dioniso, tuttavia *contrapponendogli*; dunque, insieme, dicendogli No. Per conseguenza seguitando ad avvertire Dioniso – il *diventar nulla e da nulla* – come «gioco reo» e «forza ostil»; «brutto poter che, ascoso, a comun danno impera»⁵⁵.

Un'essenziale antinomia che si può chiarire ulteriormente, se si riflette sull'ambiguità che avvolge il concetto di "potenza" e dunque di "volontà di potenza".

Giacché certamente la "morte di Dio" importa la liberazione assoluta della "volontà di potenza", ma in genere s'intende il concetto, già dicevamo, nel senso della potenza (e della tecnica "umana") *sul* divenire e dunque senz'altro come *volontà di dominio*: volontà di dominio *del* divenire (genitivo *oggettivo*: volontà *umana* di dominare il divenire: potenza contro Potenza). Daccapo assumendo Dioniso – la "verità" – da un lato come strumento (*anziché come scopo*), dall'altro come il nemico (*anziché come sé stessi*).

In questa condizione va detto che «la Potenza attende ancora chi la sappia portare al grado più elevato»⁵⁶.

Laddove il "concetto dionisiaco della vita", si diceva, certamente è a sua volta azione e dunque tecnica e perciò concetto dionisiaco *della tecno-scienza*. In cui è

⁵⁴ *La gaia scienza*, cit., n. 108, p. 114.

⁵⁵ G. Leopardi, *Palinodia al marchese G. Capponi*, vv. 166 e 176 e *A se stesso*, vv. 14-5.

⁵⁶ E. Severino, *L'intima mano*, cit. p. 49.

però celebrata, valorizzata e vertiginosamente intensificata (in forma del tutto contro-intuitiva e mostruosa agli occhi dell'”uomo”) la volontà di potenza: *non* “sul” divenire, ma *del* divenire. Ove è assunto bensì come scopo il dominio *del* divenire, ma nel *significato soggettivo del genitivo*: è il divenire a dominare, a esser riconosciuto come dominante (la potenza è Una, non scissa in due tratti contrastanti) – e perciò a oltrepassare, distruggendo, ogni forma di stabilità, dalle più venerande secondo tradizione allo stesso paradiso tecnico dell'”uomo”!

In tal modo Dioniso non è più contrastato perseguendo, mediante una logica *umana*, scopi contraddittori, ma assecondato e anzi ognora potenziato secondo una “tecnicità” che si configura se mai come provocazione *interna*, consapevole *polo dialettico negativo* (e perciò come momento *contrario* immanente al Concreto). In tal guisa cercando sì la “stabilità”, ma non più che come mezzo e *occasione dialettica di risalto* dello Scopo in quanto “negazione della negazione”. Così (*mutatis mutandis*) fa il monaco tibetano coi suoi *mandala*: li produce allo scopo di giustificarne la distruzione: questa – che è infinita, non quelli, nella loro finitezza –, l'autentica bellezza oltre-umana, “al di là del bene e del male” intesi dall'”uomo”.

Laddove l'angoscia di cui sarà intessuto il paradiso della tecnica (la potenza *sul* divenire – metafisica o scientifica che sia – non può avere *verità*; poiché è contraddittoria, o non risulta efficace, oppure può *sembrare* che lo sia, ma non è che un caso), *nulla* ha da fare con l'”uomo” *dionisiaco* (il superuomo), che *gode e danza* dinanzi all'Abisso (a sé!) ognora incombente. Che egli cerca, non già per suicidarsi, sì anzi per esaltarsi in ciò che avverte come la propria essenza più profonda: l'Avventura *ad nihil*, unitamente allo stesso piacere del proprio (individuale) annientamento, secondo una nuova – ultima e più coerente – forma di “misticismo”, in cui la *Gelassenheit* di Eckhart trova la più compiuta e consequenziale sistemazione. («Io voglio rendere nuovamente *naturale* anche l'*ascetismo*: invece del proposito di negare, il proposito di *rafforzare*; una ginnastica della volontà; privazione e digiuno in ogni ambito [...] sperimentare avventure e pericoli arbitrari»¹: sacrificio del piccolo “sé” a favore del grande: *Dyonisus in nobis*).

Diciamo che sarà allora inevitabile – secondo una “previsione” *filosofica* (non dunque statistico-induttiva) che fa leva su una contraddizione, dunque sul suo necessario togliimento² – che nel retroscena della civiltà della tecnica *non* dionisiaca,

¹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 915, p. 496. «Siamo forse spregiatori della vita? Al contrario: noi cerchiamo istintivamente una vita *potenziata*, la vita nel pericolo» (*ibid.*, § 929, p. 504)

² Nello sguardo del destino, perché «se nella terra isolata fosse *autenticamente impossibile* il sopraggiungere del concreto evento storico che si libera dalla contraddizione di una certa situazione storica [nel caso, della contraddizione in cui consiste l'impotenza della potenza tecnico-umana, dunque la felicità disperata del “paradiso” corrispondente], la quale contraddizione appare come tale nello sguardo del destino [e, ma *inautenticamente*, anche in quello del nichilismo], allora nella terra isolata questa situazione sarebbe la verità assolutamente definitiva e, *insieme*, l'errore. Sarebbe verità definitiva, in quanto l'apparire dell'evento che concretamente la supera sarebbe, appunto, *impossibile*; e insieme sarebbe errore, in quanto essa è, appunto, contraddizione. Ma è impossibile che tale situazione sia, *sub eodem*, verità ed errore [...] Dunque è necessario che nella terra isolata sopraggiunga, nella sua concretezza [...] l'evento [il concetto dionisiaco della vita e della tecnica] che si libera dalla contraddizione di tale situazione storica» (*Storia, gioia*, cit., pp. 34-5). Cfr. nota 69.

una potenza superiore (perché più coerente) – *le squadre di Dioniso* – non cessi di sabotare quella potenza autocontraddittoria che volta le spalle all'ultimo "Dio".

Il che non significa, del tutto astrattamente, "fare il male per fare il male" (ancorché col rovesciamento delle tavole dei valori ciò che era "male" è diventato "bene" e viceversa), ma vivere conformemente alla "verità", che è, anzitutto, distruzione del mondo dei vecchi valori e delle loro corrispondenti istituzioni. Ciò che agli occhi dell'"uomo" non può non apparire come un fare il male come scopo e dunque essere "ingiusti" – ove proprio questa è l'inaudita, oltreumana *giustizia*. (Non poi così "nuova" è in fondo persino antichissima, se poniamo mente al modo in cui da sempre l'"uomo" stesso – *dando fondo al suo fondo* (nichilistico, non *tout court*) –, nel corso dei millenni, ha espresso ed esprime il suo piacere distruttivo e annientante)³.

«Io sono lo spirito che sempre nega», dice Mefistofele⁴. Gli risponde Faust, lasciandosi alle spalle la propria "umanità", ormai coerente con la propria natura mefistofelico-dionisiaca: «Io mi voto alla vertigine, al godimento che confina col dolore, all'amore-odio, al dissidio che alla fine è ristoro [...] Non sono io l'errabondo, il senza tetto, la creatura disumana senza meta e senza pace, simile alla cascata mugghiante di roccia in roccia anelante rabbiosa al baratro?»⁵.

Stiamo dicendo che – nel retroscena della (futura, ma anche attuale) civiltà della tecnica – siamo destinati a un nuovo modo di abitare la Terra. Se non da parte di interi popoli o, tanto meno, Stati, da parte di "individui" (=dei "cerchi destinati ad accoglierlo", direbbe Severino) capaci di avvertire l'Appello trascendentale e ultimo di Dioniso, che già in vari modi – più acutamente che nel passato – affiora oggi: una sorta di incontenibile aspirazione all'*orrore*. «Apri gli occhi: la bestialità sta per rivelarsi in tutta la sua magnificenza», dice Mefistofele⁶.

Questo è ciò che va dunque inteso per *dionisiaco*. Volere la "stabilità" al fine di distruggerla e dunque creare *ex nihilo*, incessantemente, nuovi mondi, daccapo voluti non come tali, ma sempre solo come condizione di possibilità per Dioniso – *per me stesso*, in quel che di più intimo io sono: il Tutto dionisiaco – di oltrepassarli annientandoli.

Giacché a questo punto è chiaro che anche il dominio "sul" (o "del" come genitivo oggettivo) è coerente con l'essenza di Dioniso e non lo contraddice *se si tratta*

³ Cfr. F. Farotti, *Il concetto dionisiaco della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2009. Cfr. anche, fra i tanti luoghi in cui ne ho parlato, la rivista "La filosofia futura", *Il concetto dionisiaco della tecnica. In dialogo con Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine, n. 10/2018 e, in particolare, il recente saggio *Il nichilismo perfetto...*, cit., cap. VII.

⁴ W. Goethe, *Faust*, trad. it. a cura di C. Cases e B. Allason, Einaudi, Torino 1965, p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 49. Analogamente il Grande Inquisitore di Dostoevskij, avversario irriducibile del buon Gesù, evoca «lo spirito intelligente e terribile, lo spirito [satanico, dionisiaco] dell'autodistruzione e del non-essere» (*I fratelli Karamazov*. Trad. it. a cura di A. Polledro, Gazanti, Milano 1974, I, p. 268). (Ma Dioniso sta ben oltre Satana – la cui natura implica la sua vincente negazione, cioè Dio).

⁶ W. Goethe, *Faust*, cit., p. 64. Una visione "oltreumana" del mondo, tendente necessariamente a dilatarsi per la necessità che la tecnica pur sempre e ancora "umana, troppo umana" (dunque filosoficamente solo in parte consapevole di sé), per la *contraddizione* che incarna ed esprime, sia necessariamente oltrepassata (si da non costituirsi, nella terra isolata, se fosse *inoltrepassabile*, come verità ed errore *sub eodem*).

della tecnica *oltreumana*. Onde siffatta tecnica, lasciandosi alle spalle la volontà di costruire ripari *di contro* al divenire, si costituisce essa stessa, alla radice di sé, come *distruttiva di ogni riparo* e quindi anche di quella sorta di stabilità relativa in cui *per lo più* consiste la configurazione tendenzialmente “ripetitiva” del divenire “naturale” stesso. Il quale allora – prendendo il posto della tecnica *umana* –, si presenterebbe *esso* (nel suo “stabile ripetersi”), affinché rifulga la potenza di Dioniso, come momento dialettico negativo della tecnica *dionisiaca*. Che non ricerca la stabilità in opposizione al divenire, *ma l'intensificazione più esasperata di questo* e perciò sì al “dominio”, *ma come* (o *del*) divenire.

Dunque, ancora, non avendo di mira la creazione di una *super-routine*, bensì l'annientamento di ogni *routine*: non il Paradiso allora, ma (per l'“uomo”) l'Inferno! Costituendosi come quel Medesimo, onde *la salvezza della tecnica (dionisiaca) che assume come mezzo il divenire è la stessa salvezza del divenire che assume come mezzo la tecnica (dionisiaca e “umana”): la salvezza del Divenire in quanto mezzo e scopo di sé*. (Solo la tecnica dionisiaca può assumere legittimamente il divenire come mezzo, avendo infatti il divenire anche come scopo – non lo “stesso”, ché sarebbe contraddittorio, ma due frazioni diverse di esso –; invece la tecnica “umana” lo usa impropriamente, non avendo per scopo un divenire superiore e più potente, ma anzi un non-divenire).

L'autocoscienza del *concetto dionisiaco della vita e della tecnica* – questa «propensione intellettuale alla durezza, all'orrore, alla cattiveria [...] per eccesso di benessere, per rigoglio di sanità, per pienezza di esistenza [...] questa aspirazione al ripugnante [=a ciò che all' “uomo” così appare]»⁷ – ci appare dunque come il punto più “luminoso” all'interno della “caverna” (“più luminoso” nel senso di più “cavernoso”, più appartenente alla natura ed essenza dell'*errore*, dunque in relazione al destino – e non certo all'Iperuranio *vel similia*)⁸. Là dove la “caverna” consegue appieno la propria identità concreta, che è dire il proprio folle esser sé in quanto assolutizzazione esente da incoerenze del diventar altro – quelle da cui la tecnica “umana” è ancora affetta: profittare del divenire per tentare, comunque prima o poi fallendo, di arginarlo. E poiché il diventar altro implica necessariamente l'esser al-

⁷ F. Nietzsche, “Saggio di un'autocritica” (1886), premesso a *La nascita della tragedia* (1871), op. cit., pp. 28 e 32. «Colui che è più ricco di pienezza vitale, il dio e l'uomo dionisiaco, non solo può concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e ogni brama di distruzione, di dissolvimento, d'annientamento: malvagità, assurdità, deformità gli appaiono in un certo senso permesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che possono fare di ogni deserto [per l'“uomo”] ancora una contrada fertile ed ubertosa [per il superuomo]» (F. Nietzsche, *Gaia scienza*, cit., n. 369).

⁸ Geniale, Joseph Conrad, all'inizio del '900, nel suo profetico *Cuore di tenebra*, particolarmente in merito alla figura tremenda e indimenticabile del colonnello Kurtz, di cui così dice la voce narrante: «Lo guardavo come si scruta un uomo che giace in fondo a un precipizio dove non splende mai il sole» (trad. it. Rizzoli, Milano 202, p. 127). (Si pensi allo sguardo di Mussolini in certe sue fotografie ufficiali, magari fra capi di stato, politici e militari: non guarda nessuno di loro, gli occhi sbarrati hanno per “oggetto” *altro*: qualcosa che lo domina, lo abbacina e pietrifica: la Fonte *dionisiaca* del suo fascismo. *È come se fosse perennemente agitato da un incubo*. Cfr. F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo...*, op. cit.).

tro – stante che diventar altro, da parte del diventante, è diventar *identico* all'altro, dunque, diventatolo, essere l'altro (non essere sé) –, *l'esser sé del non esser sé*. “Dio” come l'ipostasi stessa della contraddizione: l'esito necessario, in genere del tutto insospettato, del formidabile mito platonico.

Non stiamo forse assistendo e sempre più frequentemente a *nuove* forme di “terrorismo” individuale, di atti cioè di terrorismo *non* (più) ideologico? Anche se, compiuto l'evento terribile, talvolta il “protagonista” lo ammantava di motivazioni “ideali” (“razionali”), così celandone ai suoi stessi occhi l'autentica natura. Noi diciamo che l'accadere, molteplice ormai, di omicidi tanto brutali, quanto “gratuiti” – di cui la consueta pattuglia di psicologi immediatamente chiamata a darne “spiegazione” non sa ripetere se non le solite scontate formulazioni trite e abusate, condannandosi alla superficie di quella che a noi appare una fossa abissale – si chiarisce davvero se la si pone in relazione al tema che stiamo considerando. E cioè, anzitutto, se si fa filosofia. Ma anche la religione cristiana sarebbe in grado di dire molto di più del laicismo psicologistico. Come tale del tutto ignaro di “metafisica”. Un tempo – oggi sembra quasi che se ne vergogni – la prospettiva cristiana, per far luce su atroci atti “inspiegabili”, avrebbe anzitutto chiamato sulla scena il millenario problema del Male: *mysterium iniquitatis*, lo chiama Paolo (2Ts 2, 7); la presenza cioè dell'Avversario, «il principe di questo mondo» (Gv 12, 31): Satana, capace di impossessarsi dell'anima umana, fuorviandola tragicamente. Sarebbe già un passo avanti rispetto alla balbuzie consueta, cui siamo abituati e, ahimè, educati. Ma noi intendiamo dire di più: se *al fondo ultimo* di ogni “uomo” appare già da sempre il destino della verità, sì che ognuno di noi, nella sua irripetibile specificità, eterna anch'essa, perciò individuante e differenziante ciascuno da ciascun altro, è un Io del destino: l'eterno apparire della verità dell'essere e anzi la stessa Gioia del Tutto; *a un fondale meno profondo* – ma anch'esso abissale e del tutto inconscio, rispetto al quale il destino è l'inconscio dell'inconscio (è la nostra *stratificazione* “dialettica”) – noi siamo la tenebrosa, *dissennata gioia dionisiaca*: il Tremendo. La persuasione assolutamente coerente con sé che il diventar nulla e da nulla è il vero Dio e che dunque va celebrato come lo *scopo* dell'esistenza; laddove il divenire-scopo importa l'esser il Turbine del dar la morte: il massimo della potenza che un individuo può esercitare, immedesimato estaticamente – “misticamente” – nell'ultimo Dio e così, fattosi eterno, identico alla propria Essenza metafisico-trascendentale. E forse che il Vento della vita, il divenire eterno, non distribuisce incessantemente dolore e morte? Se l'esistenza è eterna autodistruzione, violenza, omicidio – ogni istante, sopraggiungendo, annienta (uccide) il precedente ed è tosto annientato (ucciso) dal successivo –, è insensato, cioè contraddittorio, voler essere “buoni” – che è dire opporsi assurdamente alla “verità” (dionisiaca). (Il culmine della Follia, nell'occhio del destino: inesistente nei suoi contenuti, eterna *in quanto tale*).

Diciamo allora che gli ignari “protagonisti” di quei gesti che ci sconvolgono – “immotivate” stragi, uccisioni, violenze – sono in “verità” (la verità che compete alla caverna, ma colta nello sguardo del destino) da intendersi come *fessure* da cui,

inaspettatamente (e certo incolpevolmente rispetto al senso giuridico-morale di “colpa” cui siamo adusi: una volta compiuto l’atto, ecco che il “protagonista” – la prima vittima! – ne esce sbalordito, piangente, incapace di darsene una ragione, oppure immemore, ignaro, estraneo all’accaduto come fosse stato un *altro* a parteciparne), scaturisce un fiotto del tremendo sottofondo malvagio – ecco il Male –, che tutti portiamo in noi: *la persuasione che l’essere è niente*, sì che dargli il niente (a esseri: cose, animali, persone) è dargli ciò che gli spetta: essere giusti entro la “vera” sapienza: *Dike* in quanto *Hýbris*⁹.

Se nel fondo di ogni fondo siamo la Gioia e il vero amore, in quanto coscienza dell’eternità di ogni cosa, come tale eternamente e indissolubilmente unita a ogni altra, al di sopra di questo Fondale è necessità che noi siamo la persuasione opposta – la contraddizione estrema (eterno essendo l’*errare*, si badi, non l’*errore*) –: la perfetta Malvagità. Io, che sono un Io del destino; Io che sono il destino cioè la Luce, Io sono anche “Satana” e la Tenebra, cioè Dioniso: *sono Io il Male* – all’interno del mio eterno esserne la negazione e l’oltrepassamento più concreto. (Il *Mysterium* paolino ci pare così dissolto – risolto cioè nel pensiero).

Fessure, dunque, attraverso cui risale l’Orrore – come magma dalla bocca di un vulcano, magari “tranquillo” da secoli. *The horror, the horror!*, dice il Kurz di J. Conrad, in ciò presagendo la fragilità dello scudo metafisico-morale, come lo chiamerebbe Nietzsche, con cui – non diversamente dai Greci: si pensi di nuovo alla *Nascita della tragedia* – si è cercato di mascherare «l’aspirazione al ripugnante»¹⁰.

(Ma a suo modo, tutt’altro modo, è una *fessura* anche il bambino che a cinque anni suona perfettamente Mozart senza spartito o altri simili fenomeni “inspiegabili”. “Fessure”, diciamo, in cui comunque appare che *non siamo affatto* quell’inconsistenza che crediamo di essere. O meglio: infinitamente di più di quella – che, nello sguardo del destino, essendo comunque “qualcosa”, è eterna e senza di essa il Tutto non sarebbe. Ognuno di noi essendo l’infinito Bene, eternamente circoscrivente il sogno di tutto falso bene e di tutto il correlativo male).

Anche se passi oggettivamente “nazifascisti” (ma, ben più alla radice, *dionisiaci*) in Nietzsche ce ne sono eccome, la vulgata filosofica anche di alto livello in genere preferisce non vederli e tener fuori Nietzsche dalla “barbarie”, come se il nazifascismo fosse potuto sorgere indipendentemente dalla “morte di Dio”, non riguardando l’essenza e l’identità profonda dell’Europa; laddove, appunto, piace credere che non sia stata che un’estrinseca “malattia” che, come viene, così se ne va – e noi ne restiamo, come eravamo, estranei. Il che, ovviamente, non significa ridurre *simpliciter* Nietzsche al nazismo! Si tratta infatti di non confondere la “purezza” nichilistica in cui consiste il *concetto dionisiaco* – di radice “nietzscheana” bensì, ma che Nietzsche non teorizza mai del tutto esplicitamente – con teorie ancora contraddit-

⁹ *Est in daemonibus scientia sine charitate* (Agostino, *La città di Dio*, IX, 20).

¹⁰ F. Nietzsche, *Saggio di un’autocritica*, scritto nel 1886, incluso come ulteriore Prefazione a *La nascita della tragedia* (1871), op. cit., p. 32.

toriamente impastate di *ideologia* nazionalista; per non dire, quanto al nazismo e al suo fondatore, delle convinzioni profondamente razziste, astrologiche e addirittura connesse alla dottrina della reincarnazione! Mera zavorra, rispetto al “dionisismo”, di cui già il fascismo *mussoliniano* – che non ha nulla a che vedere, nel suo nocciolo essenziale, con cattolicesimo, capitalismo e monarchia, cui si allea tatticamente per oggettiva debolezza – non sapeva coerentemente che farsene, pur senza mai conseguire, neanche in teoria, l’assolutezza del rigore esigito¹¹. *Folle*, s’intende; ma la cui alternativa non è certo la “morale” o il “pacifismo”, in cui il diventar altro seguita comunque, ma incoerentemente, a tener banco, *bensì esclusivamente il destino della verità e dunque la testimonianza dell’eternità dell’ente in quanto ente*. Qui, il tramonto di ogni forma di violenza e dunque del dionisismo; che restano invece immanenti là dove la violenza *originaria* – la fede nel diventar altro – resta assunta come la convinzione prioritaria, in veste di “evidenza supremamente constatabile”.

Chiarito ciò, in Nietzsche si possono leggere, ad esempio, passi di questo tenore, che in genere nessuno studio su Nietzsche cita mai (in ogni caso subito soffocandone la portata letterale, riducendola a metafora):

Trattenerci reciprocamente dall’offesa, dalla violenza, dallo sfruttamento, stabilire un’egualianza tra la propria volontà e quella dell’altro: tutto questo [...] [a ben vedere è] una volontà di *negazione* della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza. Su questo punto occorre rivolgere radicalmente il pensiero al fondamento [all’“evidenza” del divenire, “l’unico fatto fondamentale”] e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare [...] uno sfruttare [...] Lo “sfruttamento” non compete a una società guasta oppure imperfetta o primitiva: esso concerne l’*essenza del vivente*...¹²

Si deve acquistare quell’enorme *energia della grandezza* per foggare l’uomo futuro allevandolo, da un lato, e, dall’altro, annientando milioni di malriusciti: e non si deve *venir meno* per il dolore che si *crea* – un dolore quale non fu mai visto finora¹³.

Non si ha forse il diritto di annoverare tutti gli uomini *grandi* fra i malvagi?¹⁴

Al di sopra della caligine e del sudiciume delle bassure umane c’è un’umanità più alta, più chiara, che per numero deve essere molto piccola¹⁵.

I futuri *signori della terra* [...] Preparare una inversione dei valori per una ben determinata specie forte di uomini, dalla forza di volontà e dalla spiritualità altissime, e a tal scopo

¹¹ Il che non esclude affatto lampi, sia pur rari, di autoconsapevolezza dionisiaca, come quando Mussolini, ad esempio, non a caso cultore di Nietzsche (e ben più “filosofo” di Hitler), sostenne che non si combatte per vincere (dominio *sul*, in quanto volontà di stabilità), ma si vince (se si riesce, altrimenti, sintomaticamente, *non importa*), per combattere: «il premio per noi sta nel lottare anche senza vittoria» (E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, Mondadori, Milano 2000, p. 152).

¹² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1977, § 259, pp. 176-7.

¹³ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit. § 964, p. 519.

¹⁴ *Ibid.*, § 967, p. 520.

¹⁵ *Ibid.*, § 993, p. 529.

scatenare in loro lentamente e con prudenza una grande quantità di istinti tenuti a freno e calunniati; in opposizione all'animale gregario che con tutte le forze aspira alla verde felicità universale del pascolare sulla terra, cioè alla sicurezza, alla mancanza di pericoli, alla comodità, alla vita facile¹⁶.

Certo: è possibile una situazione in cui ci si sente sicuri, si crede alla legge e alla calcolabilità, in cui la coscienza è *sazia oltre misura* e il *gusto del caso, dell'incerto e dell'improvviso* prorompe come un prurito [...] Ora l'uomo *non* ha più bisogno di una "giustificazione del male", ha in orrore appunto il "giustificare": gode il male *pur, cru*, trova che il *male privo di senso* è il più interessante. Se prima aveva bisogno di un Dio, ora lo delizia un disordine universale senza Dio, un mondo del caso, della cui essenza fa parte ciò che è terribile, enigmatico, ciò che seduce...¹⁷

Gettiamo lo sguardo avanti di un secolo, poniamo il caso che il mio attentato a due millenni di contronatura e deturpamento dell'uomo abbia avuto successo. Quel nuovo partito della vita, che prende in mano il più grande di tutti i compiti, l'allevamento dell'umanità al superamento di sé stessa, includendovi l'inesorabile annientamento di tutto ciò che è degenerare e parassitario, renderà di nuovo possibile quel *sovrappiù di vita* sulla terra, da cui anche lo stato dionisiaco dovrà svilupparsi una buona volta. Io prometto un'epoca *tragica*: l'arte suprema del dire sì alla vita, la tragedia rinascerà di nuovo, quando l'umanità avrà dietro di sé la coscienza delle guerre più dure, ma più necessarie, senza soffrire...¹⁸

[Le razze aristocratiche: «i forti dell'avvenire»]¹⁹ assaporano allora la libertà da tutte le costrizioni sociali, si rifanno nello stato selvaggio, della tensione dovuta a una lunga segregazione e allo star rinserrati nella pace della comunità, *regrediscono* nell'innocenza della coscienza propria di un animale da preda come giubilanti mostri che se ne escono forse da una orribile serie di delitti, incendi, infamie, torture con una tracotanza e un intimo equilibrio, come se si fosse trattato semplicemente di una zuffa studentesca...²⁰

Questa "audacia" di nobili razze folle, assurda, improvvisa, il modo in cui essa si estrinseca, l'imprevedibilità, la stessa inverosimiglianza delle loro imprese [...] la loro indifferenza e il loro disprezzo per la sicurezza, il corpo, la vita, gli agi, la loro terribile serenità e la profondità di godimento in ogni distruzione, in ogni voluttà di vittoria e di crudeltà – tutto ciò, per coloro che ne soffrono, si compendia nell'immagine dei "barbari", del "nemico malvagio" [...] la furia della bionda bestia germanica...²¹

Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler signoreggiare, una sete di nemici e di opposizioni e di trionfi [si rilevi il carattere essenzialmente *dialettico* che appartiene dunque alla volontà di potenza: affermazione, ostacolo, trionfo: senza il medio dell'autonegazione, nessuna concretezza: Hegel l'aveva ben insegnato], è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza²².

¹⁶ *Ibid.*, § 957, pp. 514-5.

¹⁷ *Ibid.*, § 1019, p. 539.

¹⁸ *Ecce homo*, cit., p. 75.

¹⁹ *La volontà di potenza*, § 898, p. 490.

²⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 32. Poche righe dopo, troviamo un passo "gentiliano" al cento per cento: «non esiste alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; "colui che fa" non è che fittiziamente aggiunto al

Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire non ancora verificato – abbiamo bisogno di un *nuovo mezzo per un nuovo scopo* [corsivo ns.], cioè di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più temeraria, più gaia di quanto non sia stato fino ad oggi ogni salute [...] *la grande salute* [...] ora è come se [...] ci apparisse dinanzi agli occhi una terra ancora ignota, di cui nessuno ancora ha misurato con lo sguardo i confini, un al di là di tutti i paesi e cantucci dell'ideale esistenti fino ad oggi, un mondo così sovranamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili, divine, che la nostra curiosità, come la nostra sete di possesso sono fuori di sé: ah, ormai non c'è più nulla che ci possa saziare! Come potremmo mai, dopo un simile spettacolo e con una tale voracità di conoscere e di sapere, accontentarci dell'*uomo d'oggi*? [...] Un altro ideale ci precede, correndo, un prodigioso ideale, ricco di pericoli [...] l'ideale di uno spirito che ingenuamente, cioè suo malgrado e per esuberanza pienezza e possanza, giuoca con tutto quanto fino ad oggi fu detto sacro, buono, intangibile, divino; uno spirito per il quale il termine supremo, in cui il popolo ragionevolmente ripone la sua misura di valore, significherebbe già qualcosa come pericolo, decadenza, abiezione, o per lo meno diversivo, cecità, effimero oblio di sé; è l'ideale di umano-sovrumano benessere e ben volere, un ideale che apparirà molto spesso *disumano* [...] un ideale con cui, nonostante tutto ciò, comincia forse per la prima volta *la grande serietà*...²³

Colui che è più ricco di pienezza vitale, il dio e l'uomo dionisiaco, non solo può concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e ogni brama di distruzione, di dissolvimento, d'annientamento; malvagità, assurdità, deformità gli appaiono in un certo senso permesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che possono fare di ogni deserto ancora una contrada fertile e ubertosa [...]

Il desiderio di *distruzione*, di mutamento, di divenire può essere l'espressione della forza sovrabbondante, gravida d'avvenire (il mio *terminus* per tutto questo è, com'è noto, la parola "dionisiaco"), ma può anche essere l'odio della creatura malriuscita, indigente, fallita, che distrugge, *deve* distruggere, perché quel che sussiste, anzi ogni sussistere, ogni essere stesso rimescola il suo sdegno e aizza la sua ferocia; per comprendere questo modo di sentire si osservino da vicino i nostri anarchici [avesse visto i nazisti!]²⁴

fare – il fare è tutto». Gentile: «il divenire non è la corteccia di cui lo spirito sia il nocciolo. Lo spirito non ha nocciolo [...] è movimento senza massa» (*La riforma dell'educazione*, cit., p. 93).

²³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 382, pp. 247-9. Ove la "grande serietà" consiste anzitutto per Nietzsche (anche Gentile ritiene che la «serietà» del diventar nulla non vada mistificata: *Teoria generale...*, cit., IV, 14), nell'assumere la "terra" e cioè il divenire dell'essere come l'*unica* realtà: «vi scongiuro fratelli, rimanete fedeli alla terra», dice Zarathustra ai suoi discepoli (Prefazione a *Così parlò Zarathustra*).

²⁴ *Ibid.*, § 370, pp. 234-6. Un conto però, e daccapo, l'anarchia *dionisiaca*, un altro l'"anarchia" che, segnata da moralismo, "socialisteggia"; oppure (anche se già "meglio", ma in ogni caso errata), alla Stirner, assolutizza l'*individuo*: nulla di autenticamente profondo (in sede di coerenza nichilistica). E neppure lo è lo stesso nazismo, nel suo contraddittorio assolutismo *nazionalistico e razzista*. Sempre *troppo poco* dinanzi a Dioniso – anche se punte "dionisiache" sono state certo pur toccate dal nazifascismo (tendenzialmente per istinto più che per autentica consapevolezza). Andando perciò ben *al di là* del dettato politicamente esplicito del III Reich e dello Stato fascista. Giacché altro è l'incoerente terrorismo *ideologico* (quale che ne sia la matrice), tutt'altro l'atroce rigore del terrorismo *dionisiaco*!

IV

La croce

«Sono stato crocifisso insieme a Cristo»

(Gal 2, 19)

1. LA CROCE, CUORE DELLA DIALETTICA DIVINA

Tutti creati in Adamo, tutti caduti in Adamo, tutti sulla croce con Cristo, tutti risorti per Cristo, con Cristo, in Cristo. (Paolo parla bensì di Dio «tutto in tutti»: 1Cor 15, 28; e Agostino lo ripete nell'ultimo capitolo della *Città di Dio*; ciò che tuttavia vale *simpliciter* o riguarda tutti *i salvati*? C'è infatti di mezzo il problema dell'esistenza dell'Inferno: la separazione di quel che pareva inseparabile: cfr. cap. II, § 4, nota 37). Laddove il secondo e terzo momento (caduta e croce), *a una prima considerazione*, possono essere legittimamente intese, rispettivamente, come l'inizio e la fine della prima fase della *dialettica* cristiana (catabasi: v. cap. I, Postilla finale e nota 159), analogamente il quarto (la resurrezione di Cristo) come ciò che dà *inizio* alla seconda (anabasi: v. *idem*), cioè al cammino di redenzione – dapprima (è il tratto finito) *per speculum et in aenigmate* già qui, in attesa, sulla terra, («*Perché ancora un poco, appena un poco, colui che viene giungerà e non tarderà*»: Eb 10, 37; «Ecco, vengo presto [...] Sì, vengo presto!»: Ap 12, 20 e 22) –, culminante nella chiusura del Circolo (Paradiso) e cioè nell'inesauribile visione diretta di Dio (è il tratto infinito), che, non più per la via stretta della fede, ma *facie ad faciem*, si spalanca con l'Apocalisse in quanto definitiva e gloriosa *negazione della negazione*: «non vi sarà più morte né lutto e grida e dolore. Sì, le cose di prima sono passate» (Ap 21, 4). *Para-diso*: «esser presso (il Volto inesauribile di) Dio». (Paolo lo anticipa: «L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte»: 1Cor 15, 26: *strana vittoria*, diciamo, questo «annientamento» della morte intesa come *annientamento*!). (S'è detto: «a una prima considerazione». Infatti, per il carattere in genere tutt'altro che «lineare» o «separato» di catabasi e anabasi, va chiarito che la prima – la caduta *biblica* (catabasi) –, complessivamente considerata, e dunque non *stricto sensu*, si mostra sin dappprincipio non solamente ricca di segni del suo opposto, sì anzi già, in certi tratti, *come il suo stesso opposto*: catabasi in quanto necessario preambolo *appartenente* alla stessa anabasi in quanto unità di sé e dell'altra; e che la seconda – il ritorno – inizia appunto, *in re*, con la stessa caduta, in quanto teleologico rovescio di sé, propedeutico come tale alla *concretezza* del rovesciamento del rovesciamento –, per tale carattere, dicevamo, appare chiaro che, in generale, il binomio «catabasi-anabasi» indica le «due» fondamentali modalità, dialettico-gerarchiche, con cui,

detto idealisticamente, la Verità manifesta via via – a sé – la propria natura concreta. Laddove l'ostacolo – auto-ostacolo – costituisce appunto il momento “dialettico” che il Vero richiede per poter essere davvero, *trionfalmente*, sé. Cfr. cap. I, Postilla finale; e anche cap. III, § 2, nota 31 e cap. IV §1, nota 16).

Ma, diciamo, la “dialettica” cristiana (dunque il processo di catabasi/anabasi) comincia, nell'eternità, *al di qua* del mondo: con quella che abbiamo chiamato “Trinità Celeste”, per prolungarsi nel mondo, dunque anche nel tempo, sino alla sua fine, come “Grande Trinità”²⁵.

La dialettica trinitaria *celeste* può essere chiarita nel modo seguente.

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

È cioè chiaro (il giovane Hegel impara anzitutto da qui) che il concetto di Dio in quanto “Padre” (P) – considerato *come tale e cioè come distinto* da quell'Altro, identico a Sé (e pur differente, vedremo in che senso), che è il Figlio (F) e dunque da quell'ulteriore Altro, lo Spirito (S), costituente l'Unità/Identità loro (perciò a sua volta identico e diverso) – nomina la Fonte generante secondo una connessione non analitico-immediata, ma *poietica* e dunque dialettico-mediata. E come mai, ci chiediamo, se non perché la *persuasione nichilistica del diventar-altro* (risalendo a Dio *dall'“evidenza” del mondo*) raggiunge tale Fonte sin da principio, costringendo a pensarla *come un “esser sé” che, in concreto, è un diventar sé?* Così appunto il “Padre”; che può esser davvero sé (P=P o, che è lo stesso, P=F) – e dunque coscienza che è autocoscienza –, solo concependo tale uguaglianza come *generazione* (diventar altro) e perciò come quell'ulteriore generazione, in cui consiste la *sintesi* (Dio come Spirito) di generante e generato (diventar altro come compiuto diventar sé). Dovrà dirsi allora che l'immutabile essenza dei Tre si esplica nell'eternità *come un diventar in atto relazione con sé*.

La conseguenza inevitabile di ciò, ci pare, è che, *volens/nolens*, il concetto di *causa sui*, in qualche modo, appartiene necessariamente anche al Dio di Agostino e Tommaso, il cui Dio “diviene” dunque non solo perché, nell'eternità, “decide” di creare, potendo restar eternamente non-creatore. Giacché Esso, *pre-compreso alla luce del divenire evidente* (non si va da Dio al mondo, ma dal mondo a Dio: e non già per “dimostrarlo *a posteriori*”, ma, più in profondità, intendendone inconsapevolmente l'identità secondo il ritmo e la struttura di quello), è concepito sin da principio, secondo la logica del divenire, come “Padre” – il generante, il creatore (perciò Eckhart, *presagendo tutt'Altro*, fugge dal “Padre”²⁶, in cerca di uno Sfondo indicibile non “paterno” e perciò *non operante* in alcun modo – da cui non si capisce però come ne possa scaturire qualcosa) –, come tale potendo *esser sé* – essere cioè

²⁵ Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, cit., I, §§ 2-3. Ne ripetiamo qui alcuni passi.

²⁶ La tematica è già stata accennata al cap. I, § 7).

²⁶ «Prego Dio che mi liberi di Dio» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 136).

in relazione con sé – solo generando sé (dalla potenza all'atto) e cioè la propria autocosciente identità: non essendolo cioè, immediatamente, sin da principio. E perché mai? Perché, ripetiamo, *se lo fosse, non porterebbe su di sé, ab origine, le stigmate del diventar altro e perciò, essendone alieno, non ne potrebbe dar ragione in alcun modo*. (Il carattere “trinitario” non è certo accessorio a Dio: si tratta dell'intuizione profonda che il cristianesimo ha della Verità come “movimento” di *negazione della negazione*: Hegel – che perciò critica la “rigidità” della Sostanza di Spinoza²⁷ (al tempo stesso però apprezzandone lo sforzo immanentista di contro al trascendentismo cristiano) – glielo riconosce ampiamente, anzi si può dire addirittura che dal cristianesimo lo impari)²⁸.

Sia pure infatti, come dice Agostino, che il Padre è «il principio di tutta la divinità (*totius divinitatis*)»²⁹, ma se lo fosse anche come originaria e attuale relazione a sé (Dio=Dio) e unità/identità di tale relazione [Dio=(Dio=Dio)], se fosse cioè originariamente – immediatamente – in atto Trinità compiuta e autocosciente (*perché no? non sarebbe anzi più corretto, stante l'ufficialità della tesi circa eternità in atto di Dio?*), non porterebbe su di sé alcun segno del divenire, perciò Dio non sarebbe *Padre* (e dunque, anzitutto *Padre di sé*); e invece è detto “Padre” non per caso, ma perché *è necessario che il divenire lo segni già in quanto tale* e perciò – sia pur nella sua “trascendenza” – “diventi” trinità (relazione concreta di identità con sé). *Anzitutto “quella” trinità – celeste* la si è detta – che il Padre eternamente realizza rispetto a sé isolato e (inevitabilmente) *inconscio*, senza alcuna differenza di contenuto rispetto al “Figlio” (differenza, che invece si produce, come vedremo, nell'altra forma di dialettica trinitaria: la chiameremo *grande* dialettica, coinvolgente il mondo, come integrazione e necessario prolungamento della *celeste*). Sì che, nel suo esser trinitario in potenza, il Padre *diventa* eternamente sé come autocoscienza: P=P, *Pater sui*. “*Pater*”, perché lo diventa in concreto o attualmente, generando(si); e “lo diventa”,

²⁷ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 113. In Spinoza, la non del tutto esplicitamente avvertita esigenza della natura trinitaria (comunque *relazionale*) della Sostanza – che pure “ama sé stessa” –, essendo, al tempo stesso e inevitabilmente, identica a sé (e perciò relazione di identità con sé) fa di essa, oggettivamente, un esser in relazione a sé nel modo dell'*in sé* (diventando *per sé* come coscienza del proprio esser sé, solo nella riflessione del filosofo). Sulla inconsistenza concettuale dell'esser *in sé* identico a sé, onde, in questa *prospettiva realistica* (in quanto tale, la Sostanza non è Pensiero; come invece dirà l'Idealismo), in cui l'essente in questione *pur sempre appare* (nella coscienza che lo afferma) senza tuttavia apparire come identico a sé e perciò non in grado di poter escludere, nel suo *nascosto* esser sé, di *esser altro*, cfr. E. Severino, *Tautótēs*, cit., cap. X. (Anche l'Esse-re di Parmenide è necessariamente *in sé* identico a sé: un autentico cavallo di Troia per lui, giacché introduce nella fortezza apparentemente inespugnabile: 1. Il molteplice: E=E (non lo riconosce lo stesso Parmenide?); 2. La contraddizione, giacché, in quanto *implicita*, la relazione di identità non può escludere *esplicitamente* il proprio opposto).

²⁸ Si badi: anche il *destino* concepisce la verità come “negazione della negazione”, ma l'identità formale con il concetto cristiano-hegeliano si chiude qui: nessun diventar altro – celeste o logico, terrestre o fenomenologico – riguarda il destino della verità, *che è originariamente negazione della negazione*, avendo in sé, negata, la follia che vuole il diventar altro e il suo Dio (perciò “Padre”) corrispondente (inclusa la “*Gottheit*” – non si sfugge – inevitabilmente e a sua volta *generatrice* del Generatore).

²⁹ Agostino, *La Trinità*, cit., IV, 20, p. 317.

non potendo esserlo senz'altro o immediatamente, perché il divenire lo impronta di sé, raggiungendo il suo stesso esserne (apparentemente) "separato" (trascendente): in tal senso *causa sui*. E perciò eterno – e necessario – processo poietico in cui "qualcosa", passando all'atto, viene generato uscendo eternamente dal nulla (la relazione, dunque l'autocoscienza) e, corrispondentemente, qualcos'altro precipita eternamente nel nulla (l'isolamento inconscio in quanto relazione potenziale): «... il Padre non ha un Padre dal quale è, mentre il Figlio è dal Padre per essere e per essergli coeterno [ma in quanto eternamente *partorito*]»³⁰.

Questa, la potenza terribile di Hyde (del diventar altro), che arriva sin nel più alto dei cieli (Jekyll: l'esser sé supremo), configurandolo secondo l'"identità" propria (sotto la maschera fittizia e retorica di un'"altra dimensione"). Di qui il tentativo, *contraddittorio* (perché: 1. elaborato sull'"evidenza" del diventar altro; 2. negativo di ciò che è preliminarmente riconosciuto "evidente") e al tempo stesso *presago*, di Eckhart: liberarsi di Dio (Padre) proprio a partire dal suo stesso esser trinitario (v. nota 2). E anzi *necessariamente* trinitario, in quanto l'esser sé, che nella logica diveniristica è *generato*, è imprescindibile. (Ma non si dovrà dire che anche la *Gottheit* è uguale a sé? No –, si cerca sintomaticamente di rispondere: e infatti è intesa – cfr. V. Vitiello: *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002 –, per non limitarsi semplicemente a *spostare* il problema da Dio alla *Gottheit*, al di là del proprio stesso esser sé! Daccapo ci troviamo in presenza di una "soluzione" dal duplice volto: *contraddizione* e *presagio*: contraddizione, in quanto si tenta di disintossicarsi sparandosi in testa; presagio, come "sentore" di "mal-stare", di un'originaria, misteriosa colpevolezza che tutto avvolge e deforma: v. cap. II).

Ripetiamo: nel caso in questione (dialettica *celeste*), il Figlio è lo stessissimo Padre (*nell'eterno movimento* di diventar) identico a sé e perciò – necessitando il superamento della differenza (se ci si fermasse al Figlio) e quindi dell'identità dei differenti³¹ – a sua volta identico come unità dei due: ognuno dei tre è sì in concreto

³⁰ Ivi, cit., VI, 11, p. 401. Ed è ben vero che «"Padre e Figlio e Spirito santo" non li possiamo nominare simultaneamente, anche se essi non possono esser altro che simultaneamente (*cum tamen non possint esse non simul*)» (M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., p. 781). Ma, diciamo, la "simultaneità" loro vale appunto non già assolutamente, bensì rispetto al mondo (al tempo storico e al linguaggio), altrimenti la "generazione" del Figlio non sarebbe che apparenza. Ma se si esclude che lo sia, allora, nell'eternità, il Figlio "succede" al Padre (e lo Spirito al Figlio) e perciò e in questo senso, *non gli è simultaneo*; onde il legame fra loro non può avere carattere immediato, ma, stiamo dicendo, *dialettico*.

³¹ F, come momento del diventar concretamente sé da parte di P, non è ancora, in quanto tale, P concreto; ma è P nel suo esser uscito dal proprio isolamento inconsapevole di sé ed è perciò F come negazione di P isolato e inconscio e perciò come generato ("partorito"): in quanto tale *divergente*, *altro* dal generante (P). Si che se ci si fermasse a questo livello avremmo i differenti (P, F) posti come identici. La "necessità" dell'esser sé (al di fuori del *destino*) è dunque l'*energia* (*poiesis*) che conduce ad oltrepassare questa condizione, come tale transeunte, per conseguire l'autentica identità di P, che, in quanto negazione della negazione, non è né Verità inconscia (P), né coscienza (cosciente) di una Verità altra (F), ma coscienza (cosciente) della Verità *di sé* (S). E dunque: né spirito inconsapevole (P), né spirito consapevole di sé come un altro (F), ma spirito consapevole *di sé come sé* (S). Giacché in quanto negata come mero "altro", l'autocoscienza è ricondotta *ipso actu* al punto di partenza (P), *del quale* costituisce l'autocoscienza. Rimbalzando sull'inconscio iniziale, lo rende *coscienza* di cui è l'au-

tutt'e tre, ma come (eterno e inevitabile) *risultato e conquista* ($P=P=P$ –, ove ogni "P" è appunto in concreto la stessa trinità)³². Perciò, in questo originario contesto, Dio *non è libero* (di generare), *perché non è libero di NON essere sé* – passando appunto e perciò, necessariamente, dalla potenza all'atto *come relazione con sé*. Difficile sfuggire, date le premesse e il contesto, alla logica dell'esser *causa sui*. Giacché P può esser concepito "in atto" solo nel suo stesso essere in potenza: atto minimo richiesto inevitabilmente dal concetto di *causa sui*, senza il quale sarebbe assurdamente il nulla a produrre. Giacché nell'eterno sviluppo "trinitario" Dio *diventa sé*, ed ha appunto natura *una e trina* proprio perciò – il che in verità non sarebbe condizione necessaria e sufficiente; *sennonché*, come più volte s'è detto, la "monotrinità" (e più in generale l'"esser sé"), è preventivamente intesa nel segno del *diventar altro*, onde la sua radice è sintomaticamente concepita come "Padre". Fuor di metafora biologico-naturalistica, infatti, il "Figlio" è, in concreto, il prodursi in atto dello Spirito (del Padre) e dunque il suo *sapere* in esso non già un "altro" in quanto tale (se ci si fer-

tocoscienza. Così lo spirito (la Verità: il Padre) si è fatto sapere (sapere la Verità: il Figlio) e tale sapere è appunto *suo*: sapere di sé (sapersi della Verità: lo Spirito Santo). Fattasi cioè eternamente coscienza e perciò autocoscienza (=generazione del Figlio: Dio vero da Dio vero, ma non identici in *ogni* senso: *non Luce da Luce*), la Verità, tornando circolarmente a sé, si fa dunque autocoscienza *di sé* (Spirito, unità/identità del Padre e del Figlio). Se dunque nel Figlio/momento il Padre si sa bensì, ma *non* come tale, nel Figlio che diventa Spirito, il Padre si sa invece *come tale*. Anche: nel Figlio Dio si sa come tale: *ecco lo Spirito*. Identità concreta che vale per tutte e "tre" le Persone, nella quale non è perciò negata la differenza, ma in cui è contenuta in quanto superata. Infatti, in concreto, il Padre è sempre Padre-del-Figlio (=coscienza dell'autocoscienza) e il Figlio è sempre Figlio-del-Padre (=autocoscienza della coscienza) – e questa loro infrangibile unità (eternamente risultante) è lo Spirito Santo. (Così Hegel renderà del tutto esplicito questo supremo sforzo di pensare l'"esser sé" poieticamente e cioè mediante il *diventar altro*).

³² Dio «non deve essere ritenuto triplice per il fatto che è Trinità; altrimenti il Padre solo o il Figlio solo sarebbero minori del Padre e del Figlio insieme – benché non si trovi come si possa parlare di Padre solo o di Figlio solo, dato che sono sempre e inseparabilmente sia il Padre con il Figlio, sia il Figlio con il Padre, e non perché siano entrambi padre o entrambi figlio, ma perché sono sempre l'uno nell'altro e nessuno dei due da solo [...] così noi chiamiamo "Padre" il Padre da solo, non perché sia separato dal Figlio, ma perché entrambi insieme non sono il Padre (*sed quia non simul ambo pater est*). Pertanto, poiché il Padre da solo, o il Figlio da solo o lo Spirito Santo da solo, è grande quanto lo sono insieme il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, non si può dire in nessun modo che Dio è triplice [...] [mentre] quaggiù, fra le cose corporee, una cosa sola non è grande tanto quanto tre insieme, e due cose sono qualcosa di più di una sola; nella somma Trinità, al contrario, una cosa sola [essendo in concreto l'unità dei tre] è grande tanto quanto tre insieme, due cose non sono qualcosa di più di una sola, e in sé sono infinite. Così ciascuna in ciascuna, e tutte in ciascuna, e ciascuna in tutte, e tutte in tutte, e tutte sono una sola» (Agostino, *La Trinità*, cit., VI, 9, pp. 395 e 404-5). Chi dunque si unisce al signore ed è con Lui un solo spirito (cfr. 1 Cor 6, 17) diventa "più grande" di quel che era: ma «quando il Figlio uguale al Padre, si unisce al Padre, uguale a lui, o lo Spirito Santo, uguale ad essi, si unisce al Padre ed al Figlio, Dio non diventa più grande rispetto a ognuno di essi, poiché non c'è modo che quella perfezione cresca [ciò che, si badi, vale guardando al *concreto* in quanto *risultato*; giacché il movimento dell'*astratto* proprio questo importa: la "crescita" – tolta la quale non c'è movimento, dunque non c'è generazione, quindi né "padri" né "figli"]. Ma perfetto è sia il Padre, sia il Figlio, sia lo Spirito Santo, e perfetto è Dio Padre e Figlio e Spirito Santo, e perciò Dio è Trinità, piuttosto che triplice» (*ibid.*, p. 397). Gli fa eco Eckhart: «[...] e se uno che avesse il Figlio, ed il Padre con esso, immaginasse di avere di più che avendo il Figlio soltanto, sarebbe nel torto. Infatti il Padre con il Figlio non è più che il Figlio solo, e, reciprocamente, il Figlio con il Padre non è di più del Padre solo» (*Sermoni tedeschi*, cit., p. 105). (Daccapo: solo considerando il risultato, non il punto di partenza e/o il momento mediano).

masse al Figlio), ma un altro *in quanto se stesso*: così la Sostanza-che-è-Potenza (Padre) si fa Anima-che-è-Sapienza (Figlio) e questa, l'Anima, Anima-della-Sostanza (Spirito-che-è-Amore). (Ove l' "alterità" del Figlio non può neppur esser *tale* senza riferirsi al Primo, cioè al Padre, solo rispetto al quale è l' "altro", sì che non di "due" separati si tratta, ma del Primo divenuto e perciò dell'unità dei "due")³³.

In tal senso (=nel senso dell'esser *causa sui*, a parte il resto, s'intende), ci pare che il filo che lo differenzia dal Dio spinoziano si faccia assai sottile e la professione di fede in cui consiste il "Credo" (*symbolon*) niceno-costantinopolitano non possa non esser messa in discussione. Certamente l'eterna processione è lo svolgersi di un *unico* Dio entro di sé, in forma assolutamente autonoma e irresistibile, uscendo dall'*inseità* originaria per farsi consapevole di sé e concretamente identico a sé – dunque da "Dio vero a Dio vero". Laddove però: 1. i "due" Dèi sono sì lo stesso, *ma anche non lo sono*; 2. né (e in senso complementare) si procede "Luce da Luce" e cioè pensando sì che la Radice della trinità è "Padre", dunque forza generante, ma poi anche intendendo il generato come identico *simpliciter* al generante. In tal modo però – e cioè ripetendo lo stesso come inutile doppione –, solo in apparenza *si procede*, dovendo anzi rinunciare al concetto di "Padre" – visto che la generazione importa necessariamente l'insorgere di un che di *differente*. Un Dio trinitario *pater*no (=generante sé) è un Dio che *diventa* Dio: nel risultato essendo *e non essendo* identico all'inizio; né l'inizio è già di suo Luce se non in potenza – ché daccapo il Figlio ripeterebbe meccanicamente il Padre, essendone invece il *sapere* e cioè, appunto, la "Luce", la coscienza di cui quello, come momento astratto e principiale, è privo. (Laddove, diciamo, il "segno della croce" esprime appunto una verità ben più profonda di un meccanico ribadire per tre volte il medesimo, mutando semplicemente – ma per quale ragione? – il nome: identica, certamente, la sostanza, ma non in *ogni* senso: identico il "soggetto" nel suo diventar altro e altro dell'altro).

³³ Scrive Hegel: «all'interno della religione, si concede che parecchie figure non vengano prese in senso proprio; così si dice: Dio ha generato, e genera dall'eternità, suo figlio. Il sapere stesso, il *diventare oggetto dello spirito divino* [corsivo ns.], viene espresso tramite la locuzione "generare un figlio"; *nel figlio lo spirito si sa* [corsivo ns.], poiché si tratta della medesima natura. La relazione del generare, il rapporto tra padre e figlio, deriva dalla natura vivente: non dal modo d'agire spirituale, bensì naturale, organico» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 39). E Gentile: «Quindi identità del figlio col padre; ma anche differenza. Identità con differenza che importa in Dio un processo spirituale, lo Spirito. Dio è sì uno, ma in quanto trino; e però è spirito» (*Sistema di logica...*, cit., I, p. 158). Vien da dire che Dio stesso, nella trinitaria dialettica *celestè*, "sperimenta" nel Figlio – euristicamente assunto come "determinazione rigida" – l'istante eterno dell'alienazione nel suo esser altro: coscienza bensì del Vero (di Dio), ma *non in quanto sé*. E perciò, rispetto al Padre, un altro, separato e autonomo: Coscienza della Sostanza (=di Dio, della Verità: Figlio) nel punto mediano – in quanto Anima di una Sostanza (diventata) *altra* –, "successivo" cioè alla Sostanza *senza* Anima (Padre), ma "antecedente" all'Anima della *stessa* Sostanza divenuta e cioè all'esser divenuto Spirito in quanto coscienza di sé, da parte del Padre. Che se, dentro di sé, perde "dapprima" la propria identità (ma inevitabilmente in quanto astratta, perciò originariamente perduta), diventando altro, anche, "poi", la riguadagna ritornando in sé *dall'altro* e dunque essendo sé, proprio nel suo esser altro. (In termini moderni: l'Oggetto (Padre) fattosi Soggetto (Figlio) si sa in esso "dapprincipio" come un altro, ma questo "altro" è *lui stesso* divenuto e perciò "altro" *come sé*: unità di Oggetto e Soggetto: Spirito).

Torniamo all'*arcidialettica* in quanto dialettica *celeste* e forniamone uno schema: $P \rightarrow F (= \text{Non-}P) \rightarrow S (= \text{Non-Non-}P)$ in quanto vero P e cioè: $S=(P=F)$. Il Padre cioè è (=eternamente diviene) lo Spirito come unità/identità del Padre e del Figlio³⁴. Identicamente per F e S e perciò, *in concreto*: $P=F=S$ (inteso ciascuno dei tre come la risultante sintesi identitaria di tutt'e tre). Infatti il Padre è sempre Padre-del-Figlio (=coscienza dell'autocoscienza) e il Figlio è sempre Figlio-del-Padre (=autocoscienza della coscienza) – e questa loro infrangibile unità/identità è lo Spirito Santo. Conservandosi nel Figlio, il Padre non consente (oggettivamente) che questi valga *per sé* (un “mero altro”), ma come un altro che è *lui stesso* divenuto, sì che l'autocoscienza in cui il Figlio consiste è *la sua*: Lui stesso fattosi coscienza della verità e cioè coscienza *di sé* in quanto autocoscienza della Verità: sapere della Verità come genitivo oggettivo e soggettivo (o sapere che non solo sa la Verità e sa di saperla: il Figlio; ma è anche sapere che, sapendo di sapere la verità, sa di sapere *se stesso*: sapere di sapere di *essere* la verità).

La differenza (in seno al risultato) consistendo fra i momenti astratti dell'Intero (o del Concreto). Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: l'identità (astratta) o affermazione: P , isolatamente posto in quanto Verità inconscia; la differenza (il suo diventar altro generandosi) o negazione: F , a sua volta per sé preso in quanto sapere la Verità, e come tale diverso da P ; la concreta unità/identità dell'identità astratta e della differenza: negazione della negazione: S , o, circolarmente, P concreto, in quanto *sapersi* della Verità. In eterna successione: Verità inconscia $\rightarrow$ Verità cosciente $\rightarrow$ Verità autocosciente. Ove, daccapo, ognuno dei “tre” è (risulta come) l'unità/identità di tutti e tre: $P=F=S$, perché e in quanto $PFS=FPS=SPF$ ($=PPP=FFF=SSS$). (Certo che poi la Trinità è spesso *rappresentata* con il Figlio nella forma umana di Gesù: si tratta di una sintesi, in cui il *Deus Trinitas* è mostrato come seconda Persona, assunta nel suo esser *distinta* dal Padre e dallo Spirito, non in quanto tale, *ma nella sua incarnazione*. Che è anche un modo bello ed efficace per esprimere la “dialettica” cristiana come Padre che discende nel mondo – così la mano che segna la croce scende dalla testa al ventre –, per non restarvi, ma risalire al Cielo, riconducendo il mondo a sé. Così il chiudersi del segno della croce sul petto (sul cuore), nell'unità dello Spirito Santo, simboleggia il saldarsi del Circolo

³⁴ Diciamo: “unità” considerando la differenza; “identità” considerando l'uguaglianza (stessa, la sostanza). Laddove, valorizzando il lato della differenza andrebbe posto il segno “ $\rightarrow$ ” come significante “implicazione”. Si può allora così schematizzare: essendo P (o F o S), in quanto concreto, l'unità di P e F , si ha: $P=(P\rightarrow F)=S$: l'Identità concreta, come impara e, al tempo stesso, insegna Hegel, è l'unità di sé e della (propria) differenza. E poiché i *diversi uniti sono espressioni dell'Identico*, vale anche, in questo senso e nello stesso tempo, che l'identità concreta ($=P$ o F o S) è l'identità di sé e della differenza: $P=(P=F)=S$. (In *entrambi* i casi, *nello sguardo del destino*, soggetti all'alienazione del diventar *identico all'altro*, essendo comunque affermata la contraddittoria identità degli opposti: *tautôtès* e diventar altro!). Insomma, come in concreto P è l'unità dei suoi momenti considerati nella loro astratta differenza, così lo è, di par diritto, in quanto *identità*, stante che la differenza è differenza (è il differenziarsi) dell'identità e l'identità è identità della differenza (del proprio differenziarsi). (In quanto assunti in modo *puramente formale*, vale per i concetti di “identità” e “differenza” l'esser in concreto ciascuno, a sua volta, l'unità/identità di entrambi, di cui la differenza interna è data dai momenti – “identità” e “differenza” in quanto determinazioni astratte – dell'identità concreta loro).

metafisico-storico, onde il mondo – redento, trasfigurato, risorto – è ricreato come un Eden alla seconda potenza, alle pendici, per dir così, dell’infinito cammino in Paradiso. Il “semplice” segno della croce, oggi ampiamente dimenticato o, in genere, meccanicamente ripetuto: un’immagine straordinaria in cui, in forma cristiana, nella povertà di un triplice gesto, è genialmente sintetizzata, nell’Essenza, *l’intera storia del mondo*. Sono queste le radici di Hegel).

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

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

Facciamo un passo avanti.

Altro però, diciamo, il “Figlio” in quanto è *lo stesso* Padre in relazione di unità/identità con sé (“Figlio”, s’è insistito più volte, perché *generato*, onde l’identità concreta – e perciò l’autocoscienza – è *conquistata* dal Padre/Spirito in quanto *Causa* del proprio *esser Pater sui*): trinità (e dialettica) *celeste*; *altro* il “Figlio” *in senso stretto* e cioè in quanto è la Sapienza divina, non però infinitamente infinita, ma, per così dire, *concentrata* in relazione al mondo (agli infiniti mondi possibili, creatibili). E dunque assoluta *relativamente* alla dimensione creaturale (ristretta a questa, cioè), non assolutamente assoluta: *Lógos*, *Verbum*, *Idea* (“per mezzo di lui tutte le cose sono state create”). Dio stesso (P), naturalmente, non però in quanto tale, ma *in quanto creatore-del-mondo*: non infinitamente infinito, ma infinito relativamente al mondo: *Gott*, non *Gottheit*. Il protagonista del celebre Prologo del Vangelo di

Giovanni: Dio stesso, ovviamente, non però, stiamo dicendo, in quanto tale, ma in quanto *decisione* creazionistica e perciò eterno punto di partenza della *grande dialettica* (così la diciamo), in cui si prolunga la *celeste*, culminante nella *creazione del mondo e poi, a seguire, nell'Incarnazione, vita, morte e resurrezione del Figlio* – cioè di Dio stesso, sino alla fine escatologica dei tempi.

Una *teofania* in progressione, di cui la *Croce*, cristianamente, è considerata il punto centrale, il fulcro, il Giano bifronte: momento di conclusione e d'inizio: l'intera dialettica divina – nei suoi due aspetti – le ruota attorno, giacché, in certo senso (vedi, a integrazione, nota 12 e Postilla fine I cap.), può dirsi il culmine del negativo che prefigura in sé, al massimo dello sconforto e dell'angoscia, il bagliore più travolgente e gioioso. Niente come la Croce sintetizza, certo *mitologicamente*, il destino della verità dell'uomo e del mondo (mito e destino!): issato sulla croce del proprio dolore, il *sogno* del “vero uomo” – ma così siamo già *oltre* il mito cristiano, al cuore del pensiero inaudito – si compie nell'atto stesso in cui si spalanca (conservandovisi interamente) la *veglia* del “vero uomo” che è un dio; anzi, di più, infinitamente di più, «poiché un “dio” appare nella terra che s'illumina nei cerchi del destino, la “nostra” essenza è infinitamente più ampia e profonda del nostro stesso esser “dèi”»³⁵.

Così, sulla Croce – destino del mondo –, *tutto si tiene*: dall'alto del suo “scandaloso” pennone è visibile tutto il passato: a partire dall'eterna decisione creatrice di Dio alla Caduta dei progenitori e, in loro, di tutti noi, sino all'*eum peccatum fecit* (2Cor 5, 21), per il riscatto e il ripristino dell'Alleanza; e tutto il futuro: anzitutto, l'*annunzio* al mondo – la Buona novella, *incipit* del cristiano rovescio del rovesciamento³⁶ – della morte della morte (ove san Paolo giganteggia su tutti), dunque del prossimo ripristino della grazia d'origine, ma ricolmo d'una superiore Gioia, che solo in relazione al sorpassato dolore è concretamente tale (cfr. § 2).

Citando Agostino (*De Trinitate*, VI, 10, 12), Eckhart concepisce il Verbo come «un'arte [*ars: téchne, poïesis, actio*] che contiene tutte le idee immutabili dei viventi, che in essa fanno tutte una cosa sola»³⁷; «il vivente progetto dell'artigiano [...] il Verbo, il *Lógos* o l'idea delle cose [...] la causa prima di ogni cosa è l'idea, il *Lógos*,

³⁵ E. Severino, *la morte e la terra*, cit., p. 332.

³⁶ In quanto momento paradigmatico del compimento dell'Annunzio liberante sulla terra (*incipit* della Redenzione), anziché come il fallimento della predicazione di Cristo, la Croce potrebbe allora esser vista non senz'altro come il culmine del negativo dunque del primo semicerchio, ma come momento decisivo del positivo *ritorno* a Dio da parte del tutto, il cui cominciamento coinciderebbe allora con l'Incarnazione (non cioè con Cristo glorioso risorto). E anzi – cfr. cap. III, § 2, nota 31 –, coinvolgendo l'intero Antico testamento, con lo stesso intervento protettivo di Dio, nei confronti di Adamo ed Eva subito dopo il peccato: una molteplicità di segni soccorritori – indici dialettici del predestinato *reditus* – accompagnano dall'interno l'altrettanto inesorabile *exitus* o allontanamento dal Centro. Così il vagare nel deserto del popolo ebraico non è mai *pura caduta*, ma anche sempre – in qualche modo: dolorosamente parziale e transitorio – riscatto profetico: il *reditus* stesso in forma immatura. Cfr. cap. III, § 2, nota 31 e Postilla finale del I capitolo.

³⁷ M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit. p. 81. «Quindi tutte queste cose che sono state fatte per mezzo dell'Arte divina [“tutto è stato fatto per mezzo di lui”: Gv 1, 3] presentano in sé una certa unità e una forma e un ordine» (Agostino, *La Trinità*, cit., VI, 12, p. 403).

il Verbo nel Principio [...] il *Lógos*, ovvero l'idea [...] il Verbo o l'arte [...] il Verbo stesso, modello delle realtà create»³⁸.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν
καὶ θεὸς ὁ λόγος

*In principio erat Verbum
et verbum erat apud Deum
Et Deus erat Verbum*

Poiché il Figlio è *generato* dal Padre, Eckhart si domanda perché mai, nel Prologo di Giovanni, «si dice: “in principio era il Verbo” e non piuttosto “dal principio”?»³⁹. Tra le possibili, varie risposte che avanza, spiccano quella secondo cui «il Verbo o l'arte permane nell'artigiano (*in artefice*), per quanto proceda fuori nell'opera», oppure quella per cui «è proprio della ragione cogliere le cose stesse nei loro principi», o, ancora, quella secondo la quale «il Verbo stesso, modello delle realtà create (*exemplar rerum creatarum*), non è qualcosa di esteriore verso cui Dio rivolga lo sguardo [...], ma è nel Padre stesso», e, in ultimo, la ragione per cui il Figlio «è nel Padre, piuttosto che dal Padre o Principio, è che “da” indica la causa efficiente [...], mentre lo “in” indica la natura della causa finale», ove «la causa finale [*id quod philosophus dicit*: come insegna Aristotele] è la causa prima in assoluto»⁴⁰.

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

³⁸ M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., nn. 10-29, pp. 77-95.

³⁹ *Ibid.*, n. 40, p. 107.

⁴⁰ *Ibid.*, nn. 41-42, pp. 109-1.

Una “regione” di Dio (infinita sì, ma rispetto al mondo). (Inutile, s’è detto, affannarsi alla ricerca di una Dimensione che nulla abbia esplicitamente a che fare con l’”agire” – già appartenente, s’è visto, alla natura “trinitaria” di Dio –, restando al tempo stesso, implicitamente, all’interno della logica dell’”agire”: chiediamo infatti a Eckhart: donde *Gott*, se la *Gottheit* non genera?)⁴¹.

Due domande: 1. Se e poiché il Verbo in quanto Sapienza *del mondo* è “generato”, vuol dire che, in qualche misura, esso preesiste eternamente in potenza nel Generante (così già il *Figlio*, propriamente tale, in quanto autocoscienza del Padre: Sapienza assolutamente assoluta). Appunto, chiediamo, *in che misura* (lasciando qui da parte l’assurdo di un Dio libero, dunque eterno creatore in potenza, *et simul* perfettamente in atto)? 2. Se il Dio trinitario/celeste *non* è libero di generare il Figlio (nel “movimento” dialettico-trinitario in cui, s’è visto, il Padre produce eternamente la concretezza di sé e cioè del proprio esser Spirito), giacché sarebbe ben assurdo che fosse libero di *non* esser sé (e però dovrà dirsi che la sua vera libertà proprio in questo consiste: nella dialettica *necessaria* consistente nell’eterno movimento del “diventar sé”), il Verbo (=Dio stesso naturalmente, ma in quanto è *una* dimensione – sia pur infinita – fra le sue infinite dimensioni: appunto il “Verbo”) – come la teologia cristiana tradizionale da sempre sostiene, distanziandosi del neoplatonismo – è a sua volta libero di creare il mondo (avendo perciò potuto non crearlo)? In forma semplice: Dio ha da sempre in seno la *similitudo* intelligibile (*Lógos*) di questo mondo che ha creato (e di infiniti altri mondi che non ha creato): avrebbe potuto non crearlo?

Proviamo a rispondere al primo quesito.

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

(Ma intanto e anzitutto, si ripeta, eternamente generante il proprio esser sé $P=(P=P)$, come Circolo *celeste* inevitabile; se non si vuole che la Radice Prima sia priva, come tale, di “segni” di ciò che eternamente *ne segue* – e che allora seguirebbe dal nulla come suo *a quo* –: così *in rebus* per la *Gottheit*, che altrimenti non “effonderebbe” *Gott*. Insomma e calcando bruscamente la mano sulle conseguenze ultime: il mondo con evidenza diviene; il Dio che ne è la Radice, sia pur intesa come “trascendente”, è necessità che, in qualche modo, si costituisca a sua volta come un Di-

⁴¹ Né ha senso tentare di evitare l’aporia invocando – come fa Rudolf Otto – una logica alternativa alla logica “naturale”: una logica «“mirabile” e singolare» (*Mistica orientale, mistica occidentale*, a cura di M. Vannini, SE, 2011, pp. 226-7), per cui «quella sola e stessa cosa [=Gottheit] che è in quiete come unità eternamente tranquilla [...] senza operare, proprio essa è ciò che conferisce l’essere e la vita, operando senza interruzione» (*ibid.*, p. 195). Infatti tale “mirabile” logica (o metalogica), essendo *altra* dalla logica “naturale” (=principio di non contraddizione), sarebbe *altra dal suo altro e perciò... logica naturale!* “Naturale”, giacché espressiva della *natura* trascendentale dell’essere (senza *alter-native*). Onde ritorna il nostro tema: se non mera contraddizione, allora presagio.

venire originario. Si badi: su questo “in qualche modo” corre la storia dell’Occidente e la sua coerenza/incoerenza o fedeltà/infedeltà rispetto alla premessa fondamentale o “evidenza” del diventar altro. Irrinunciabile allora l’attributo di *Pater* per Dio; ciò che nulla ha a che vedere con una sorta di sdolcinato sentimentalismo: Dio è per essenza *Abbà*, il corrispondente aramaico di *Pater*, e l’“abbazia” è la sua casa, l’essere stesso, nel suo divenire eterno e storico. Dio non ci ama *perché* è “Padre” (o come un “Padre”), ma è “Padre” perché è il Creatore/Generatore sommo, che non può non vedere in qualche modo sé anche nelle ultime propaggini del creato: *ad imaginem et similitudinem suam: nostram*, dicono all’unisono, in *Genesi*, le “tre” voci dell’Uni-Trinità. *Cur Deus homo?*, domandava Anselmo. Si risponde: perché, innanzitutto e innegabilmente, *c’è il mondo e dunque l’“uomo”*).

Tornando al tema: da sempre e per sempre dunque preesiste in lui la *similitudo* (Tommaso: *Summa contra Gentiles*, I, 49) di tutte le cose create (e non create). Tutto ciò che potrebbe esistere (anche ciò che Dio non crea) esiste cioè in lui *in modo intelligibile*. Ed ecco il Verbo (=il Padre “contratto”): generato (=in quanto “deciso” in seno al Figlio stesso, a sua volta, e originariamente, generato), non creato e perciò della stessa sostanza del Padre. (Riferendosi a Gesù Cristo, così ne scrive san Paolo: «Egli è l’immagine del Dio invisibile, Primogenito di tutta la creazione; poiché in lui sono stati creati [eternamente nello sguardo di Dio] tutti gli esseri nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili [...] Tutte le cose sono state create [*idem*] per mezzo di lui e in vista di lui; egli esiste [nell’eternità] prima di tutti loro e tutti in lui hanno consistenza»: *Col*, 1, 15-17)⁴².

La Sapienza (il Verbo di Dio) già nel Vecchio Testamento, splendidamente, così parla di sé:

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

In che senso allora intendere il passaggio dalla potenza all’atto – nella “generazione” – da parte della “Sapienza”? (Tra virgolette, perché, sebbene infinita e

⁴² Domanda: perché però, *sia pur nell’eternità*, Gesù Cristo, come scrive san Paolo, esiste “prima” delle creature? In quanto incarnato, sia pur eternamente “deciso” in Dio, dovrebbe venir “dopo” la creazione del mondo e i millenni che, nell’eternità cioè nello sguardo simultaneo di Dio, “precedono” l’Incarnazione (la simultaneità in Dio non cancella il prima e il poi). La risposta *cristiana*, in forma sintetica, ci pare non possa essere che questa: Cristo, l’uomo-Dio, è *il destino del mondo*, culmine della Rivelazione, come tale principio e fine, Alfa e Omega del creato: l’Ultimo in quanto è eternamente Primo).

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

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

S'è detto che *ab origine* il Padre non è in atto come relazione consapevole di sé a sé (e cioè come *coscienza dell'autocoscienza*: Hegel ne sarà il traduttore speculativo e immanentistico): Padre, Figlio, Spirito Santo: Trinità *celeste* come (eterno) *risultato* – altrimenti non sarebbe inteso da sempre come "Padre", come tale "generante",

e però, ripetiamo un'ultima volta, *sarebbe del tutto estraneo al divenire rispetto a cui, come suo (apparente) a priori, è invocato e "costruito" a posteriori per darne ragione*. Il Padre genera eternamente sé come sé (e come unità, che è Amore, di sé con sé); indi, nell'eternità, "genera" *stricto sensu*, ulteriormente, contraendosi in sé, sé come *Verbum*, dando il via alla *grande* dialettica, i cui fondamentali momenti, per un verso – *proòdos, exitus* – sono appunto, in "successione" eterna e storica (per citarne i soli tratti nodali): il proprio "contrarsi" come Figlio/Verbo, la creazione del mondo, l'incarnazione, il Venerdì santo e la morte mistica di Dio sulla croce; e per un altro – *epistrophé, reditus* – la Pasqua della sua resurrezione, la fine del mondo, la resurrezione dei morti e il Giudizio Universale. (Daccapo, la Croce è *il centro* del movimento divino: chiudendo il primo semicerchio, apre il secondo).

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

Distolta dunque dalla *cattiva* libertà, la Croce rifulge così della *libertà superiore* in cui consiste la verità, che, necessariamente, è necessità (cfr. § 2; si tratta, com'è ovvio, della necessità *inautentica* dell'*epistème* del diventar altro: stoicismo, Spinoza, Hegel).

La domanda va allora precisata: se dunque Dio non decide *liberamente* di "generare" il Verbo (e quindi, nell'atto stesso, di creare il mondo) in che modo questo, in quanto essere già di suo passato all'atto nel "movimento" originario del Dio

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

Dall'esser atto unitamente a tutti agli altri infiniti contenuti in condizione di "parità" con questi, all'esser atto *in forma emergente* (rispetto alla quale "era" in potenza) e perciò "separato" rispetto a quelli: così sopraggiunge, necessariamente, nello spirito eterno di Dio, la "decisione" di dare spicco (= "generare") al Verbo (in cui il mondo è in potenza; esso che è eterno ed eternamente passato all'atto, *ma non nel risalto specifico* – che perciò esce eternamente dal nulla essendo esso il vero "generato" o "deciso" – rispetto agli altri infiniti spettacoli divini) e, corrispondentemente di creare (*ex nihilo*), alla luce di quello, il mondo (questo mondo, fra gli infiniti possibili: *tre volte* potenziale nel *Pater/Gottheit*). Questo "risalto" è ciò che eternamente esce dal nulla, in quanto *necessariamente* "de-ciso". (Secondo un sistema – anche se può suonar strano – che richiama a suo modo, *mutatis mutandis*, il "modello" *top-down* neoplatonico-spinoziano)⁴³.

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

⁴³ Come tale privo di rilevanza categoriale riconosciuta all'"errare" (proprio perché si muove dal Perfetto) – all'opposto di quanto accade nel modello *bottom-up* hegeliano – e perciò "rigido", non autenticamente dialettico, in cui, nonostante l'oggettivo peso ontologico del divenire a partire dalla Vetta del sistema (come s'è visto già per il cristianesimo), la Verità non si costituisce, per tale vuoto (che, rispetto alla dimensione storico-mondana, si esprime appunto senz'altro come assenza – e cioè non come "hegeliana" prefigurazione categoriale – della *persuasione* che l'errore sia il vero), in quanto autentica negazione della negazione. (Cfr. il § "L'imperfetta perfezione di un Dio disabitato dall'errore", in F. Farotti, *L'eternità mancata. Spinoza*, cit., pp. 293-5).

Nell'isolamento della terra Dio stesso [...] che pur intende essere infinito, è un finito a cui possono aggiungersi all'infinito gli enti creati, che o devono essere intesi come *qualcosa*, ossia come un *non-niente*, e allora si aggiungono alla *realitas* divina, che pertanto è finita, oppure devono essere intesi come *nihil absolutum* per salvaguardare la divina *omnitudo realitatis* – il suo essere infinito che non manca di alcunché –, la quale però sarebbe anche, in questo caso, l'unica realtà possibile (e l'affermazione di Tommaso che le creature sono *prope nihil* mostra in modo esplicito la contraddittorietà del rapporto tra Dio e l'altro da Dio)⁴⁴.

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

un qualche cosa che stesse tra la forma e il niente, non formato e non niente, un senza forma quasi niente (*nec formatum nec nihil, informe prope nihil*) [...] ma quello era un tutto ed era un niente quasi (*illud autem totum prope nihil erat*) [...] Tu, o signore, da quella informe materia hai tratto fuori il mondo: materia che avevi creato dal nulla, quasi un nulla (*fecisti de nulla re paene nullam rem*)⁴⁵.

Quando il “quasi” fa la sua apparizione, la filosofia si sposta più in là⁴⁶.

L'impossibilità per il Tutto (compiuto: trascendente) di essere in relazione con “altro” è ciò che conduce destinalmente all'immanentismo: prima incoerente e cioè “statico”: Spinoza; poi (più) coerente e “dinamico” e cioè *dialettico*: Hegel, inventore di Spinoza⁴⁷.

2. IL MITO DELLA CROCE: FRA “LIBERTÀ”, “NECESSITÀ” E DESTINO

S'è detto: distolta la croce dalla *cattiva* libertà – il Dio cristiano intende essere appunto un Dio “libero”, nel senso che quello che (eternamente) fa e decide avreb-

⁴⁴ E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 483-4.

⁴⁵ Agostino, *Le confessioni*, cit., pp. 342-3.

⁴⁶ Citando Boezio (*De consolatione philosophiae*, III), Eckhart (CGV, n. 216, p. 315) evoca la creazione del mondo in cui «Dio ordina al tempo di derivare immediatamente dall'eternità stessa [...] in modo che il tempo e l'eternità siano realtà *quasi* [corsivo ns.] continue e contigue reciprocamente». Laddove nell'avverbio, daccapo, si riflette il profondo disagio teoretico di chi, sia pur oscuramente, avverte l'*impossibilità* della sintesi dei contraddittori. Si costituisca essa come l'esito di un atto libero della Trascendenza (onde sarebbe ammesso assurdamente un *altro*, come tale strutturalmente *antinomico* rispetto a quella); oppure come nesso immanentistico (onde l'eterno, necessariamente unito al tempo, non sarebbe eterno).

⁴⁷ Anche se oggi, per inconsapevolezza nichilistica, si tende a rifiutare come obsoleta e fastidiosa ogni “storia unitaria della filosofia” e perciò a interpretare i filosofi, anti-hegelianamente, come “isole”, senza per altro, e contraddittoriamente (non riconoscendo più legittimità a verità *definitive*), rinunciare al “più” e al “meno”. Così, ad esempio, per F. Mignini e C. Sini, a ben vedere, Spinoza è più profondo di Hegel e Gentile (che non l'avrebbero capito); e per M. Vannini, Eckhart è addirittura più profondo di tutti. (Laddove, per coerenza interna, dovrebbe invece prevalere la lettura gadameriana nel senso del comprendere non mai “meglio”, ma solo *diversamente* – salvo per altro non avvedersi che proprio questa tesi, al di là delle intenzioni, si presenta, proprio essa, nella sua falsa modestia teoretica e senza basi, come *il meglio*).

be potuto non farlo, decidendo altrimenti –, la Croce appare nella cornice (in ogni caso nichilistica, poiché *poietica*) di quella libertà *superiore* in cui consiste la “necessità”, stante che la “verità” è “necessità” (anche l’isolamento dal destino, nella veste del diventar altro, se ne rende ben conto: Spinoza ed Hegel su tutti), non caso, arbitrio, contingenza, occasione, eventualità ecc. (Senza perder di vista che quella che chiamiamo “cattiva” è tale rispetto a “Dio”, mentre in relazione al diventar altro, di cui Dio sarebbe il contraddittorio signore, è buona, anzi buonissima!)

Alle due forme di dialettica considerate – in quanto Trinità “celeste” e “grande” –, liberate dalla contingenza, appartiene dunque la “necessità”; e poiché questa è intesa come “necessità” del diventar sé (*diventando altro*), cioè fede e volontà (dunque mito) che il diventar altro sia, segue da un lato che il Dio della cattiva libertà (= contingenza, libera volontà) si inocula egli per primo il veleno peraltro consistente nella suprema, coerente fedeltà al diventar nulla (d’altra parte del tutto implicita, mentre esplicita è l’intenzione, ben comprensibile, di svincolare Dio, in quanto immutabile, dal mondo, cioè dal diventar altro e perciò, in sede *filosofica*, “dimostrandolo” *libero*); dall’altro che la resistenza a tale coerenza, onde la “verità” (“Dio”) è appunto concepita come “necessità” (pur trovando radice nel diventar nulla), spinge ad intendere il “processo” trinitario (“celeste” e “grande”) come *rigoroso immanentismo*. Onde se la trinità “celeste” e la sua “dialettica” a loro modo richiamano il primo libro dell’*Etica* (l’eterno processo poietico che, in Spinoza, conduce da Dio al mondo: “storia ideal eterna”), la “grande” trinità e la sua “dialettica” a loro modo richiamano la *Fenomenologia dello spirito*: il processo storico, in cui consiste, in Hegel, il venire concretamente a sé dello Spirito a partire dalla “caverna” delle sue forme più elementari e “ignoranti”: “storia che corre nel tempo”. (In ogni caso, due – grandiose – forme della “necessità”). Il che richiede, *ab origine*, un indispensabile ripensamento di *Genesi* – «facciamo l’uomo a nostra immagine e somiglianza» (1, 26) – anzitutto escludendo la creazione “libera” e dunque, per l’impossibilità che Dio crei altro da sé *che non sia se stesso*⁴⁸, intendendo idealisticamente persone e cose *come Dio stesso, dentro di sé, fuori di sé*⁴⁹.

Da sempre il pensiero cristiano si rende conto della formidabile problematica, che chiama in causa niente meno che lo stesso atto di nascita della filosofia, come tale rivolta *verso due direzioni contrastanti*: l’“evidenza” fenomenologica del divenire – dunque di quel divenire in cui consiste il decidere/agire umano – come “libertà”, cioè contingenza e l’“evidenza” logico-metafisica dell’ eterno/necessario

⁴⁸ Cusano: «Tu crei te stesso [e non] vedi altro che te stesso [...] Infatti, l’infinità assoluta include e abbraccia tutte le cose. Perciò, se ci fosse l’infinità e anche altro oltre ad essa [sembra di sentire Hegel], non ci potrebbe essere né l’infinità né altro» (*La visione di Dio*, a cura di G. Gusmini, Studium, Roma 2013, pp. 143 e 153). Portando all’estremo il detto di Alano di Lilla (ripreso da Spinoza nell’*Etica*: I, Prop. XV): *quicquid est in Deo est... Deus est!* (Nello sguardo del destino poi, l’inveramento importando la negazione della Follia, andrebbe aggiunto: ... *et non propter Deum est, quoniam omne aeternum est*).

⁴⁹ Per la complessità della grave questione, cfr. F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, cit., cap. VI.

(*perfetto*, dunque “divino”). Qualche passo del *Catechismo della Chiesa cattolica* è sufficiente a chiarire l’insanabile contrasto:

La morte violenta di Gesù non è stata frutto del caso in un concorso sfavorevole [o favorevole?] di circostanze. Essa appartiene al mistero del disegno di Dio, come spiega san Pietro agli Ebrei di Gerusalemme fin dal suo primo discorso di pentecoste: “Egli fu consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio” (*At* 2, 23) [dunque non sarebbe potuto accadere altrimenti] (§ 599).

Tutti i momenti del tempo sono presenti a Dio nella loro attualità. Egli stabilì il suo disegno eterno di “predestinazione” includendovi la risposta libera di ogni uomo alla sua grazia [cerchio quadrato: se libera non può esser innegabilmente nota da sempre, se innegabilmente nota da sempre allora necessaria]: “Davvero in questa città si radunarono insieme contro il tuo santo servo Gesù, che hai unto come Cristo, Erode e Ponzio Pilato con le genti e i popoli di Israele per compiere ciò che la tua mano e la tua volontà avevano preordinato che avvenisse” (*At* 4, 27-28) [forse che qualcuno avrebbe potuto manomettere tale disegno? E se la manomissione è eternamente concessa, forse che può dirsi davvero *mia, tua, sua?*] (§ 600).

San Pietro può, di conseguenza, formulare così la fede apostolica nel disegno divino della salvezza: “Foste liberati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri [...] con il sangue prezioso di Cristo, come agnello senza difetti e senza macchia. Egli fu predestinato, già prima della fondazione del mondo, ma si è manifestato negli ultimi tempi per voi” (*1Pt*, 1, 18-20) (§ 602).

Un Dio “libero” nel segno cioè della contingenza reca su di sé una montagna di contraddizioni che non possono essere neutralizzate mediante il sigillo del “mistero” (d’altra parte essendo affermato tale per togliere la contraddizione neoplatonica del nesso necessario fra Dio e il divenire del mondo). “Mistero”, seguendo Tommaso, è ciò che la ragione non può comprendere, *senza* tuttavia che il suo contenuto si mostri impossibile perché contraddittorio. A nessuno, infatti, può esser chiesto di credere nell’assurdo (quello di Tertulliano/Kierkegaard è un paradosso, che non può esser preso alla lettera: la resurrezione della carne, nella dimensione del diventar altro, è un’iperbole, un evento radicalmente ignoto e inaudito, non una contraddizione – almeno *immediata*). Lo stesso vale per il dogma dell’Incarnazione, mitologicamente ritenuto frutto di libera scelta da parte di Dio, che sarebbe rimasto egualmente perfetto anche se non avesse sofferto la croce – e d’altra parte ravvisando proprio in questa la perfezione del cristianesimo rispetto alle altre due religioni monoteiste e/o alla filosofia aristotelica col suo “Dio” atto puro, indifferente al dolore: «ma, in questo modo, Dio non è più “libero” di *non* patire, perché non è libero di essere meno perfetto e cioè di non essere Dio»⁵⁰.

⁵⁰ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 232. Si aggiunga che «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 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

E si noti: se per un verso “necessità” e correlativo immanentismo spingono progressivamente il mito cristiano (il mito della Croce, che ne è il baricentro) a una maggiore coerenza “spinoziano-hegeliana”, *per un altro, proprio per tale maggior rigore filosofico, lo impoveriscono gradualmente della sua natura di presagio del destino*: come tale inversamente proporzionale alla coerenza richiesta dalla progressiva, irresistibile dominazione del diventar altro – che al termine della Notte si presenta come l’unico assoluto, il più coerente, in relazione al quale, il cristianesimo di partenza, *unitamente al suo costituirsi come la sapienza “più simile” al destino*, è totalmente perduto. Quanto più carico di contraddizioni (di altissimo profilo) – si badi: anzitutto *intrinseche* (al di qua del contraddire il destino): relative cioè alla base ontologico-greca da cui esso muove –, tanto più il cristianesimo rifulge nel suo esser il massimo presagio del destino (nella notte della Follia); quanto più esse si riducono, sulla base citata (che preme in quanto “evidenza” innegabile di fatto *negata*), tanto più si riduce la sua identità di presagio e il suo contenuto si va impoverendo (e arricchendo il rigore nichilistico), sino a che – si pensi a Gentile – si può giungere persino a dirsi *cristiani, anzi cattolici*⁵¹, fondando un “sistema” filosofico (nelle intenzioni, un “antisistema” – che del resto è pur sempre un *sistema*) in cui e per cui (con Leopardi e Nietzsche, ciascuno a suo modo) l’unico eterno è il Divenire.

Salvo che questo interno progresso di rigorizzazione dell’errore, *appartenendo al destino* dell’errore (esistente come *errare*, l’errore è cioè fondato sul destino: anche la negazione del destino, per esistere, richiede necessariamente il destino), proprio in quanto svolto sino all’estremo suo lembo, consente il suo concreto (=senza residui) tramonto, in quanto questo «implica che l’isolamento si mostri in tutta la sua radicalità, compiutezza, le quali implicano a loro volta che la Follia dell’isolamento

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 sopra di essi). Il “Verbo” [nello sguardo del destino] 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* [corsivo ns.]. Tutto questo si deve incominciare a pensare, al di fuori delle categorie che dominano il cristianesimo e la nostra civiltà (e dunque anche al di fuori del modo in cui Hegel intende l’incarnazione necessaria del Verbo)» (E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 324-5). «L’“incarnazione” dell’infinito nel finito è infinitamente lontana dall’essere il risultato di una “decisione”, o addirittura di una libera decisione dell’infinito, ma è una necessità che compete all’apparire del destino, in quanto apparire infinito della totalità concreta dell’essente» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 562). Diciamo: non si risolve così, e nel modo più radicale e definitivo, la *querelle* fra la teoria del Dio *apatiko* della tradizione metafisica (sul paradigma teologico di Aristotele: ἀπαθής τὸ θεῖον, *Metafisica*, XII, 1073a) e, a partire dalla critica novecentesca, del Dio *patetico* (considerando il *pathos* di Jahvé nell’Antico Testamento e la passione di Cristo nel Nuovo)? (Cfr. Jürgen Moltmann, *Prospettive dell’odierna teologia della croce*, in AA.VV., *Sulla teologia della croce*, trad. it. D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 2020, pp. 36 sgg., in cui la questione è bensì messa opportunamente in risalto, ma tutt’altro che risolta).

⁵¹ Così G. Gentile, nella sua celebre conferenza tenuta all’Università di Firenze il 9 febbraio 1943: «io sono cristiano [...] io sono cattolico» (*La mia religione (e altri scritti)*, Introduzione di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1992, p. 46).

appaia nella sua piena *coerenza* e dunque nella sua capacità di oltrepassare, al proprio interno, le contraddizioni che essa è in grado di rilevare»⁵².

In tal guisa l'irresistibile allontanamento dal carattere di presagio del destino, conducendo alla radicalità suprema della Follia, è necessità che conducano infine al concreto tramonto dell'Errore e dunque non più a contraddittori presagi (in se stessi e rispetto al destino), ma al destino in carne ed ossa (*in primis* alla sua *testimonianza*, progressivamente corale) e anzi infine all'irruzione stessa della "terra che salva" (Apocalisse del destino), in quanto apparire infinito del Tutto, nella sua prima configurazione *finita*, cui seguono altre infinite configurazioni, sempre più ampie e gloriose, conservanti in sé quelle via via oltrepassate – all'infinito («di gloria in gloria»: 2Cor 3, 18).

Considerando dunque l'immanentizzazione del cristianesimo, segue che creazione ed incarnazione *unum atque idem sunt*, sì che, già con l'"eretico" Eckhart, quello che è detto di Cristo va affermato di *ogni* uomo⁵³. Volendo dunque tenerla storicamente ferma, la figura di Gesù Cristo dovrà intendersi bensì come l'eccezione, ma "solo" nel senso dell'auto-consapevolezza (eccezione gnoseologico-etica: modello di perfezione morale, dice a suo modo Kant; *non* ontologica). Crocifisso perché "bestemmiatore" (intollerabilmente "monista" per il dualismo ebraico)⁵⁴, il Cristo manifesta con la sua morte – *mutatis mutandis* come Socrate –, il suggello della salvezza di tutti. A questo punto però, immanentisticamente, non più che come "spirito", per di più universale; laddove, *facendo un passo indietro* sulle tracce del trascendentismo perduto per strada, la sua salvezza è insieme la sua resurrezione *anche nel corpo* e – per lui, con lui, in lui – della carne tutti noi *individualmente*. Qui, dove il presagio è massimo, il rigore è debole; là dove il rigore è maggiore (in Hegel; massimo in Leopardi) il presagio è più debole (o nullo, se non, leopardianamente, nel riconoscimento dell'esistenza come follia sì, intesa però come *verissima*).

La Croce, s'è detto, cristianamente, è baricentro e fulcro – riassuntivo dell'intero passato del mondo e dell'uomo; squarcio pasquale dell'intero futuro del mondo e dell'uomo – del Circolo della verità (cfr. cap. I): lo è in ogni caso, ancorché, da un lato, il trascendentismo e la "libertà" ad esso correlativa, rispetto al maggior rigore immanentistico, ne rendano *troppo debole la coerenza* (per un verso, in quanto rimessa alla libera volontà di Dio, che avrebbe potuto *non* creare il mondo, *non* incarnarsi, *non* morire sulla croce per salvare l'umanità; per un altro in quanto contenuto di *fede*, dunque, come tale, *dubitabile*) e, dall'altro, l'immanentismo e la "necessità" ad esso correlativa, rispetto al trascendentismo ortodosso e alle sue iperboliche promesse (*e a fronte del destino*, di cui nel primo modo è grande presagio) ne rendano *troppo debole il significato di salvezza* (circoscritto al fantasma

⁵² E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 624.

⁵³ «Ma "simile a lui" 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» (M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 235).

⁵⁴ Gli ebrei non avevano però il diritto di mettere a morte; di qui la consegna di Cristo all'autorità romana con l'accusa di sobillatore politico (non diverso in ciò da Barabba).

dello “spirito universale” o di qualche asettica ed esangue categoria). (*La religione promette tantissimo, ma in forma infondata e anzi auto-contraddittoria; la filosofia intende fondare quel che dice, per altro fallendo, ma la salvezza che esibisce è molto deludente*).

Presa tra i due fuochi che se la contendono, la Croce, diciamo, è in ogni caso il simbolo più universale del significato di “uomo” nell’isolamento della terra. Dell’uomo e di Dio! Ma c’è un “terzo” fuoco, quello che vede l’errore di entrambe le prospettive, opposte all’interno del medesimo presupposto: il diventar altro, meno coerente con sé nel trascendentismo, più coerente nell’immanentismo. Si tratta del destino della verità – del non-isolamento, della non-Follia, della Veglia –, di cui, in particolare nella sua veste tradizionale (trascendentista), la Croce, nel suo esito pasquale glorioso dopo il venerdì santo doloroso, assume un ruolo emergente, insostituibile e unico di Presagio (dell’eternità dell’ente in quanto tale). Sì che, nello sguardo del destino, «potremmo dire che quello dell’uomo è il dolore di un Dio – anzi del più alto tra gli Dèi – che crede di essere uomo [=vero Dio e vero sogno d’esser uomo]»⁵⁵; il dolore dell’uomo è il dolore di Dio nel suo esser alienato da sé; ormai prossimo tuttavia, proprio all’acme della disperazione e della solitudine – Dio mio, perché mia hai abbandonato? – al rovesciamento del rovesciamento⁵⁶.

NOTA 1: Sull’infelicità di Cristo in croce e dello spirito del mondo (Hegel)

In orizzonte di trascendenza (in relazione cioè a quella che s’è detta “Grande Trinità”), la “dialettica” implica il concetto di *kènosi* (“svuotamento”), secondo il paradigma di un celebre passo dell’Epistolario paolino: « [Gesù cristo] essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l’essere uguale a Dio, *ma annichilò se stesso prendendo natura di servo* [corsivo ns.], diventando simile agli uomini; ed essendo quale uomo, si umiliò facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce» (*Fil 2, 6-8*).

Simone Weil spinge l’idea all’estremo:

⁵⁵ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 271.

⁵⁶ Naturalmente, anche la resurrezione dei (dai) morti è un formidabile presagio, assente in ogni altra religione, come tale adombrante il destino, in quanto testimonianza dell’eternità dell’ente in quanto ente (anche la Natura è infatti coinvolta nella resurrezione finale). Un presentimento, per altro, del tutto immerso nella follia dell’annientamento. Si pensi: forse che *questo mio corpo* – questa carne e queste ossa – sarà presente nell’eternità in Cristo? Certamente no, *se non come risorto*. Ma allora, appunto, non in questa “povera” forma, che si annienterà per sempre, *rendendosi così libera da Dio!* (Come reciprocamente lo era *prima di essere*). In tal modo ammettendo implicitamente l’esistenza del diventar nulla e da nulla *in Dio*. Ci si vorrà render conto che questo è un altro modo per certificarne l’inevitabile morte (=inesistenza)? (Agostino: «...dolore e travaglio non esisteranno più per me, e la mia vita, veramente viva, sarà tutta ripiena di Te»: *Confessioni*, cit., X, 23. Si che *quell’altra vita*, quella di prima, sarà diventata niente per sempre. Appunto, stiamo dicendo: è cristianamente ammissibile che qualcosa *si annulli* in Cristo? Che Cristo, che ufficialmente è trionfo e vita, sia anche copertamente sconfitta e morte? Del resto, forse che san Paolo non parla della vittoria finale come *annientamento* della morte: *1Cor 15, 26*? Del tutto contraddittoriamente, stante che proprio così, a quanto pare, la morte celebrerebbe il suo insuperato successo).

La creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritirarsi, un atto di rinuncia. Dio insieme a tutte le creature è meno di Dio da solo. Egli ha accettato questa diminuzione. Ha svuotato di sé una parte dell'essere. Egli si è svuotato già in questo atto della sua divinità; per questo san Giovanni afferma che l'Agnello è stato sgozzato fin dalla creazione del mondo. Dio ha permesso che esistessero cose altre da Lui e di valore infinitamente minore. Attraverso l'atto creatore Egli ha negato sé stesso, così come il Cristo ha prescritto a noi di negare noi stessi. Dio si è negato in nostro favore per dare a noi la possibilità di negarci a nostra volta per Lui. Questa risposta, quest'eco, che dipende da noi rifiutare, è l'unica giustificazione possibile alla follia d'amore dell'atto creatore⁵⁷.

Lasciando qui da parte il concetto assurdo della verità che, "riducendosi", nega se stessa per far spazio alla non-verità (o di un Dio infinito che cessa di esser tale, onde creare *altro* da sé – uscente *dal nulla*, dunque assolutamente imprevedibile, e perciò costituente una minaccia per Dio stesso, che lo attende in oggettiva condizione di "timore e tremore"), va aggiunto che questo separarsi da sé da parte di Dio all'atto della creazione del mondo, si intensifica con l'Incarnazione, in cui, come scrive Paolo, Dio assume natura di "servo". Ma poi la separazione da sé è massima, e l'infelicità di Dio al culmine, sulla croce, ove il Dio-uomo, del tutto immemore della propria doppia natura, lancia l'urlo dell'abbandono. Qui Dio appare a Gesù proprio come un Altro, nella misura in cui lo *invoca* (nessuno infatti invoca sé stesso).

In orizzonte di immanentismo teologico, dunque in Hegel (oltre Spinoza) – la cui dialettica è uno dei grandi capitoli (il più stupefacente) della rigorizzazione (entro il nichilismo) della dialettica della croce (cristiana) –, la "coscienza infelice" («trasmutabile»), *analogamente*, non vede nell'Altro, cioè nell'«intrasmutable», sé stessa; onde, come Gesù in croce, senz'altro *si disconosce*⁵⁸. Ma, in questo caso, ciò accade nell'atto stesso in cui non solo *invoca* l'Altro, ma anzitutto *immaginosamen-*

⁵⁷ *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, pp. 106-7.

⁵⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 174-90. Non vede nell'Altro se stessa *nep-pure* quando l'intrasmutable, oltrepassando l'ebraismo, ha «assunto una figura» (*ibid.*, p. 178), onde l'Uno, disceso nello spazio e nel tempo (Gesù Cristo), non è più inteso come un *di là* inattuabile. E tuttavia non si tratta che di un evento singolare (non una «singolarità *universale* e pensata»: *ibid.*, p. 181): «oggetto dell'immediata certezza sensibile e, proprio perciò, un alcunché di già dileguato» (*ivi*). «Per questa ragione anche la coscienza intrasmutable [=l'uomo-Dio] mantiene entro la sua stessa figurazione il carattere e la base dell'esser-scisso e dell'esser-per-sé di contro alla coscienza singola. Per la coscienza singola, quindi, è semplicemente un *accadere* che l'intrasmutable riceva la figura della singolarità; così come, anche, la coscienza singola semplicemente *si trova* opposta a quello» (*ibid.*, p. 177). In guisa che, commenta Jean Hyppolite, «per lei [per la coscienza cristiana] dio è sì il Cristo ma il Cristo non è lei: essa non ha interiorizzato la verità che le si rivela da fuori [...] così l'autocoscienza resta infelice perché la sua essenza – l'unità dell'intrasmutable e del singolare – resta un *al di là* di lei, una verità che lei non trova in sé, e con la quale lei da sé non può coincidere: quindi oscilla fra "la vuota notte dell'al di là ultrasensibile" e "la variopinta parvenza dell'al di qua sensibile" senza poter entrare definitivamente "nel giorno spirituale della presenzialità" [...] Cercando di possedere il proprio oggetto come una presenza sensibile, il cristiano deve necessariamente perderlo: si trova invariabilmente di fronte alla "tomba della propria vita", deve sempre provare il dolore del canto luterano: "Dio stesso è morto"» (*Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 252).

te lo crea (“io nel pensier mi fingo”), proiettando inconsciamente sé fuori di sé. Dal trascendentismo teologico all'immanentismo teologico: la trascendenza è diventata (è sempre stata) nulla. “Necessità” (interna al nichilismo) del passaggio. Perché? Perché (contrariamente a quanto pensa Weil, secondo una metafisica bizzarra, che si arrampica sugli specchi per sostenere l'insostenibile) un *altro* da Dio non ci può essere, oppure può esserlo solo Dio nel suo stesso negarsi e separarsi da sé, entro di sé. (*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*: Goethe).

Mentre cioè *sul Golgota* dei Vangeli, nel turbine e nello strazio di un *vero* dolore (come richiede il dogma del “vero uomo, vero Dio”), Gesù, infelice, si “dimentica” del proprio vero sé divino e, invocando il vero Dio trascendente, vede pur sé, ma esclusivamente come un Altro: il Padre, cui. con un «alto grido» (Mt 27, 50), si rivolge; *nel Medioevo* di Hegel, lo spirito del mondo (l'Idea, il *Lógos*), scisso a sua volta in sé, nell'uomo pio paga il prezzo dell'infelicità, perché non sa (ancora) di esser proprio quella presunta “Trascendenza”, che, al tempo stesso, psicologicamente, *fingit simulque credit*⁵⁹. Laddove, se in chiave cristiana «il Dio che abbandona [Padre] e il Dio che è abbandonato [Figlio] sono un'unica cosa nello Spirito della dedizione»⁶⁰ (la “croce”, come l'espressione più concisa e tragica della Trinità trascendente), in chiave idealistico-hegeliana la “coscienza trasmutabile infelice” e il suo vero (non fantastico) Altro sono un'unica cosa nello Spirito che, per via di negazione, va irresistibilmente attuandosi attraverso il mondo (la “dialettica”, come l'espressione più concisa e parimenti tragica della trinità immanente).

En passant: di notevole interesse la figura dell'*asceta* – in quanto estremizzazione della coscienza infelice cristiano-medioevale –, in cui Hegel, unitamente alle conseguenze della fede nel dogma dell'Incarnazione, vede il tramite, che conduce oltre il Medioevo verso il Rinascimento⁶¹. Infatti se da un lato l'*asceta* – il mistico: si pensi a Meister Eckhart –, negando all'estremo la propria volontà singolare,

⁵⁹ Il teologo Jürgen Moltmann fa notare «che ciò che avvenne sulla croce fu un avvenimento fra Dio e Dio; qui Dio è in conflitto con Dio, qui Dio invoca Dio, qui Dio muore in Dio» (*Prospettive dell'odierna teologia della croce*, cit., p. 32). Il che certamente vale per entrambe le prospettive (la cristiana e l'hegeliana), ma con l'indispensabile precisazione per cui, rispettivamente, se, da un lato, Gesù uomo, stravolto da un *vero* dolore (nella misura in cui egli è *vero* uomo) *si* perde di vista come Seconda Persona della Trinità e perciò *si* invoca come implorando un Altro (realmente esistente al di là della propria stessa incarnazione spazio-temporale); dall'altro, la coscienza infelice trasmutabile (l'uomo pio medioevale hegeliano) è sì a sua volta Dio (l'Idea, il *Lógos*), ma solo *in sé*, per nulla affatto *per sé*, sì che nell'atto di rivolgersi, invocandolo, all'intrasmutabile trascendente, non si rende conto che, simultaneamente, lo sta immaginosamente producendo, proiettando (nel vuoto nulla) sé oltre di sé. Rinascimento, scienza moderna, illuminismo, kantismo e idealismo costituiranno le tappe indispensabili per recuperare progressivamente a sé quell'apparente “fuori di sé”, onde l'Idea, dall'esser *in sé*, pareggi se stessa diventando *per sé*, facendosi cioè, concretamente, spirito.

⁶⁰ J. Moltmann, *op. cit.*, p. 45.

⁶¹ Se *in senso stretto* può dirsi che il Rinascimento e, in particolare, la filosofia moderna (a partire dal suo fondatore, Cartesio) costituiscono, hegelianamente, il punto di svolta e perciò l'inizio del secondo semicerchio (anabasi), in un senso più ampio (e più pertinente) – stante che, come dice anti-romanticamente Hegel, qualsiasi forma “spirituale”, anche la più bassa, è superiore alla natura –, l'anabasi o *reditus* incomincia da che appare l’“uomo” (e addirittura con la natura stessa: non in quanto tale, ma in quanto incubante lo spirito) – sì che l’“infelice” età medioevale esprime già di suo un alto livello di inconscia “felicità” hegeliana (non, ad es., francescana). Cfr. cap. I, conclusione della Postilla finale.

proprio perciò scopre in sé la volontà *universale*, sì che annientando la propria singolarità conquista una verità molto più profonda; dall'altro l'incarnazione di Dio «ha mutato il senso dell'al di qua [...] L'al di qua evanescente non è più solo al di qua evanescente»⁶². In guisa che la sintesi della scoperta, da un lato, del mio stesso esser divina volontà universale (eresia monista “pre-hegeliana” come coerenza e rigore dell'ortodossia dualista: «*Io ho detto: voi siete Dei*»: Gv 10, 34) e, dall'altro, del mondo in quanto non più luogo di insensatezza (non più, dopo l'Incarnazione, mera “valle di lacrime”: *Ecclesiaste*), bensì degno di attenzione e cura, costituiscono la prefigurazione di una nuova era, centrata sulla celebrazione della ragione e della scienza moderna.

(Nello sguardo del destino, la “coscienza infelice” è invece la “coscienza” – di tutti “noi”, quale ne sia ciò che pensiamo – in cui l'isolamento prevale e domina rispetto al proprio stesso “sfondo” in quanto apparire del destino o struttura originaria della verità, sì che tutte le parole mantengono quello sul piedestallo della certezza, dunque della persuasione del diventar nulla, trattenendosi questo nell'inconscio – esso che pur appare, ma non all'interno della persuasione isolante dominante, per la quale, dunque, è come se non ci fosse. A ragione Leopardi intuisce allora che ogni “piacere” è una forma di dolore).

NOTA 2: *Sull'insufficienza del sacrificio di Cristo*

L'assurdità (contraddittorietà) del peccato originale – ma disfarsene, come per lo più ormai accade, sarebbe un grave errore per il formidabile presentimento di ciò di cui esso è la, sia pur pallida, immagine – non consiste solo nella sua premessa: l'uomo, uscito dalle mani di Dio puro, intelligente e felice al massimo grado, in relazione diretta col suo Fattore, si lascia tentare dall'errore, mostrandosi tanto inquieto e astioso, quanto bramoso e cieco; ma anche nella sua conseguenza: l'uomo, creatura finita, a causa della ribellione merita l'eterna dannazione: una pena infinita, speculare alla sua colpa, evidentemente, ma contraddittoriamente, a sua volta infinita. Ora, chi mai cercherebbe scientemente la propria (eterna) infelicità? Evidentemente nessuno. Pur sbagliando, tutti cercano il proprio piacere (anche il masochista ha alle viste un bene superiore rispetto al male che consapevolmente si infligge). E se qualcuno si inoltra per la strada sbagliata, lo fa solo per ignoranza: la cattiveria è anzitutto ignoranza (*una*, la virtù: l'*epistème*, insegna Socrate); lo stesso Gesù sulla croce chiede al Padre di perdonare i suoi carnefici: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Mc 23, 34).

⁶² J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 254-5. L'effettualità del mondo, «contro cui volgonsi appetito e lavoro, non è più a questa coscienza un *alcunché in sé nullo*, ch'essa debba soltanto togliere e consumare; anzi è tal cosa qual è la coscienza stessa: un'effettualità *rotta in due lati*, che soltanto per una lato è in se nulla, mentre per l'altro è anche un mondo consacrato; essa è figura dell'intrasmutabile, dacché questo ha ricevuto la singolarità in sé [...] l'intrasmutabile *fa getto* della sua figura e la *lascia* a lei in godimento» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 182).

Non è forse del tutto sproporzionata la dannazione *eterna* (contraddittoria, perché in essa si eguaglia il finito all'infinito)? Certo, una volta ammessa, *nessun uomo* sarà mai in grado di riparare un tale danno e ripristinare la giustizia divina. In tale circostanza è chiaro allora che solo un Dio ci può salvare⁶³.

Nel *De Trinitate* (XIII, 16, 21), Agostino sintetizza in forma lapidaria: «Cristo ha sofferto una morte temporale, che non meritava, per liberare gli uomini da una morte eterna che meritavano»: la morte spirituale in quanto dannazione eterna. E Paolo: «Colui [Cristo, l'agnello innocente] che non conobbe peccato, egli [Dio] lo fece peccato per noi (*eum peccatum fecit pro nobis*). Affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (2Cor 5, 21). «Divenuto per noi maledizione [...] Cristo ci ha riscattati» (Ga 3, 13).⁶⁴

E. Severino ha tuttavia rilevato un'asimmetria che rende contraddittorio, dunque impossibile, il ristabilimento della giustizia. Se Cristo, che ama l'uomo, accetta di pagare per lui, dovrebbe pagare proprio la *stessa* pena. Ma è assurdo pretendere che Cristo si danneggi per l'eternità. D'altra parte morendo di una morte *temporale* Cristo «muore *troppo poco* [...] Anche se non si vuol vedere l'assurdo di un Dio che rende peccatore l'innocente [...], se Dio carica sulle spalle del Figlio il peso del peccato, carica sulle sue spalle il peso della dannazione eterna; e se non la carica sulle sue spalle, e se d'altra parte essa non pesa più sulle spalle dell'uomo e non è più portata da nessuno, il debito non è pagato, e per amare e salvare l'uomo Dio deve sacrificare la sua giustizia»⁶⁵.

Ma c'è di più: se nessun uomo, già si diceva, è in grado di compiere l'atto infinito richiesto (per riscattare la colpa infinita), se nessun uomo può cioè caricare su di sé

⁶³ Si può magari provare a sostenere che l'«offesa contro l'Onnipotente e Sommo Bene è commisurata a ciò che egli è: irreparabile», così il sacerdote e teologo Maurice Bellet (*Il Messia crocifisso. Scandalo e follia*, trad. it. a cura di V. Salvati, Queriniana, Brescia 2022, p. 91). Ma è una via senza uscita, intanto perché se una «creatura» offende l'Infinito, allora l'offesa è a sua volta infinita solo *a parte obiecti*, non dunque in quanto tale; ma innanzitutto, come non avvedersi che l'Infinito non può avere fuori di sé qualcosa? Sì che è solo l'Infinito stesso che può «offendere» sé stesso – laddove l'evidente assurdità è scongiurata solo se si intende ciò *dialetticamente*: come auto-negazione dialettica, onde l'Infinito astratto si nega (si «offende») come Infinito *simpliciter*, in tal guisa aprendosi al processo del diventar sé mediante il diventar altro (ritornando cioè a sé dall'altro da sé).

⁶⁴ Il celebre teologo e biblista Klaus Berger ha constatato – noi diciamo: *sulla pressione inconsapevole del nichilismo dominante, che tutto intende «indebolire», tranne il diventar altro* – che «in tempi recenti si moltiplicano anche negli ambienti cattolici le voci che vorrebbero eliminare senza tante cerimonie le affermazioni bibliche sulla morte espiatrice di Gesù. Morte espiatrice significa che Gesù è morto per il perdono dei peccati» (*Il canto della croce*, trad. it. a cura di R. Fabbri, Queriniana, Brescia 2020, p. 44). Si tratterebbe allora di sostituire all'«espiazione» (che suppone «l'immagine di un Dio spietato [inaccettabile per la mentalità moderna]»: *ivi*), la «solidarietà» coi peccatori: «Sottolineando la «solidarietà», si segue pedissequamente la corrente della psicologia attuale, la quale non si aspetta da Dio altro che consolazione nella solitudine [...] Secondo la Bibbia [invece], la morte di Gesù espia i peccati, li copre, li toglie. Attraverso una mera solidarietà non accadrebbe assolutamente alcunché [...] Ma, secondo la Bibbia, non si tratta di Dio *con noi*, bensì della sofferenza e della vita di Gesù Cristo, Figlio di Dio, *per noi*» (*ibid.*, pp. 45-6). (Ancora una volta si conferma la tendenza – che è poi un'«interna necessità» – di attribuire enfasi al solo divenire, per altro non assunto affatto *enfaticamente*, in quanto ritenuto un'«ovvietà», come tale semplicemente constatabile: *da inferire* è l'inesistenza, rispetto ad esso, di altro).

⁶⁵ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit. pp. 238-9.

i peccati del mondo⁶⁶. allora ci vuole un Dio (ma non appare così, del tutto scopertamente, il non-senso dell'attribuzione a un ente finito di una colpa infinita? Se non è in grado di ripararla, allora neppure di commetterla). D'altra parte Cristo muore per l'uomo non già come Dio, *ma in quanto avente natura umana*. Così però ritorna l'impossibilità: nemmeno Cristo è in grado di ripristinare la giustizia.

A questo punto, E. Severino richiama la risposta di Tommaso, che si era posto l'obiezione:

Tommaso risponde così.

Sebbene sia vero che Cristo muore soltanto come uomo, tuttavia la sua morte è resa "preziosa" "dalla dignità di chi la patisce, che è il Figlio di Dio (*Summa contra gentiles*, IV, 55)⁶⁷.

Ma questa risposta è insufficiente, perché 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 Dio⁶⁸.

Il vicolo cieco è innegabile. Anche qui, impossibile rifugiarsi nella comodità del "mistero".

Gli è che il cristianesimo è una valanga di (formidabili) strade senza uscita! Che sono tali, fuori di metafora, perché contraddittorie. Le si denunciano in genere (anche se ormai in genere si preferisce semplicemente non curarsene) sulla base della "logica" e del suo "innegabile" cuore: il tradizionale "principio di identità/non contraddizione". Che nel suo fondo inconscio, lungi dall'esprimere l'autentico *esser sé/non esser l'altro da sé* del destino, designa piuttosto il ritmo stesso del diventar nulla e da nulla ("è quando è, quando non è non è"), in tal guisa mirando a soppiantare il cristianesimo come reliquato del tempo che fu. Il che significa che, nel sottosuolo filosofico del nostro tempo, tale volume di contraddizioni viene esplicitamente rimosso, a buon diritto, sulla base della contraddizione originaria (il diventar altro in quanto tale) assunta come verità suprema (prima e ultima, perciò *unica*), destinata così a trionfare come l'assoluto anti-Dio (cfr. cap. III, § 4). Laddove il destino è l'apparire dell'autentica innegabilità della non-contraddizione: non un astratto principio della "logica", ma il respiro originario dell'essere e cioè di *ogni* essere (reale, ideale, astratto, concreto, immaginario, fantastico, logico, emotivo...), che è necessariamente sé è non altro da sé e perciò esclude che altro da sé lo possa mai diventare – escludendo *eo ipso* che possa diventar nulla. Dunque tutto è eterno. Ma il cristianesimo (tradizionale, non demitizzato) è appunto la sapienza che,

⁶⁶ «Nessun uomo, fosse pure il più santo, era in grado di prendere su di sé i peccati di tutti gli uomini e di offrirsi in sacrificio di tutti» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 616).

⁶⁷ «L'esistenza in Cristo della Persona divina del Figlio, che supera e nel medesimo tempo abbraccia tutte le persone umane e lo costituisce Capo di tutta l'umanità, rende possibile il suo sacrificio redentore *per tutti*» (*ivi*).

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 238-40.

sia pur sulla base dell'ontologia alienata del diventar altro, esprime lo sforzo più appassionato e senza confronto (e proprio perciò intimamente contraddittorio) di salvaguardare tale eternità – in tal guisa approssimandosi, nell'infinita lontananza, più di ogni altra sapienza della terra isolata, al destino della verità.

Solo non capendolo ci si può voler disfare senz'altro del cristianesimo.

3. CRISTO, IPOSTASI DELLA CONTRADDIZIONE E PRESAGIO DEL DESTINO

Il Catechismo della Chiesa cattolica (§ 467) cita un passo del Concilio di Calcedonia (451 d.C.), in cui, come si sa, vengono attribuite a Cristo due nature, l'umana e la divina, unite e inseparabili: «Un solo e medesimo Cristo, Signore, Figlio unigenito, che noi dobbiamo riconoscere in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. La differenza delle 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».

In tal guisa rendendo “Cristo” *suppositum unum* di predicati opposti: poiché infatti predicati opposti (ad es. “immortale” e “mortale”, “impassibile” e “passibile”) ineriscono *essenzialmente* alle due nature differenti, la divina e l'umana, dell'unica Persona, segue che queste due nature sono a loro volta opposte (non semplicemente *diverse*), sì che “Cristo” si trova ad esser (doppiamente) soggetto di predicati opposti *simpliciter e non*, come invece si vorrebbe, soggetto di opposti predicati bensì, *ma secondo riferimenti diversi*: identico cioè l'*id de quo*, ma diverso l'*id secundum quod* (come a dire che X è sì piccolo e grande, ma piccolo rispetto a Y e grande rispetto a K: in tal caso gli opposti non sarebbero predicati *katà tò autó*, secondo lo stesso rispetto). Giacché appunto le due nature (*humana et divina*), principio e fondamento di differenze contrarie, sono necessariamente, a loro volta, contrarie⁶⁹.

⁶⁹ Anzi, *contraddittorie*! A guardar bene, infatti, la stessa coppia “mortale/immortale” è coppia di contraddittori, non ammettendo infatti alcun termine medio. Stante che l'immortalità *per virtù propria* è a sua volta concetto contraddittorio, giacché ciò che *non muore* non può esser nato – un nesso necessario, quello tra l'anima (poniamo) è l'esistenza, non può incominciare: se incomincia non è necessario –, sì che il concetto di “immortalità” cade da sé risolvendosi o in mortalità o in eternità. Dunque la vera opposizione è della coppia “eterno/mortale (=non eterno)”: coppia di contraddittori. Le proprietà opposte sono contraddittorie in quanto lo è il loro rispettivo fondamento: le due nature. E in effetti, posto Dio (*Ommitudo realitatis*), l'uomo non c'è più e viceversa. I due termini (così come Dio/mondo), come per ogni coppia di contraddittori, sono una individuazione della coppia trascendentale e unica dei contraddittori: essere e nulla. O l'essere o il nulla. Se c'è l'uno non c'è e non ci può essere l'altro e viceversa (euristicamente, s'intende, giacché l'essere non può non essere). Senza scordare che il nulla, in quanto positivo significato è a sua volta essere e non nulla. Ora, appunto, nella situazione in cui la posizione di una certa determinazione esclude senz'altro la posizione di un'altra, vuol dire che, sul fondamento della coppia trascendentale, siamo dinanzi a due contraddittori. Come nel nostro caso, giacché se “Dio” c'è, allora non ci può essere altro. Analogamente se qualcosa è eterno (se c'è “dell'eternità”), allora non ci può essere il tempo, inteso questo *non* come ritmo dell'apparire e scomparire degli eterni (in questa condizione, infatti, non c'è attrito alcuno, dunque nessuna esclusione reciproca, sì anzi – per evidenza fenomenologica – implicazione necessaria), ma come incominciare e cessare *di essere*. Analogamente se (si è convinti che) c'è “mondo” (“tempo”, “uomo”), se cioè c'è

Sì che, daccapo, «il concetto di Incarnazione non riesce a liberarsi dall'assurdo, l'assurdo in cui gli opposti sono predicati della stessa cosa secondo lo stesso riferimento (*de eodem secundum idem*). Il concetto cattolico di Incarnazione è l'affermazione di questo assurdo»⁷⁰.

Del resto come sarà mai possibile pensare che l'umanità di Cristo sia “vera umanità”, essendo insieme egli anche *vera divinità*? Nel caso, *il sostrato comune sarà a sua volta umano o divino*? Non umano, perché nessun Dio ha una radice umana, me nemmeno divino perché nessun uomo ha una radice divina: dunque o un Dio, il cui retroscena sarebbe non divino oppure un uomo il cui retroscena sarebbe non umano.

«La morte di Cristo è stata una vera morte», dice il Catechismo della Chiesa Cattolica (§ 627), ma subito dopo aggiunge che «non si è trattato di uno spogliamento mortale *come gli altri* [corsivo ns.], perché “non era possibile che la morte lo tenesse in suo potere” (At 2, 24) e perciò “la virtù divina ha preservato il corpo di Cristo dalla corruzione” (san Tommaso, *Summa theologiae*, II, 51, 3)» (ivi). In ciò confermando che l’“umanità” di Cristo è del tutto *sui generis*: proprio in quanto intimamente congiunta alla Seconda Persona della Trinità, essa è segnata da un’in-

divenire (=diventar nulla e da nulla), allora è impossibile che esista “Dio” – per il quale l’evidente *farsi* sarebbe in verità *già fatto da sempre e per sempre*, onde quello, che pur è manifesto e in tal senso innegabile, scadrebbe a illusione e miraggio e anzi a *nulla* –, giacché l’illusione è pur sempre qualcosa che si va facendo, in contraddizione con l’esser tutto già da sempre fatto (capire questo significa capire le “ragioni” dell’Esistenzialismo in ogni sua forma, più o meno coerente: ad es.: meno in Kierkegaard, più nel primo Sartre – chiarissimo e senza confronto l’“esistenzialismo” *ante litteram* di Leopardi!).

^A questo punto è chiaro che “Cristo” ipostatizza in sé, in forma doppia, l’unità dei contraddittori (le opposte nature e le loro opposte proprietà): la Contraddizione in persona! (Ma, diciamo, proprio in quanto è *questa* assoluta impossibilità, proprio perciò... è Presagio del *destino* fra i più alti. Vedi prosieguo del testo). (Padre Giuseppe Barzaghi, però – con il suo “tomismo anagogico” –, opponendosi alla critica di Severino, mostra la necessità di una *ulteriore* distinzione, onde il riferimento delle due nature varrebbe bensì nello stesso tempo, ma *non* secondo la medesima prospettiva: il Verbo essendo mortale *secondo l’aspetto di assunzione della natura umana*, e non mortale *secondo l’aspetto dell’identità sostanziale divina*. Diciamo: non si tratta tuttavia che della *ripetizione*, in forma diversa, della *stessa* antinomia (i due “aspetti” respingendosi necessariamente a vicenda). Se infatti l’identità sostanziale di Cristo è divina, allora l’aspetto umano, cioè l’*umanità* di Cristo, avendo quella alla propria radice, “vero” che lo si pretenda, *rispetto alla propria radice divina non può che essere apparente*. Nessun “vero uomo” infatti, alla propria radice, è sostanza divina! La distanza fra l’“umanità” di Gesù e quella degli altri uomini risulta così infinita. Questa è l’eresia docetista – anche Hegel, a suo modo, è “docetista”: per la sostanza, ogni cosa, è divina, la “mondanità” che la riveste non è che variopinta scorza accidentale –, e il dogma del “vero uomo, vero Dio”, che da sempre contrassegna il cristianesimo, cade. Ché, se non si intende rinunciarvi – ma allora tale assunzione di umanità, pretendendosi “vera”, *esclude quel che la esclude* – riappare invitta la contraddizione che si riteneva superata: *aut-aut*.

⁷⁰ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 229. Si tratta, diciamo, della ragione (che resta nascosta ai teologi), per cui, «se alla comprensione di Dio della chiesa antica non riesce di congiungere Dio [l’Immutabile-impassibile] alla passione di Gesù [...] alla comprensione moderna dell’esistenza non riesce di congiungere Gesù (*Christus patiens*) a Dio» (Hans-George Link, *Osservazioni sullo scritto programmatico di Heribert Mühlen*, in AA. VV., *Sulla teologia della croce*, cit., pp. 160-1): un dualismo *inevitabile*, stante che i contraddittori (nota 45) sono congiunti, dunque unificati, nella posizione del loro stesso esser assolutamente separati: l’essere non è il nulla (paradigma trascendentale). Ove nessuno “spirito santo” può unire ciò che è *unito come assolutamente separato*!

colmabile distanza rispetto agli uomini “veri”, perciò Cristo solo a parole può dirsi vero uomo⁷¹.

Laddove il vero uomo-Dio, *nella testimonianza del destino* (che libera dalla follia in cui è immerso il pur il geniale presentimento mitologico cristiano)⁷² è la *sintesi contrastante*, da un lato, fra (la fede circa) il mio (tuo, suo) esser mortale come “io” individuale *della fede* nel (far) diventar altro, della volontà, del linguaggio (che è sempre *volontà* di parlare) e perciò del dolore – *eterno in tutti i momenti concreti della fede alienata circa la propria “esistenza”* –: “vero uomo” è cioè vero *sogno* di esser quest’uomo qui; e, dall’altro, il “mio” esser Io del destino (lo stesso che tuo, suo: differente per “destinazione”, non per costituzione trascendentale), principio di un infinito “cammino”, dopo la “morte” dell’”io” della volontà entro di esso, lungo il quale, sempre più ampia, appare la libertà dal pur mai obliato errore (la Gloria della Gioia).

La vera “unità degli opposti”: che non è l’unità (impossibile) dei contraddittori, perché il negativo *non è vero e reale* tanto quanto il positivo (=il [far] diventar nulla e da nulla non si realizza in alcun modo), ma è “vero e reale” – e perciò “realmente esistente” – non più che come fede (sogno, incubo): persuasione errata, il cui contenuto è nulla. Giacché se e poiché il negativo è necessario e perciò appartiene all’essenza del positivo (l’errore all’essenza della verità), *è però indispensabile che esso non passi il segno*: esistendo cioè *non più* che come errare, non anche come errore

⁷¹ Il teologo Hans-Georg Geyer mette giustamente in luce che «il problema base della teologia [cristiana] coincide obbligatoriamente col problema dell’identità di Gesù Cristo» (*Abbozzo di riflessioni sul problema dell’identità di Gesù Cristo*, in AA. VV., *Sulla teologia della croce*, cit., p. 89). Rilevando che «il nome “Gesù Cristo” designa l’intero raggio della dottrina cristiana [...] Ciò perché “Gesù Cristo” è il giudizio kerygmatico condensato in un nome: *Gesù* – e nessun altro uomo! – è *Cristo* – e nessun altro che Dio stesso» (*ibid.*, p. 88). Un nome che è appunto, insieme, un giudizio. Si tratta, rileva Geyer, di un giudizio *identico*. E, certamente, un giudizio identico include in sé una serie di giudizi *analitici*, ad esso *congruenti*, che necessariamente gli appartengono (ad esempio “il triangolo è triangolo” include “il triangolo ha tre angoli”, oltre ad altri giudizi analitici congruenti, che esprimono nel predicato vari tratti appartenenti al soggetto). Ora però, sottolinea Geyer, nel giudizio “Gesù è Cristo” non c’è spazio alcuno di “analiticità”, «in quanto non possono essere concettualmente estrapolati né l’essere proprio di Dio da un essere uomo di Gesù, conoscibile in condizioni empiriche, né l’esistenza terrena dell’uomo Gesù, ricavata da una divinità di Dio pensabile con la ragione» (*ivi*): si tratta, dice, di una «contraddizione» (*ivi*), giacché inesistendo il nesso di analiticità fra soggetto e predicato, come può mai esservi quello, più forte, di identità? Se l’uno non è nemmeno *parte* dell’altro, come possono dirsi addirittura identici? In fondo la risposta (soprattutto dopo quanto detto sopra) è semplice: perché il “giudizio kerygmatico” (dogmatico) asserisce con enfasi che “il cerchio è quadrato”; assumendo tale *primaria* contraddizione come verità intangibile, per poi sorprendersi che sia sede di contraddizioni *derivate*. (Formalmente inteso, se mai, il giudizio in parola è *sintetico*: non certo *a posteriori* – che Gesù sia Cristo non si tratta certo di un dato d’esperienza –, dunque *a priori*. Ma allora è un giudizio *mediato*, richiedente una dimostrazione – ovviamente inesistente, essendo di suo, una *verità di fede*, come tale indimostrabile). Ci pare in ogni caso significativo che Geyer così concluda il suo intervento: «Chi vuol conoscere qualcosa della verità su Gesù Cristo, non deve sottomettere il suo intelletto a dogmi incomprensibili» (*ivi*, p. 109). Ove, diciamo, tale “incomprensibilità” o è un “mistero” (come tale contenuto di fede, e perciò non un giudizio “scientifico”: identico, analitico, sintetico: *a priori* o *a posteriori*), oppure è un assurdo. Poco sopra si è dato risposta al dilemma: contraddizione (dunque assurdità), *ma anche, insieme, presagio*.

⁷² Che, *sul paradigma del destino*, batte in breccia ogni altra religione, come a loro modo ben vedevano Hegel e Gentile. Perciò mito, sì, ma “filosofico” quant’altri mai!

(che invece è nulla). (Cfr. E. Severino, in particolare il trittico *La Gloria, Oltrepassare e La morte e la terra*, cit).

Di nuovo chiediamo: quale, tra le forme di sapienza del nichilismo, *nell'abissale e irrecuperabile lontananza*, più si avvicina – è “più simile” – al *destino* della verità, *se non l'“assurdo” cristiano dell'“uomo-Dio”* (bene faceva Tertulliano a crederci), in quanto inclusivo della fede nell'al di là, nell'immortalità dell'anima, nella fine del mondo e nel giudizio universale, nello *scandalo* della resurrezione dei corpi individuali, nella vita infinita in Cielo (Paradiso), “dinanzi” a un “Dio” *inesauribile* nei suoi eterni e indicibili spettacoli di Verità e Bellezza?

E d'altra parte, l'“uomo”, che in verità è “luogo” di contesa fra la dimensione dell'errare e quella del *destino* (l'io della volontà e della terra isolata in primo piano, *per il quale pressoché esclusivamente ci sono parole* e, come sfondo inconscio, l'io come apparire dell'eternità dell'ente in tutte le sue *infinite* implicazioni: la *persintassi* della verità, inclusiva della destinazione specifica, anche “gloriosa”, di ciascuno), è innanzitutto l'“uomo” in quanto appartiene al tratto nichilistico dell'Essere: al “sentiero della Notte” (interno all'io, unità di sé e della follia).

Ebbene, stante che l'isolamento della terra dalla verità del *destino* presuppone e si fonda sulla terra *non* isolata («se la terra non isolata *non* fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento»)⁷³, in guisa che a ogni tratto della terra isolata e alienata *corrisponde* un tratto della terra libera dalla gabbia dell'isolamento e dell'alienazione nichilistica, si può chiedere: che ne è del *mio* esser uomo – della mia “individualità” – al di là dell'incubo in cui esso si muove nella sfera dell'angoscia e dei falsi piaceri? Che c'è nella terra illuminata dal *destino* in quanto *corrispondente* della buia luce in cui il mio esser uomo vive morendo e muore vivendo? Che c'è di *più simile* al sogno di essere quel che quotidianamente credo di essere? Un altro “esser uomo”? (L'interrogativo vale per me e per tutti gli altri “esser uomo”)⁷⁴. O non si tratta piuttosto, per l'altrui e per il mio esser uomo, dell'essere *un dio*?

Ma che cosa può significare “un dio”, quando indica qualcosa che appare nella terra non isolata? Un dio o il Dio – come l'uomo – appartengono al sogno della terra isolata. Anche ogni parola del linguaggio che testimonia il destino, nel suo significato originario, indica

⁷³ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 318.

⁷⁴ Formidabile problema! Ma “gli altri” ci sono? Ci sono altre coscienze oltre la “mia”? La pluralità degli esser-io va trattata come un'evidenza fenomenologica? Vedo io forse pensieri e sentimenti altrui? Faccio io esperienza dell'esperienza degli altri? Certo che no! Dunque che gli “altri” – altre coscienze, il “mio prossimo” – ci siano non è che una fede: la fede in cui consiste (ma in genere senza avvedersene) la morale. Persino Kant dà per scontata l'“intersoggettività”. Così Heidegger e, diremmo, la stragrande maggioranza dei pensatori. Solo gli idealisti hanno tentato di *dedurre* la molteplicità degli “io”, senza la quale l'io trascendentale, altrimenti privo di limite interno/dialettico, non si squadrerebbe come storia e divenire del mondo, contraddittoriamente costituendosi *ab initio* come cristallo perfetto immobile. Ma si tratta di “dimostrazione” totalmente immersa nel nichilismo (si pensi anzitutto al carattere *poietico* dell'io ecc.), pur profondamente presaga del problema. Per la soluzione non nichilistica del quale, cfr. E. Severino, *La Gloria*, V. (Per un significato “largo” di “uomo”, cfr. *infra* cap. II, § 6, nota 69).

il contenuto di quel sogno. Anche la parola “destino”. Tuttavia, come quest’ultima e ogni parola di quel linguaggio, “un dio” è una metafora, forse più adatta di altre, per nominare ciò che nella terra non isolata (e contrastata) è il più simile all’esser uomo che appare nella terra isolata. Questo, che è il più simile a tale esser uomo, non è volontà, non è fede, non ha alcuno dei tratti che competono all’interpretazione originaria in cui consiste l’isolamento della terra. Non è la volontà di far diventar altro le cose della terra servendosi di sé stessa o di ciò che essa crede il proprio corpo; non è “desiderio”, “dolore”, “piacere”; e pertanto non è nemmeno un “corpo”, se con questa parola si intende un mezzo per agire; e non è “anima”, “spirito”, “coscienza”, “affettività”, ossia non è alcuna di quelle dimensioni che nella terra isolata vengono unite al volere o poste alla sua base; anzi non è nemmeno una “cosa”. Se “cosa” (o “ente”, “essente”) significa ciò che per essenza è un diventar altro da sé.

E tuttavia – poiché è necessario che ogni tratto della terra isolata sia isolamento di un essente della terra non isolata – è necessario che nella terra non isolata esista, da qualche parte, il più simile ad ogni essente della terra isolata, e che in relazione all’esser uomo esista quindi il più simile ad esso, di cui il linguaggio testimoniante il destino sa dire per ora soprattutto ciò che esso non è.

Non è neppure l’Io del destino, che lo accoglie; anche se un dio può apparire soltanto nello sguardo dell’Io del destino che ognuno di noi è.

Il linguaggio che testimonia il destino lo chiama “un dio” perché esso è “al di sopra” di tutto ciò che esso non è: nello sguardo del destino la terra non isolata è “al di sopra” della terra isolata perché se la terra isolata non vede la terra non isolata che essa contrasta e su cui essa prevale, invece la terra non isolata, che non prevale (sino all’avvento della terra che salva [=sino al compimento/tramonto del nichilismo e del sopraggiungere degli eterni e infiniti spettacoli della Gioia: ciò che il cristianesimo presagisce attraverso la “fine del mondo” e il “giudizio universale”; si pensi all’*Apocalisse* di san Giovanni]) sulla terra isolata, tuttavia, in quanto appare nello sguardo del destino, vede e nega la terra isolata (ne vede la non verità) e ne è “al di sopra” appunto perché, in quanto unita al destino, la contiene come negata.

“Un dio” appartiene all’insieme degli essenti che contengono come negato ciò di cui essi sono la negazione. “Noi” siamo “dèi” che si mostrano “uomini”. “Noi” – ossia ciò che nella terra isolata è chiamato “uomo”, “mortale”, in verità è ciò che nella terra non isolata e contrastata è un dio, che sta al di sopra dell’isolamento a cui l’uomo appartiene, si mostra come uomo nella terra isolata. Quando è isolata dal destino, la terra degli dèi si mostra terra degli uomini. Ogni esser uomo, mio e altrui, che appare nel sogno della terra isolata [...] è il modo in cui un dio, ancora nascosto nella sua configurazione concreta, è presente nella terra isolata. Ciò che è il più simile a un uomo è un dio, quindi ogni dio della terra non isolata e contrastata è ciò che in verità è un certo esser uomo quale appare nella terra degli uomini. Ma poiché un “dio” appare nella terra che si illumina nei cerchi [negli Io] del destino, la “nostra” essenza è infinitamente più ampia e profonda del nostro stesso esser “dèi” [= “Socrate” è infinitamente di più del suo stesso esser Socrate-in-verità. Giacché non è solo la verità-*di-Socrate*; ma anche e soprattutto *la verità*-di-Socrate; onde i “Socrate” sono, per così dire, *tre*: 1. quello eroico, protagonista del *Fedone*, benché nel segno dell’alienazione; 2. il “dio”, corrispondente luminoso della sua individualità malata; 3. l’infinita Gloria della Gioia, che conserverà eternamente ai propri piedi – con ciò *differenziandosi* dalla Gloria della Gioia di ogni altro “uomo” (benché all’infinito “sempre meno”) – la vicenda di Socrate, l’ateniese in carne e ossa e lo stesso suo risvolto “divino” nella terra pura]. Anche perché siamo “Noi” – i cerchi eterni dell’apparire del destino – ad accogliere la terra che salva. La

terra che salva salva la terra non isolata ma contrastata dalla terra isolata, conduce al tramonto l'isolamento della terra – salva la terra degli dèi – e la conduce alla Gloria⁷⁵.

4. STORIA DELLA METAFISICA COME STORIA DELLA CROCE

«La morte di Cristo non rientra nel canone della “buona morte”. “Buona morte” è quella di Sorate, o quella dell'imperatore Adriano, come ci viene restituito dalla Yourcenar, o quella del Virgilio di Hermann Broch. Morti vigili, esercizi di saggezza»⁷⁶.

Siamo tuttavia di fronte all'uomo-Dio, il cui strazio sulla croce, che riguarda l'umano, non è tuttavia separato dalla Persona divina, che lo circonda e l'avvolge (benché nel momento di disperazione e solitudine estrema l'uomo Gesù lo perda di vista). Dunque, in qualche modo, in croce c'è anche Dio – che però non può patire. Donde l'asprissima difficoltà, e le formidabili oscillazioni correlative, nel rappresentare il crocifisso. Perciò anche il “crocifisso” ha una *storia*.

I crocifissi bizantini tendono a valorizzare il lato divino di Cristo: il loro modello, pur nell'accettazione del dogma cristiano dell'Incarnazione, è il Dio della metafisica greca (ἀπαθής τὸ θεῖον), dominante sul lato umano, che si rende perciò pressoché invisibile rispetto alla signoria di Dio sulla morte già sulla croce stessa. Essenziale è l'eterno divino, il transeunte è accidentale e tende a sparire a confronto con quello, in tal modo però finendo *in re* per cadere nell'eresia *docetista*, per cui il Gesù-uomo non è che apparenza illusoria rispetto alla Persona divina, unicamente vera e reale: Cristo è vero Dio, non anche e alla pari, vero uomo. Così il celebre crocifisso della concattedrale di Santa Maria Assunta di Sarzana (il più vecchio crocifisso dipinto, datato 1138, attribuito a un misterioso Mastro Guglielmo) è un evidente esempio di *Chrystus triumphans* già sulla croce: eretto, senza alcun segno di sofferenza, con gli occhi spalancati e il corpo privo di peso, Cristo si mostra alieno da qualsivoglia sentimento di dolore: sulla croce, è al di là di essa, non vi è anzi mai salito, se non per l'apparente condizione umana da cui è estrinsecamente rivestito. Analogamente, il Volto santo di Lucca, crocifisso ligneo ubicato nella cattedrale della città, datato tra la fine dell'VIII sec. e l'inizio del IX, con gli occhi ben aperti e non coinvolto dal dolore, ne è un altro esempio.

Ma nel mondo latino, tendono ad apparire ben presto raffigurazioni del crocifisso, in cui si tende a sottolineare proprio l'opposto e cioè il lato umano di Cristo, nei suoi risvolti più patetici (di contro all'ἀπάθεια) e commoventi, onde Cristo appare con il capo reclinato, gli occhi chiusi, il corpo inarcato e segnato dalla pesantezza della morte: del tutto partecipe del dolore dell'uomo. Segnaliamo di passaggio due *sculture* lignee, fra le più antiche del crocifisso – il Crocifisso di san Giorgio e la Croce di Gerone: entrambe a Colonia, la prima nel museo di Schnütgen, la seconda

⁷⁵ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 330-2.

⁷⁶ Maurizio Ciampa, in Gabriella Caramore e Maurizio Ciampa, *Croce e resurrezione*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 40-1.

nel duomo, datate, rispettivamente, 1067 e seconda metà del X sec. –, le quali già mostrano la svolta nella raffigurazione del Redentore, che viene cioè mostrato per la prima volta come sofferente e umano, in tal guisa oltrepassando l'immagine "greca" in cui appare in un'aura irrealistica e astratta di vittoriosa indifferenza.

Ovvio il rischio di cadere nell'opposta eresia *ariana*, onde la vera realtà di Cristo è essenzialmente umana.

Senza voler ovviamente inseguire tutte le innumerabili variazioni sul tema, appare con chiarezza che la *modernità* ha privilegiato pesantemente il lato umano del Cristo crocifisso. Non certo per caso o per indifferente "libera scelta", quasi si sarebbe potuto procedere altrimenti. Gli è che la pressione della "terra" – l'"evidenza" cioè del "mondo": la concretezza del diventar nulla e da nulla – tende a spingere verso un progressivo avvicinamento del divino all'umano: dal trascendentismo teologico all'immanentismo teologico, ove appare sempre più esplicitamente che "Dio" è Dio *per l'uomo, dell'uomo: l'uomo stesso*, nella sua iperbole estrema e perciò, dapprima, nella divinizzazione del proprio stesso dolore, poi, coerentemente, nella disperata attribuzione a Cristo stesso del fallimento circa la sua fede di vincere la morte⁷⁷.

Solo così si spiegano crocefissi come quello, notissimo e terribile, di Matthias Grünewald (pala d'altare di Isenheim a Colmar, 1512-16), oppure il dipinto *Cristo morto nel sepolcro* di Hans Holbein il Giovane (Kunstmuseum di Basilea, 1521), di cui, per il suo crudo realismo, ne *L'idiota*, Dostoevskij ebbe a dire che avrebbe potuto far perdere la fede.

Entrambi sono efficacemente richiamati dalle parole di Cristina Gianetti:

Una delle crocifissioni [quella di Grünewald] più tragiche e potenti della storia dell'arte. Su una croce sbilenca è appeso un Cristo enorme dal corpo scheletrico martoriato da escoriazioni, piaghe, ferite della flagellazione e punteggiato di schegge. Sul capo, ecco una grezza corona di spine. Il volto inclinato, la fronte corrugata e la bocca aperta producono una smorfia di sofferenza. Assolutamente protagoniste le mani, forse l'elemento più espressionistico, con le dita aperte e piegate in modo innaturale, come delle zampe di ragno, per gli orribili dolori dei chiodi. Anche i piedi, sovrapposti e inchiodati insieme, partecipano

⁷⁷ Formidabile e straordinariamente profetico a tal riguardo il dipinto *Salita al Calvario* di Pieter Brūgel il Vecchio (1564), in cui, a dispetto del titolo, sorprendentemente non è Cristo il protagonista. Non lo è più! «Come potrebbe esserlo? Neppure lo si arriva a identificare. Non è Cristo il protagonista, ma la folla che lo accompagna, e ne ignora la presenza, non toccata dal dramma in corso a tal punto da palesare un umore da "festa paesana" [...] Questo è il mondo, questa la sua concitata agitazione. E Brūgel ne è il pittore, o l'analista, l'acutissimo osservatore di un'umanità in fermento, ormai avviata sulla strada della secolarizzazione. La croce è un ricordo lontano, appena un brandello di memoria; Cristo un fantasma. Se la domanda era: dove va il Cristo? La risposta che la folla ora pronuncia è netta: non ci riguarda. A impegnare la sua attenzione è il gioco del mondo, che è il vero soggetto della *Salita al Calvario*» (M. Ciampa, op. cit., pp. 19-21). Diremmo anzi, che, al di là del brulichio agitato e distraente, rispetto al quale, come detto, temi "pesanti" quali "colpa", "espiazione", "redenzione" ecc. appaiono ormai reliquato del tempo che fu, anticaglia inservibile alla modernità incipiente, al di là di ciò, il vero, autentico protagonista spicca – lui sì! – al centro del dipinto: si tratta del Mulino: allegoria esplicita e prefigurazione della potenza della tecnica, con cui l'uomo vagheggia, senza passare da Dio, di insignorirsi del mondo: *homo faber ipsius fortunae!*

di questo aspetto animalesco e obbrobrioso. Attorno ai fianchi uno straccio bianco lacero. Sangue ovunque. Siamo lontani dal panneggio fine ed elegante del *triumphans*!

Un corpo emaciato [il Cristo morto di Holbein], schiacciato, un cadavere con occhi e bocca aperti, su cui incombe il coperchio della tomba, lasciato alla sua solitudine, separato e isolato come tutti i cadaveri, senza alcun accenno all'al di là che riscatta, tranne forse quel dito medio allungato che sembra indicare un oltre e raggiunge lo spettatore⁷⁸.

Nel suo bel libro (nota 54), molto meditato, centrato sul senso del dolore, C. Gianetti esplora altri dipinti dedicati alla crocefissione (cap. XVII), mostrandone la progressiva rarefazione a misura che ci si avvicina al '900, il secolo della "morte di Dio". Ove troviamo, residuo alquanto isolato di pittura "sacra", i circa 200 crocifissi dipinti ossessivamente dal pittore americano William Congdon fra gli anni '60 e '80 (ad Assisi, dopo una vita tribolata e inquieta, approdata infine alla conversione al cattolicesimo). Li si direbbero letture weiliane del Dio *kenotico* che, proprio al culmine del martirio, della sfigurazione e della perdita di sé, proprio come Dio *del dolore*, si mostra come il fondamento "debole" del mondo.

Ma si tratta di un caso raro «nell'arte del Novecento, che ha lavorato se mai in direzione contraria, per dissacrare ogni cosa»⁷⁹.

Ecco allora le crocifissioni di Emil Nolde (del 1912) e Paul Delvaux (del 1952). Lasciamo ancora la parola a C. Gianetti:

Nella prima avverto fastidio per il grottesco, la bruttezza di tutti i presenti, i colori forti e innaturali, scioccanti. Al centro, Cristo sulla croce, deforme, una maschera come tutti gli altri personaggi, sembra evocare il contenuto di una fede incredula, che non regge più, come se volesse credere in ciò in cui non si può più credere. Partecipa alla deformità per riscattarla o piuttosto ne è risucchiato e non può più salvare nulla? Propendo per questa seconda soluzione. Alla sua destra dei mostriciattoli senza Dio, indifferenti, che non sanno di averlo ucciso, direbbe Nietzsche, si giocano ai dadi la tunica, e i dadi hanno molto a che vedere col caso. A sinistra le pie donne, partecipi anche loro della deformazione, della morte di Dio, della catastrofe di senso, più donne da avanspettacolo che pie [...]

Ancora più sconcertante la *Crocifissione* del pittore surrealista belga P. Delvaux del 1952, popolata di scheletri, in un'atmosfera di enigma, sogno, sospensione. Che dire? In un mondo di morti anche Cristo è morto. Solo morto, si direbbe. Anzi, è morto un morto e nella luce che lo illumina in quanto scheletro, appare la cruda realtà del nulla, retroscena di ogni retorica religiosa [...]

Questa tela di Delvaux fa risuonare nella mia mente le parole di Admeto nell'*Alceste* di Euripide, rivolte da Admeto a Eracle: "Chi deve morire è già morto e un morto non è più niente" (verso 527)⁸⁰.

Esteticamente parlando, possiamo fermarci qui; filosoficamente invece va rilevato, ancora una volta, la "pressione" della "mano invisibile" in cui consiste l'*astu-*

⁷⁸ *E anche a te una spada*, Negretto, Mantova 2024, pp. 204-5.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 207-8.

zia del Caso: non altro se non l'uscire e il tornare nel nulla del divenire, di cui siamo persuasi di fare esperienza, fondamento (tendenzialmente nascosto, appunto, ma non perciò meno "orientante") dell'*inferenza negativa* (= "morte di Dio") della sua Interezza. Una progressione "irresistibile" che Leopardi anticipa su tutti, poi annunciata da Nietzsche e consumata attraverso l'idealismo attuale, in cui il vero e unico Dio neppure è, genericamente, il "divenire", ma il divenire *diveniente* (pensiero *pensante*), fuor del quale nulla⁸¹. (Ben al di là delle sconcertanti ingenuità filosofiche della cosiddetta "ontologia debole" – che poi, inevitabilmente presentandosi come "vera", intende ben esser forte anzi fortissima. Se invece proprio questo non vuol essere, allora non è che *opinione*, mero *desiderio* – fatuità insomma, oltre che comunque autocontraddizione –: in ogni caso nulla a che vedere con la *filosofia*).

In tal modo il trascendentismo teologico (storicamente, il primo modo per "spiegare" il divenire, *da cui si parte*), assunta la forma dell'immanenza (che è una forma "contenuta" di trascendenza), dopo aver portato il divenire nello stesso Dio (Hegel, oltre Spinoza), consegue la propria coerenza nascosta nel più radicale immanentismo monistico ateo: «la necessità in ciò che accade è nascosta e si mostra soltanto *alla fine*, ma in modo che la fine indica quella necessità essere anche il primo»⁸².

⁸¹ Non ci si attardi, in forma stereotipa, a ravvisare in Gentile una forma di "spiritualismo" ottocentesco, fuori moda nel tempo della tecno-scienza. Tutto all'opposto! Mostrando il pensiero come il luogo dell'*evidenza* (appunto) del divenire attuale, Gentile chiarisce, oltrepassando in ciò sia Leopardi sia Nietzsche, che in quanto sede del divenire diveniente, il pensiero è, proprio perciò, *intrascendibile*. Porre *altro* fuori dell'esperienza in atto significa presupporre realisticamente (dogmaticamente) qualcosa (sia Dio, la natura o l'inconscio) che si costituisce come un immutabile, a fronte del quale il divenire evidente non può nulla e dunque risulta apparente. Ma esso è primariamente riconosciuto – da tutti, anche dai trascendentisti – l'evidenza innegabile, ergo! Qui, la ragione ultima dell'"idealismo" (soprattutto *attualistico*), come la forma più coerente circa l'assolutizzazione del divenire. *E dunque del suo esser oggettivamente il fondamento della tecno-scienza*. (A questo riguardo ci pare che sarebbe di grande interesse ed efficacia, per comprenderne il cuore e l'inevitabile "discesa" agl'inferi, ripensare la storia della pittura alla luce dell'attualismo gentiliano, in seno alla quale, diciamo, rispetto alla tradizione, l'Impressionismo costituirebbe il punto *esplicito* di svolta: cfr. F. Farotti, *Et in Arcadia ego*, op. cit.). Quanto invece al rapporto, molto sentito da Gentile, con la religione (cristiana), si veda il testo, curato da H. A. Cavallera, *Giovanni Gentile. Ritrovare Dio. Scritti sulla religione*, Edizioni Mediterranee, Roma 2021.

⁸² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 217-8.

V

Il nulla

«È necessario che il nulla sia la possibilità dell'essere che incomincia [...]

D'altra parte, la possibilità dell'essere [...] non è un nulla».

(E. Severino)

1. MITOLOGIA, IDEOLOGIA

I miti del Circolo (inclusivo del Paradiso), della Caduta, della Caverna e della Croce⁸³ – poi ampiamente recuperati in sede filosofica: nella forma più stupefacente e grandiosa li rimedita tutti Hegel – sono accomunati e attraversati dall'idea del (far) diventar altro (metamorfosi, trasformazione), il che significa dall'idea della potenza, della forza, dell'energia onde le cose – che anzitutto e per sé stesse, diventano altro e perciò da altro – sono fatte diventar altro: da Dio, dall'uomo, dagli animali o da eventi naturali. Non per caso in Hegel il diventar altro (“innegabile”) – la “dialettica” – è la modalità del costituirsi dell'*ulteriore* “innegabilità” dell'esser sé (in quanto risultato). (*Tautótēs* e diventar altro, come in Aristotele: la prima, l'*identità*, intesa alla luce del secondo, onde l'esser sé, immediatamente noto, è sé *sinché* è sé, giacché poi, quando è altro, è altro; sì che il compiuto/perfetto esser sé – “Dio” –, “inferito” come altro dal mondo, dunque, nelle intenzioni, come “puro” esser sé, che non diventa altro, in quanto assoluta Regola, ha *sotto* di sé l'esser-sé-diventant-

⁸³ Non semplicemente “quattro”, ognuno fuori dell'altro e per sé indipendente: ciascuno infatti, a ben vedere, contiene o implica gli altri tre e ne è in concreto l'unità. Ciascuno dei quattro è l'unità di sé e degli altri tre. *Un solo Mito*, dunque, di cui se il Circolo (A e Ω: “paradiso terrestre e celeste”) indica la forma generale, gli altri tre ne nominano, per crasi, il momento dialettico negativo, predisponendo il riscatto finale. Se cioè la Caduta è *felix culpa*, a sua volta la Caverna è tale rispetto al Sole del Bene, che ogni prigioniero porta inconsapevolmente in sé, come il destino più autentico; dal canto suo la Croce è “maledizione” del servo dei servi, che in verità è il vero Re. Ecco dunque il Circolo (Inizio e Fine), che si costituisce come un cadere che se è immediatamente perdita e dolore, è parimenti un attraversare gradatamente la notte della menzogna e dell'errore per poter accedere alla propria redenzione; così, daccapo, la Caduta, che muovendo da uno “stato di grazia”, tuttavia astratto, lo deve necessariamente perdere, precipitando nella notte della sofferenza e dell'alienazione per poter riconquistare, circolarmente, ma su un piano più alto e cioè consapevole, quella condizione di incosciente felicità smarrita; così la Caverna, in cui ci si trova “gettati”, entro un'incomprensibile colpevolezza, che non preclude tuttavia la possibilità di salvarsi; e infine la Croce, estremo dolore di un Dio che si svuota di sé e cade nella tenebra del mondo, fino all'auto-sacrificio, promessa di Gloria per la totalità dell'ente. Ma, ora stiamo per dire, l'Unità in questione – quest'unico Mito – si fonda tacitamente su un Mito ancora più profondo (al quale dedichiamo appunto questo quinto capitolo).

e-altro; laddove, in Hegel – nelle sue *intenzioni*, cioè – il diventar altro è lo stesso esser sé nel suo necessario diventar sé).

Ebbene, si tratta di intendere che questa idea, radice di tutte le altre – l'idea del diventar altro, assunto come indiscutibile evidenza, dai filosofi Greci approfondita e radicalizzata nel modo più coerente e rigoroso, rispetto alla coscienza arcaica, come diventar nulla e da nulla (ogni diventar altro e da altro è necessariamente, *insieme*, diventar nulla e da nulla: Aristotele e Platone) –, nello sguardo del destino, è il Mito per eccellenza, inclusivo, si diceva, del mito della "verità" (il Senso dell'essere) come Forza, Potenza, Azione. Mito che non è solo *fede* e *volontà* (che le cose stiano in un certo modo, piuttosto che in un altro), ma, proprio in quanto – e nel modo più diretto rispetto agli altri miti – è "fede" e "volontà" che l'*estrema follia* sia. Onde la persuasione che il "divenire" dell'essere sia, implica necessariamente la persuasione che l'essere, *tutto* l'essere, sia nulla⁸⁴. Sì che la "verità" – anzitutto in quanto "esperienza" (*creduta tale come diventar altro*) – implica la non-verità: l'identità degli *infinitamente* opposti. Dunque infinitamente distanti: *impercorsibile* sarà allora tale abisso, e tuttavia – convinti come immediatamente siamo di esserne partecipi (*primum vivere deinde philosophari*) – *ognora* e *incessantemente* colmato nel suo essere "evidenza supremamente manifesta" («fatale e sensibile evidenza»)⁸⁵. Di modo che, se da una sponda all'altra «non si può andare mica per gradi», poiché tuttavia *con "evidenza" ci si va*, allora «per salto, e salto infinito»⁸⁶. Contraddizione, certamente, la riconosce Leopardi: quella cioè del *nulla in quanto appartenente all'essenza dell'essere* («...poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente»)⁸⁷, dunque autentica «mostruosità»⁸⁸: certo «spaventevole, ma non perciò men vera»⁸⁹.

⁸⁴ Implicazione (inconscia) *immediata* per l'essente manifesto; *mediata* (in quanto richiedente l'inferenza circa la "morte di Dio" – *a fortiori* inconscia) per *ogni* non-niente. Che è dire – inferire – che l'essente manifesto (come tale diveniente) è l'Intero (o l'altro da esso è nulla).

⁸⁵ G. Leopardi, *Zibaldone*..., cit., I, P. 141, p. 116.

⁸⁶ *Ibid.*, II, P. 631, p. 345. «Ma è proprio perché l'Occidente pensa che le cose vadano dall'esistenza nel nulla e dal nulla nell'esistenza, è proprio per questo che nel proprio inconscio l'Occidente annulla il divario infinito tra l'esistenza e il nulla» (E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Adelphi, Milano 1997, p. 251).

⁸⁷ *Ibid.*, P. 4100, p. 1076.

⁸⁸ *Ivi*.

⁸⁹ *Ibid.*, P. 4129, p. 1082. «D'altra parte – scrive E. Severino –, che nel pensiero di Leopardi la contraddizione del divenire sia esplicitamente affermata non smentisce la tesi che l'Occidente trattiene nel proprio inconscio l'identificazione dell'essere e del nulla (cfr. *Essenza del nichilismo*, cit., *Destino della necessità*, cit.), necessariamente richiesta dalla fede nel divenire. Non la smentisce, sia perché [...] la contraddizione del divenire affermata da Leopardi non riesce ad essere la contraddizione autentica del nichilismo [Leopardi infatti continuamente afferma che le cose sono nulla, tuttavia intendendo ciò *in senso indiretto*, cioè nel senso che escono e tornano nel nulla; ma appunto non rendendosi conto – così, l'Occidente intero – che proprio sostenendo che le cose escono e tornano nel nulla, si afferma implicitamente che le cose in quanto cose, *in senso diretto*, sono nulla: questa, la contraddizione autentica del nichilismo: essere = nulla *simpliciter*]; sia perché la contraddizione del nichilismo viene trattenuta nell'inconscio quando è concepita come ciò la cui esistenza è *impossibile*, mentre la contraddizione del divenire riconosciuta da Leopardi, è riconosciuta come l'impossibile che *tuttavia* esiste di fatto» (*Cosa arcana e stupenda*..., cit., p. 376).

Lo sbrigativo fastidio (ma anche irritazione se non spregio) con cui si parla oggi di “ideologia”, come se non fosse che cosa morta dinanzi al celebrato pragmatismo attuale, che non sa proprio più che farsene (come se lo stesso “pragmatismo” non fosse un’ “ideologia”!), mostra innanzitutto il terribile vuoto intellettuale in cui consiste la miseria metafisica dei nostri giorni. Bambini che volgono allegramente le spalle ai pensieri più alti e neppure sanno di che si tratta.

“Ideologia” è (doppia) parola greca dal significato grandioso, giacché si tratta, niente meno, del *Lógos* che possiede l’*idea*, cioè la verità, il senso dell’essere. Che c’è di più grande della “conoscenza della verità”? La “filosofia” non è stata solo *aspirazione* alla sapienza – filo-sofia –: Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Cartesio, Spinoza, Kant, Hegel, Marx sono i “luoghi” in cui l’amore (la tensione) per la sapienza si è convinto di essere senz’altro *sapienza* (e lo ha mostrato nei modi più abbaglianti): fuoriuscita dalla caverna!

La “verità” è morta – e con essa la sua conoscenza? Ma non è questo un modo per riaffermarla, mostrandone, in genere senza rendersene conto, l’insuperabilità? Giacché l’autentica povertà non è esser oggi “ideologi”, ma incorrere, come se fosse una novità, nell’antinomia dello scettico (oltrepassata da Socrate 2500 anni fa), consistente nella negazione *simpliciter* della “verità” – dunque dell’ “ideologia” e/o di ogni filosofia della storia. Quasi che, appunto, non fosse anche questa, ma del tutto inconsapevole di sé, un’ulteriore ideologia, onde la ragione (dell’ “uomo più brutto”, direbbe Nietzsche) possiede questa sciocca *idea*: che non c’è più alcun’Idea. Sì che ciò che nega *in actu signato* lo afferma *in actu exercito*. Ma proprio perciò, semplicemente *affermandolo*, e cioè senza fondamento alcuno, nel modo più sconsideratamente arbitrario e ottuso – nel mentre che ci si ritiene in grado di guardare dall’alto, con sufficienza, l’intera vicenda filosofica del passato.

Ma poi: forse che il capitalismo non è un’ideologia? È incredibile che lo si debba ricordare, ma è proprio così che stanno le cose: Marx si rivolterebbe nella tomba! Così la stessa tecno-scienza (cfr. cap. III, § 3).

Né questo basta. Giacché alla radice del capitalismo e di ogni altra ideologia, dunque di ogni mitologia – nello sguardo del destino, *ideologia è mitologia* nella misura della propria infondatezza, dunque del proprio esser mera “narrazione” (*fides quae*), in ultimo folle in quanto negazione dell’autentico esser sé –, domina quella forma trascendentale di *lógos* (mitologico e poi filosofico) la cui prioritaria *idea*, a partire dalla quale seguono, più o meno coerentemente, tutte le altre, consiste nell’esistenza certissima del diventar altro e da altro (diventar nulla e da nulla).

Ma questa “ideologia mitologica” è la “mano invisibile” che ha spinto, per così dire, verso la concretezza della morte dell’ “ideologia” (=di ogni altra ideologia), e che costituisce il fondamento errante della civiltà planetaria della tecno-scienza, cui si vanno via via arrendendo i residui ideologici del passato che ancora tentano vanamente di resistere, adottando procedure *tecniche* per essere potenti e, proprio così – dando ospitalità al cavallo di Troia –, organizzando inconsapevolmente il proprio suicidio.

Popper diceva che il sogno della verità è finito: abbiamo fatto di lui un monumento. Ma più di un secolo prima, con una lucidità, che l'epistemologo austriaco neppure ha mai sospettato, per la potenza speculativa con cui mostra la fondatezza innegabile del proprio argomentare, Giacomo Leopardi scriveva: «il tempo delle grandi illusioni [le “ideologie”] è finito»; «le illusioni son tutte svanite»: «oggi non si può non sapere»⁹⁰.

Ma per “saperlo” (come lo sapeva Leopardi) è necessario *conoscere* il senso e lo splendore della metafisica greco-cristiano-moderna: ciò che non si toglie con una battuta o una scrollata di spalle; se mai, se si riesce (Leopardi, Nietzsche, Gentile), con una filosofia (un' *ideologia*) più grandiosa e potente! Che se non c'è, non sono che chiacchiere a vanvera⁹¹. (È questo il motivo per cui l'“uomo folle” – Zarathustra/Nietzsche –, che nell'aforisma 125 della *Gaia scienza* annuncia la morte di Dio, esordisce, in forma apparentemente contraddittoria, incessantemente gridando «cerco Dio!»: solo infatti portando alla luce le false, ma grandiose, “ragioni” per cui, nella coscienza degli uomini, esso è nato, in tal modo smascherandole, se ne potrà *fondare* – non semplicemente *volere* – la morte).

Ecco dunque il sotterraneo mito, di tutti il più decisivo, sotteso a ogni altro, come a ogni forma filosofica successiva (non mitologica solo più che nelle *intenzioni* di incontrovertibilità): il diventar altro e da altro (diventar nulla e da nulla). Il mito del nulla. Il *nostro* mito, il mito in cui converge ormai all'unisono il mondo intero: non ci sono divisioni filosofiche, scientifiche, religiose, etiche, estetiche, politiche, giuridiche o economiche in merito: tutti da sempre d'accordo, la vita è innanzitutto un diventar altro: un tempo (e, per inerzia, in qualche misura, ancor oggi) inscritto in ordinamenti eterni ad esso del tutto eterogenei, perciò contraddittori; ormai, per intima coerenza, inscritto *in se stesso* e cioè nell'“ordinamento” che gli appartiene: ciò di cui non si ha in genere consapevolezza alcuna, non solo per l'estrema difficoltà che il contenuto presenta (bisognerebbe riscrivere, andando ben oltre la riforma gentiliana, la correlativa e congruente *Scienza della logica*), ma anche perché esso finisce per contraddire, daccapo, lo stesso diventar altro di base, sì che in ultimo sembra proprio che il divenire così inteso, portato alle sue estreme conseguenze implichi il proprio suicidio, togliendosi da sé⁹².

⁹⁰ Zibaldone..., cit., rispettivamente: I, P. 85, pag. 79; II, P. 2945, pag. 834; I, P. 214, pag. 167. Anche: «Oh infinita vanità del vero!»: *ibid.*, I, P. 69, pag. 68; «Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione»: *ibid.*, I, P. 72, pag. 71. Ulteriormente, di un'attualità che lascia senza fiato: «Tutto è follia in questo mondo fuorché il folleggiare. Tutto è degno di riso [si pensi al nostro tempo sgangherato] fuorché il ridersi di tutto. Tutto è vanità fuorché le belle illusioni e le dilettevoli frivolezze [il *divertissement* pascaliano]»: *ibid.*, II, P. 3990, p. 1055. Per il “nichilismo perfetto” di G. Leopardi, cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., cap. II.

⁹¹ In quell'autentico *Maelstrom* in cui consiste l'*Ulisse* di James Joyce, là dove l'intera tradizione vacilla e anzi crolla, sopravvivendo in un assemblaggio caotico di detriti e relitti del passato, il cui antico splendore, ormai sparso e separato, in modo “stupefacente” coesiste con la quotidianità più stolidi, se non con battute da trivio, troviamo scritto: «Tutto è follia. Patriottismo, dolore per i morti, musica, futuro della specie. Essere o non essere. Il sogno della vita è finito» (trad. it. G. de Angelis, Mondadori, Milano 1980, pp. 675-6).

⁹² Il che non è poi così sorprendente visto che il piano-base da cui si muove (come mostra la testimo-

Sulla traccia di Parmenide, nel *Parmenide* (163 c-d) appunto, Platone stabilisce una volta per tutte il tratto decisivo di questo Mito, mostrato come l'“evidenza suprema” (dunque non come mito, ma come il primo passo dell'*epistémè* filosofica):

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

Commenta E. Severino:

Appare, da questo passo di Platone, che il non essere degli enti è il nulla assoluto, è appunto il “non partecipare in alcun modo dell'essere”, il “non essere in alcun modo e in nessun luogo”. Per l'ente che è generato, acquistare l'essere è quindi uscire dal proprio essere stato un assolutamente nulla; e perdere l'essere è entrare nel suo essere un assolutamente nulla. Platone e Aristotele sanno certamente che nel generarsi e nel perire di cui si fa esperienza il punto di partenza e di arrivo del divenire non sono un nulla assoluto; ma Platone e Aristotele affermano – come poi affermerà l'intero pensiero dell'Occidente (anche quando non se ne renderà conto) – che, appunto, ciò che è generato e ciò che perisce esce, in quanto tale, dal *proprio* essere stato un assolutamente nulla, e vi rientra. “A generarsi è ciò che non è” dice Aristotele (*Metaph.*, 1067 b, 31); e pertanto a perire è ciò che è.

Per l'intero pensiero dell'Occidente – dunque anche per il pensiero scientifico – il divenire che si manifesta è passaggio dall'essere di qualcosa al non essere di tale qualcosa. Anche se spesso l'Occidente non riesce a rendere esplicito ciò che esso pensa, esso pensa che il non essere dell'ente che diviene è il non essere assoluto *di tale ente*; e che tuttavia la situazione in cui *un certo ente* non è, ossia è un non essere assoluto, *non è* la situazione in cui *nessun ente* è, ossia in cui *ogni ente* è un non essere assoluto; sì che, nella situazione in cui un certo ente non è, certi altri enti possono essere. E questo è il caso per il pensiero dell'Occidente, del divenire che si manifesta nell'esperienza. Il punto di partenza e di arrivo del divenire dell'esperienza non sono cioè un nulla assoluto. Appunto per questo Aristotele non solo

nianza del destino) è contraddittorio: diventar altro è negazione dell'esser sé, dunque autonegantesi negazione. Per questo formidabile tema si veda E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., in cui l'“eterno ritorno dell'uguale” nietzscheano, a dirla in breve, non meramente “voluto”, ma *fondato* con “necessità” sulla base del diventar altro immediatamente manifesto, si costituisce come la sconfessione più radicale del divenire e della sua imprevedibilità. Invece, per la “costruzione” dell'ordinamento (“sistema” o “struttura originaria”) appartenente al diventar altro come tale, destinato a risultare tanto *necessario* (stante la posizione del divenire come verità), quanto *impossibile*, rivelandosi perciò intimamente autocontraddittorio (nella misura in cui: 1. In quanto struttura metafisica anticipante/conservante come eterna negazione della propria negazione – eternamente auto-strutturantesi, *à la* Hegel, come “storia ideal eterna”, perciò *ben più complessa rispetto alla semplice essenza astratta del divenire come tale* –, ancora una volta essa distrugge, sovrastandolo, ciò di cui sarebbe la “naturale” esplicazione; 2. In quanto richiede un'eternità, come tale *sincronica*, ma, insieme, inevitabilmente ancorché eternamente, *diacronica* – giacché la Fonte del diventar altro non può preesistere alla corrente di cui è il Fondamento, senza portarne traccia), cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., “Implicatio” e capp. V e VI. Cfr. anche il § 2 di questo stesso capitolo, dal terz'ultimo capoverso al termine.

può affermare che a generarsi è ciò che non è assolutamente, e che a diventare assolutamente niente è ciò che è; ma può anche affermare che il divenire è passaggio “da qualcosa a qualcosa” – dove il “qualcosa” (punto di partenza e di arrivo del divenire) è il contesto positivo (Aristotele lo chiama “sostrato”) in cui l’ente che diviene si trova a non essere. Per l’Occidente, che il divenire sia passaggio dall’essere al non essere nel senso ora indicato è l’evidenza originaria e suprema che ormai domina su ogni altra evidenza – e che è esperita come evidenza anche quando non ci si rende conto di esperirla in questo modo.

La Follia estrema è proprio questa estrema plausibilità da cui è accompagnata la forma matura dell’ontologia dell’Occidente⁹³.

È stato più volte chiarito che tale ontologia “matura” è l’esplicitazione del divenire come appare nei miti pre-filosofici, dove campeggia, come tratto dominante, l’idea della *trasformazione* (metamorfosi). Qualcosa potendosi “trasformare” solo se in certi suoi tratti diventa nulla, onde altri tratti, dapprima inesistenti, si generano, uscendo a loro volta dal nulla. Se infatti nulla cadesse nel nulla e vi uscisse, la “cosa” resterebbe identica e non si “trasformerebbe”; il che è negato dall’“evidente”, incessante mutamento dello spettacolo immediato dell’esperienza (interna ed esterna). Anche in tal senso l’“amante del mito” è già, in qualche misura, “filosofo”: la “spiegazione” del Senso del tutto presuppone e si muove sulla base dell’“evidente” trasformazione del mondo. Formalmente la filosofia opera *nello stesso modo*.

In tal guisa il mito più resistente – la più insospettabile *ideologia* – è proprio quella che abbiamo sotto gli occhi: così prossima da non poter esser distinta come oggetto di riflessione, costituendosi come il più ovvio presupposto di ogni ragionamento considerato valido.

2. NECESSITÀ E IMPOSSIBILITÀ DEL “NICHILISMO PERFETTO”

È stato detto che l’Occidente pensa che il non essere dell’ente che diviene è il non essere *assoluto* (di tale ente). *E tuttavia*, se il nulla non fosse la *possibilità* dell’essere incominciante, ne sarebbe l’impossibilità, ma allora nulla incomincierebbe (ad essere). Così però ci si troverebbe a negare l’innegabile e cioè l’“evidenza” suprema, onde l’essente esce appunto dal proprio esser stato un nulla (cominciando ad essere), per poi tornare, dopo esser stato, nel nulla. Per non negarla si rivela necessario negare l’*assolutezza* del nulla dell’essente incominciante, in quanto appunto *possibilità*, *esser possibile*: essere, non nulla. Sia quanto al suo incominciare, sia al suo cessare *di essere*. «Quanto si è detto del nulla che precede l’essere va detto anche del nulla che lo segue. È necessario che anche questo secondo nulla sia la possibilità di ricevere l’essere. Altrimenti l’essere [=qualsivoglia essente] non potrebbe mai annientarsi. Quindi anche in questo caso il nulla viene concepito come essere»⁹⁴.

⁹³ E. Severino, *Morte e immortalità*, Rizzoli, Milano 2008, pp. 187-8.

⁹⁴ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 238. «L’*élenchos* sviluppato da Platone nel *Sofista* contro la tesi – innanzitutto parmenidea – della impensabilità e indicibilità del nulla – l’*élenchos*, ossia l’acertamento della necessità di pensare e dire il nulla proprio nell’atto in cui se ne nega la pensabilità

Chiarito ciò, sarà allora necessario precisare che «l'ente che esce dal nulla non è l'ente in quanto ente, ma l'ente in quanto ente reale»⁹⁵: l'ente in quanto *possibile*, infatti, necessariamente preesiste al suo uscire dal nulla – *per poter esistere è infatti necessario esser qualcosa prima di esistere* (o il nulla *puro* non ha la possibilità di esistere). Correlativamente, cessare di essere non è puro nulla (che sarebbe la negazione dell'“evidenza” di un certo divenire ormai divenuto), ma *essere* stato. “Qualcosa” dunque: in quanto *esser possibile* (=esser per essere reale) o *essere stato* reale, distinto come tale dal suo attuale *essere reale*. (Anche: nella potenza, l'atto come tale è ancora un nulla – l'atto correlativo, s'intende, non l'atto in cui consiste *lo stesso attuale* essere in potenza: potenza ed atto, come insegna Aristotele, essendo differenze interne all'atto). Assolutezza del nulla, che è dunque sì ribadita, ma che, per essere coerentemente affermata, richiede di essere *due volte* (relativamente) negata: sia perché il punto di partenza e d'arrivo del divenire sono *qualcosa* (com'è già stato rilevato: “da qualcosa a qualcosa”), sia perché – è il lato ulteriore, di cui s'è appena detto – il “nulla” è *possibilità* (“nulla” come *esser possibile* ed *essere* stato: grembo possibile d'uscita e rientro); in questo senso, essere, non nulla. Il che significa: *nulla assoluto relativamente all'esser reale*. Onde il diventar altro, come uscire e tornare nel nulla, va inteso, rigorosamente, come passaggio dall'esser possibile, in quanto assolutamente nulla *dell'essere reale*, all'essere reale, e dall'essere reale all'essere stato reale in quanto, daccapo, assolutamente nulla *dell'essere reale*. Dal non essere ancora essere reale, ma solo possibile, dunque assolutamente nulla come reale, al non essere assolutamente più come essere reale, ma solo come essere *stato* reale. Si badi: si tratti di enti” (“fatti”) o, con la “svolta linguistica”, di *interpretazioni* (di “enti”, di “fatti”).

In più luoghi, Severino ha mostrato l'impossibilità, per il nichilismo, di pensare il non essere appartenente al divenire come nulla assoluto *simpliciter* (anziché, come si è precisato, come nulla assoluto sì, ma *secundum quid* o relativamente: *nulla di reale*).

Il nulla è la possibilità dell'essente che, nel tempo, incomincia e cessa di essere. Il nulla è la possibilità che l'essente (che ancora non è) sia; ed è anche la possibilità che l'essente (che di fatto è) non sia più: è la possibilità passata e la futura dell'essente. Se il nulla non fosse la possibilità (passata e futura) dell'essente, nessun essente potrebbe incominciare ad essere

e dicibilità – è in grado di presentarsi, quando appaia nel contesto adeguato, come qualcosa di incontrovertibile. Il risolvimento dell'aporia del nulla è indicato in S.O. [= *Struttura originaria*], IV. Qui si richiami soltanto che l'impossibilità originaria che il nulla sia essere, cioè l'incontrovertibilità della loro “differenza” [...] non può venir smentita da alcun discorso [...] che creda di poter pervenire alla negazione di tale differenza [...] Inoltre, *ogni obiezione* che sostenga l'incapacità del risolvimento (autentico) dell'aporia del nulla è un' *obiezione* solo in quanto o essa stessa ritiene che la differenza tra essere e nulla non possa essere negata (e proprio per questo l'obiezione rifiuta quel risolvimento, a suo avviso incapace di evitare tale negazione), oppure essa stessa intende essere negazione della differenza di essere e nulla [...]; ma allora l'obiezione include necessariamente, per poterla negare la “differenza” di essere e nulla, l'apparire di essa, ed è pertanto negazione di se stessa, ossia dice di negare ciò che essa dice» (*ibid.* pp. 240-1).

⁹⁵ E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 337.

e potrebbe cessare di essere [...] Ma la possibilità non può essere il nulla [...] è l'essente come possibile [...] è una forma dell'esser essente⁹⁶.

È necessario che il nulla sia la *possibilità* dell'essere che incomincia. Se il nulla non fosse tale possibilità, sarebbe impossibile ogni cominciamento dell'essere, e quindi non esisterebbe alcunché. D'altra parte, la possibilità dell'essere [...] non è un nulla [...] È necessario che anche questo secondo nulla [in cui l'ente ritorna dopo essere stato] sia la possibilità di ricevere l'essere. Altrimenti l'essere non potrebbe mai annientarsi⁹⁷.

In merito, Severino ha ulteriormente precisato:

Il nulla che gli enti diventano differisce dal nulla da cui essi provengono. Quello chiude definitivamente i conti con l'esistenza, questo li apre, è la *possibilità* di esistere. Una differenza necessaria, per il pensiero dell'Occidente, perché se il non essere degli enti fosse soltanto l'impossibilità di essere – quella che rispetto ai morti impedisce loro di tornare a essere –, allora sarebbe anche impossibile che gli enti che ancora non sono (che ancora sono nulla) incomincino a essere. È quindi necessario, per il pensiero, che il nulla del non-essere-ancora differisca dal nulla del non-essere-più. È necessario che il nulla differisca dal nulla. Ma è anche impossibile. Come è impossibile che il nulla sia “possibilità”, la possibilità essendo un modo dell'essere.

La necessaria e insieme impossibile differenza del nulla dal nulla si moltiplica poi all'infinito. Poiché la filosofia dei mortali pensa che ogni cosa del mondo sia un diventar altro, e poiché il risultato di ogni diventar altro è il non essere *di quel certo essente* che diventa altro, è allora necessario che il nulla che appartiene a ogni risultato differisca dal nulla che appartiene agli infiniti altri risultati del diventar altro. Il nulla *della legna*, quando essa è diventata cenere, differisce dal nulla *del giorno*, quando il giorno è diventato notte, e così per ogni altro risultato del diventar altro. Il nulla è un'infinità di nulla che differiscono fra loro.

Certo, l'Occidente crede che il diventar altro incominci *da qualcosa* (legna, X) e giunga a *qualcosa* d'altro (cenere, Y). Tuttavia è necessario che creda che, quando Y incomincia a esistere, qualche aspetto o parte di X (almeno un *minimum*) non sia più, cioè sia diventato nulla. Questo nulla è nulla *assoluto*, l'assoluto nulla di X: altrimenti, X permarrebbe inalterato e non sarebbe diventato Y. Ma, si è rilevato, è appunto questo nulla assoluto che, nel diventar altro, è necessario che per un verso sia il nulla-possibilità che differisce dal nulla-risultato, e per un altro verso si moltiplichi all'infinito negli infiniti risultati del diventar altro⁹⁸.

E in un suo studio su Leopardi, ribadisce:

rimane tuttavia fermo, nel pensiero di Leopardi e in tutto il pensiero occidentale, che il nulla è la *possibilità* dell'essere (e dunque che il nulla è non-nulla). Per la tradizione filosofica, la possibilità di ciò che incomincerà ad essere *include*, insieme all'Essere necessario, il nulla in cui consiste ciò che è ancora nulla e che peraltro è la stessa possibilità di essere, di

⁹⁶ *Oltrepassare*, cit., p. 103.

⁹⁷ *La morte e la terra*, cit., pp. 237-8.

⁹⁸ E. Severino, Prefazione a AA. VV., *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*, Lindau, Torino 2015, pp. 30-1.

ciò che incomincerà ad essere; per il pensiero contemporaneo, a partire da Leopardi, che riflette esplicitamente su questo tema [l'allusione è al Pensiero 1645-6 dello *Zibaldone di pensieri*], la possibilità di ciò che incomincia ad essere *coincide* col nulla⁹⁹.

Un chiarimento, all'interno della terra isolata, che pretende valore "trascendentale", riguardando cioè ogni forma di divenire, anche in chiave teologica:

quest'antinomia, cioè l'identità di nulla e di possibilità – ossia di *nulla* e di *non-nulla*, stante che la possibilità non è un puro e assoluto nulla, *nihil absolutum* –, si costituisce anche nella prospettiva teologico-metafisica, perché è vero che in tale prospettiva la possibilità della creatura è soprattutto determinata dalla preesistenza della creatura nel creatore, ma è anche vero che se l'atto creativo fa uscire la creatura dal nulla, questa originaria nullità della creatura dev'essere a sua volta, insieme, la possibilità di esistere della creatura, sì che anche in questo caso il nulla è identificato al non-nulla in cui la possibilità consiste¹⁰⁰.

È cioè così chiarito che il "nulla" «è o appartiene alla possibilità dell'ente reale»¹⁰¹: nel secondo caso esso è in sintesi con Dio, e cioè con la forza infinita ed eterna che ha la potenza di trasformare il possibile in *realtà* (ove Dio non è Dio-creatore senza il nulla-possibilità; né il nulla è possibilità senza la forza di Dio); nel primo invece (quello in cui il nulla è, senza residui, possibilità), allora il nulla è *da solo* "onnipotenza": infinita possibilità che è infinita onnipotenza: «Ecco Dio», dice Leopardi (*Zibaldone*, P. 1646), cioè il «perpetuo circuito di produzione e distruzione» (*Dialogo della natura e di un islandese*) in cui consiste il Caso (o Divenire). Dioniso, direbbe Nietzsche.

Per questo si diceva sopra che una volta chiarito ciò, una volta chiarito cioè che l'ente che esce dal nulla non è l'ente in quanto tale o *simpliciter*, ma l'ente in quanto ente *reale*, se da una parte la metafisica *incoerente* della tradizione è questo nulla di realtà che entifica *passando il segno*, finendo per annientarlo nel suo appartenere all'essenza del divenire e perciò per annientare quell'"evidente" diventar nulla da cui essa stessa, anzitutto, muove; dall'altra la metafisica *coerente* del nichilismo lo entifica bensì a sua volta (stante che il Possibile/Onnipotente è insieme l'unica Realtà eterna), ma senza oltrepassarne la misura e cioè anticipando il futuro *non più che come inanticipabile*.

In altre parole: una volta coerentemente dedotto (all'interno del nichilismo) il divenire come l'Assoluto, allora il possibile, come tale, è *l'unica esistenza necessaria reale* (il "Dio" leopardiano: unità di possibilità e onnipotenza come l'unica vera Realtà), sì che il divenire effettuale è anticipato e conservato (e così, si direbbe,

⁹⁹ *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, cit., p. 53.

¹⁰⁰ E. Severino, *La buona fede*, cit., p. 39. Scrive, ad esempio, il domenicano Meister Eckhart: «"In principio era il Verbo". Bisogna notare che tutte le cose dell'Universo erano nulla "prima della costituzione del mondo" (Gv 17, 27), ma avevano un certo essere virtuale»; «È proprio di Dio avere in precedenza in se stesso, in quanto causa prima, tutte le cose che sono, e conoscere le future prima che avvengano» (*Commento al vangelo di Giovanni*, cit., rispettivamente, pp. 113 e 371).

¹⁰¹ *L'anello del ritorno*, cit., p. 336.

ancora una volta, *vanificato*) non solo come possibilità, ma anche come realtà¹⁰². Un'aporia da cui il nichilismo *può però tentare di smarcarsi* rilevando la differenza sostanziale rispetto alla metafisica della tradizione, in cui la realtà diveniente non è anticipata solo come *quella esclusiva realtà* in cui consiste il puro Divenire (che sarebbe la conferma e non la smentita del piano base), *ma anche e in sovrappiù*, contraddittoriamente, come realtà, poniamo, platonico-aristotelica, cristiana, idealista, comunista, scientifico-legalista, giuridica (diritto naturale), economica (capitalismo) ecc. In guisa che il divenire, anticipato (e conservato) come Realtà *totaliter alter* (=eterogenea) rispetto a sé, viene per conseguenza distrutto: il nulla (di realtà) da cui proviene il futuro *si troverebbe già ad essere* quell'essente reale (dunque non un nulla) conforme alla legge platonico-aristotelica, cristiana, idealista ecc.: entificazione *esorbitante* (=contraddittoria) del nulla (di realtà). Di modo che la metafisica della tradizione, affermando il divenire, mostra di presupporre bensì il non essere di realtà che gli appartiene, ma, come tale, insieme, anche smentisce quel che presuppone: il non ancora esistente è implicitamente inteso infatti come già da sempre esistente, conformemente, si diceva, alla realtà platonico-aristotelica, cristiana, idealista ecc. ecc.

Ora, *anche* l'Essenza assoluta in quanto Divenire anticipa il nulla (di realtà) del futuro (e conserva il nulla del passato), ma *esclusivamente* come "divenire" (=l'Essenza non gli è *altro*, ma l'anima): necessariamente accadrà qualcosa, cioè qualcosa, *realmente*, diverrà. Non di più. In tal modo il Divenire, eternamente anticipato e conservato, non distrugge sé stesso, bensì anzi si pone proprio come quell'unico Assoluto che non contraddice l'"evidenza" di base (l'Unica Essenza non contraddetta dalle infinite sue individuazioni e che essa a sua volta non contraddice, ma *fonda*).

Ecco ribadito *il tentativo* di autodifesa del nichilismo (cfr. seconda parte di nota 10, in cui ci si limita a nominare le conseguenze necessarie *ulteriori*, alla luce delle quali il tentativo in parola *inevitabilmente naufraga*: esse sono analiticamente considerate nei capp. del testo ivi citato). Infatti il Divenire speculativamente posto non è un immutabile fra gli altri (della tradizione), giacché, come riconosce Severino, «*quell'unico immutabile che consente al divenire [effettuale] di mantenersi aperto come divenire*»; infatti il contenuto di questa "Verità" anticipa, predetermina e rende prevedibile il divenire, ma è insieme tale, «*che, di tutto ciò che sopraggiunge, anticipa e prevede che esso esce dal niente, ossia anticipa e prevede il suo non essere anticipabile e prevedibile*»¹⁰³.

¹⁰² «Se ciò che esce dal niente non è, nella coerenza del nichilismo, in alcun modo predeterminato – non ha "ragioni", "senso", "scopi", "leggi" che l'ἐπιστήμη gli imponga e a cui debba adeguarsi –, tuttavia esso deve adeguarsi alla necessità, stabilita dal senso stesso del divenire, di divenire un ente (e un esser stato niente)» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 59).

¹⁰³ E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 115. «Tutto ciò che sopraggiunge deve certamente adeguarsi a questa anticipazione. Ma che cosa anticipa questa anticipazione? Di tutto ciò che sopraggiunge anticipa che esso esce dal niente [di realtà, specificità – rispetto all'Essenza eterna], ossia anticipa il suo non essere anticipabile [se non appunto nell'Essenza]» (E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, cit., p. 123-4).

Sin qui, *sembrerebbe* che il nichilismo possa allargare il proprio sguardo (volgendo però le spalle alla differenza necessaria e impossibile del nulla con se stesso: cfr. il testo corrispondente a nota 16), senza dover riconoscere che la stessa “necessità” che lo innerva costituisce la propria medesima *impossibilità* – opponendoci così alla tesi di Severino, secondo la quale «l’inevitabilità della distruzione dell’ἐπιστήμη può diventare un “per sé” nella storia del nichilismo; ma alla condizione che il nichilismo non si renda conto dell’impossibilità di liberare totalmente il niente dall’entificazione»¹⁰⁴. Stiamo infatti tentando di sostenere che *ne può sì diventar consapevole*, proprio nella misura in cui si trova a *fondare* l’esistenza dell’Assoluto come Divenire (in tal guisa metafisicamente garantendo l’effettuale diventar altro, non distruggendolo). Sin qui il nostro tentativo di “difesa”.

E tuttavia – aggiungiamo –, *proprio questa fondazione, necessariamente (secondo la “necessità” del nichilismo) prolungandosi entro di sé, mostra conseguenze tali (per altro intrinsecamente inevitabili, la cui negazione importerebbe la negazione della “verità” del diventar nulla medesimo), da doverne riconoscere, insieme alla “necessità”, l’impossibilità.* (Cfr. di nuovo la seconda parte di nota 10 e, soprattutto, lo studio cui essa rinvia).

*Come a dire che il divenire, considerato speculativamente in concreto nell’unità di tutte le sue “necessarie” implicazioni, conduce allo scoperto la propria stessa (mascherata) impossibilità di partenza*¹⁰⁵.

NOTA: Sulla possibilità che una contraddizione abbia implicazioni incontraddittorie

Nello sguardo del destino il diventar altro/nulla è un concetto autocontraddittorio, consistente nella persuasione – mascherata dall’“ovvietà” dell’“è quando è e non è quando non è”, dunque inconscia – che l’ente è identico al niente. Ora il sottosuolo filosofico del nostro tempo (Leopardi, Nietzsche, Gentile) lo assume come base per inferire l’inesistenza di qualsivoglia forma di immutabilità esterna e, se interna, comunque *estranea* al divenire. Che dunque si costituisce come implicante incontraddittoriamente/necessariamente la “morte di Dio”, il che significa di qualsivoglia immutabile in quanto differente dallo stesso diventar nulla e da nulla¹⁰⁶.

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

¹⁰⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 59.

¹⁰⁵ Per un approfondimento analitico di questo arduo argomentare, cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., V.

¹⁰⁶ Ciò che vale anche per il destino, restando fermo (cfr. cap. III, § 4, nota 69) che altro è la “necessità” «che appare secondo i paradigmi concettuali della terra isolata, altro, abissalmente altro [...] in quanto appare nel destino della verità» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 30).

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

Mostrandone la soluzione secondo una duplice scansione: anzitutto chiarendo che un concetto autocontraddittorio è *positivamente significante*, dunque *incontraddittoriamente* significante: ciò per cui esso (il cui contenuto è assolutamente nullo) è un essente, dunque sta nell'essere. «E, come ogni essere, anche l'essere in cui consiste il positivo significare dell'autocontraddittorio è *sé stesso*. Implica cioè necessariamente *sé stesso* [...] L'esser *sé* e l'implicar *sé* compete al positivo significare dell'autocontraddittorio, non all'autocontraddittorio in quanto tale»¹⁰⁷, il quale non è, e dunque non implica nulla. Questa, la prima battuta, onde è rilevata la condizione necessaria (ma non sufficiente) della soluzione: qualcosa di determinato può essere necessariamente implicato non già dal non essere (il contenuto dell'autocontraddizione), ma dal *positivo significato* dell'autocontraddittorio.

In tal guisa, non ancora risolto, il problema è però «messo in condizione di costituirsi autenticamente e di mostrare la propria autentica portata»¹⁰⁸.

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

Seconda scansione: oltre la distinzione di base per cui altro è il contraddittorio in quanto nulla (altro il significato "nulla"), altro il positivo significare di tale significato (altro il positivo significare del significato "nulla"), va posta la distinzione – «che cade tutta all'interno del positivo significare dell'autocontraddittorio»¹⁰⁹ – fra il contenuto (il concetto di diventar altro/nulla) *in quanto autocontraddittorio* e quello stesso contenuto *in quanto significato*. E cioè, in poche parole, fra il suo essere autocontraddittorio e il suo non esser riconosciuto come tale: il suo apparire *anzi* come autoevidente verità.

Ebbene, un contenuto autocontraddittorio (il "diventar nulla e da nulla") può implicare necessariamente, e dunque incontraddittoriamente, un cert'altro contenuto determinato (la "morte di Dio"), che dunque si presenta come necessario/incontraddittorio, *non solo se* quello non è assunto come non-essere, ma come positività significante (=positivo significato determinato dell'autocontraddittorio:

¹⁰⁷ E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 419.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 420.

¹⁰⁹ *Ivi*.

alla radice di ogni contraddizione il concetto di “nulla”: che non significa “essere”: non è questa la sua contraddittorietà; l’aporia che ne segna il concetto sta in ciò: che *significa* “nulla” e dunque è – e *appare* come – positivamente significante), *ma anche e solo se* (si tratta della seconda battuta, a costituire la condizione necessaria e sufficiente della soluzione) «l’autocontraddittorietà di quel contenuto è mascherata, ossia isolata, separata dal contenuto a cui essa compete. Il divenire, quindi, può implicare necessariamente-incontraddittoriamente l’inesistenza di ogni immutabile [...], solo se, innanzitutto il divenire non appare nella sua autocontraddittorietà, cioè solo se quest’ultima viene isolata, separata da esso»¹¹⁰. (Oppure è sì smascherata – nello sguardo del destino –, ma considerata nello sviluppo *inautenticamente* necessario delle *sue* implicazioni: cfr. *Oltrepassare*, cit., Cap. XII e *Storia, gioia*, cit. Parte Prima).

Di grande interesse l’aggiunta (che nel testo in questione è riferita all’“eterno ritorno dell’uguale” come implicazione ultima, necessariamente ricavata dal diventar altro, in cui questo smentisce radicalmente se stesso; come a dire che, proprio al culmine dell’esser sé, Dioniso si rivela negativo di sé – e cioè autocontraddittorio: come lo “era”, ma in forma nascosta, sin da principio)¹¹¹ secondo la quale un concetto autocontraddittorio, per mascherato che sia, non cessa tuttavia d’esser qualcosa di autocontraddittorio. Sì che nello sviluppo delle sue implicazioni necessarie *non è impossibile* (e anzi, diremmo, se condotte all’ultimo confine, è *necessario* – necessità autentica) che il nascosto riaffiori, onde la contraddizione (mascherata) di base appaia come tale. In guisa che «il divenire, che appare come incontraddittorio [e anzi come la stessa verità innegabile], a un certo punto può implicare necessariamente-incontraddittoriamente la propria essenza nascosta, la propria nascosta autocontraddittorietà»¹¹².

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

(Si aggiunga che il teorema di Gödel, non toccando il cuore del destino – l’apparire dell’esser sé/non esser l’altro in sintesi con l’autonegazione della sua negazione –, non ne rende “aperte” le conseguenze, in quanto si riferisce a una base *matematica*, come tale costituita da “postulati”, e cioè da ciò la cui negazione *non* si risolve in immediata autonegazione. Un “sistema” formalizzato in questo senso

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 421.

¹¹¹ Fondamentale, in merito, il seguente rilievo di Severino: «Il tentativo del pensiero contemporaneo di emarginare la dottrina nietzscheana dell’eterno ritorno può essere considerato come il presentimento del pericolo estremo, il venire a trovarsi cioè in una situazione in cui, da un lato, il divenire è vissuto come l’evidenza suprema, dall’altro è in qualche modo sentito come qualcosa di autocontraddittorio, e dunque di impossibile» (*op. cit.*, p. 429).

¹¹² *Ibid.*, p. 425.

non può allora ritenersi *a priori* al riparo, nel suo sviluppo, dal sopraggiungere di eventuali contraddizioni).

3. IL LUOGO NASCOSTO DEL DOMINIO DEL NULLA

S'è visto sopra che il diventar nulla e da nulla, particolarmente in Leopardi (l'autentico filosofo dell'Occidente e ormai del pianeta), ripulito per così dire di ogni superfetazione metafisica ad esso estranea (da Platone a Hegel e Marx), è riconosciuto bensì come contraddizione e tuttavia non negato come tale, sì anzi affermato: "pazzia sì, ma verissima pazzia". In ciò confermando indirettamente il teorema secondo cui la contraddizione autentica, nello sguardo del destino, può apparire solo come negata (§ 1, nota 7). Laddove la contraddizione negata da Leopardi (come da Nietzsche e Gentile) consiste non già nell'affermazione del divenire, ma nel sovrapporgli (o immettergli) *altro* – che ne vanifica l'"evidenza" innegabile¹¹³.

¹¹³ Mentre la metafisica, a partire da Aristotele – «la fede "più alta" della terra isolata» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 376) –, nega la contraddizione del divenire tutt'all'opposto e cioè proprio affermando la necessità di questo "altro": se c'è divenire ci deve essere (=non può non) l'Immobile divino (l'ente perfetto in atto). Il quale divenire (su cui pesa il giudizio di Parmenide), solo unitamente ad altre integrazioni (il "sostrato", medio fra i contrari nel divenire, il principio di non contraddizione, fondamento della teologia razionale, Dio in quanto causa "passiva"...), contro Parmenide, è ammesso come innegabile "evidenza" (dunque senza più dubitarne), per conseguenza non costituendosi come l'Intero (come invece sosterranno, ciascuno a suo modo, Leopardi, Nietzsche e Gentile). In questo senso, rileva Severino, «la contraddizione del diventar altro» è necessario «che, oltre che nel destino, sia negata anche all'interno della terra isolata (sì che in questa essa può apparire solo come negata, sebbene questa negazione sia taciuta). Questa negazione è una fede [l'*epistème* è infatti "fede", alla luce del destino], senza il cui apparire sarebbe però impossibile l'apparire della terra isolata» (*La morte e la terra*, cit., p. 381). Ora, la fede (sia F1) nella contraddizione in cui consiste il diventar altro (assunto "nudo e crudo", al di qua dell'integrazione metafisica) è necessità che si isoli dal dubbio (parmenideo, anzitutto) intorno a ciò in cui si crede, affinché il diventar altro appaia alla coscienza alienata come "evidenza innegabile": ciò che appunto accade in concreto, stavamo dicendo, mediante quella che agli occhi del destino appare come la fede (sia F2) consistente nella *metafisica*, essenzialmente integrante F1: confermata nel suo stesso esser oltrepassata dalla negazione del diventar altro come l'Intero (=ex nihilo nihil, sulla base del "principio di non contraddizione): altrimenti il diventar altro costituirebbe una contraddizione per la stessa terra isolata (Aristotele), apparendo come non negata. La quale (F2), a sua volta, in quanto fede, è necessità che si isoli dal dubbio correlativo (se la contraddizione del diventar altro come Intero apparisse come negata – in F2, appunto – e forse insieme, non da negare, sarebbe infine non negata). "Isolata dal dubbio" non significa però che il dubbio ad essa correlativo non esista (=all'interno della terra isolata, la metafisica è in grado di rimuovere la contraddizione del divenire/Intero – o forse no?): inclusiva di F1, che in quella (F2) si presenta risolto e trattato pacificamente come "evidenza", F2 si costituisce così, a sua volta, come una contraddizione: fede e dubbio. La quale, daccapo, può apparire solo come negata, dunque isolandosi dal dubbio che le è compagno (=F2 risolve, per così dire, la contraddizione di F1, costituendosi però a sua volta, alle proprie spalle, come contraddizione). Ma daccapo, dicevamo, tale dubbio non cessa di esistere, costituendo F3 (=l'isolamento della fede dal dubbio circa F2 è a sua volta fede, dunque unità di fede e dubbio: F3) come ulteriore contraddizione ecc. D'altra parte, rileva Severino, «è impossibile che, con questo, si avvii un *progressus in indefinitum*» (ivi), che renderebbe impossibile l'apparire della terra isolata (la quale, all'interno del nichilismo, richiede di apparire come contraddizione negata). «È quindi necessario che la negazione della contraddizione fede-dubbio non sia separata [in quanto *ulteriore*] dalla negazione della contraddizione della fede nel divenir altro (è appunto tale separazione a determinare il *progressus in indefinitum*)), perché la fede nel divenir altro è appunto la fede che compare nella contraddizione fede-dubbio, sì che la negazione di questa contraddizione è insieme la negazione di quell'altra»

La contraddizione autentica del nichilismo, l'identità dell'ente e del niente *simpliciter* (che la persuasione del diventar altro, necessariamente implica), è infatti quell'*impossibile* che non può esser riconosciuto e, insieme, ammesso: la coscienza che così ne fosse la (mostruosa) sede, sarebbe essa affetta da predicati opposti *sub eodem*. Ma appunto: *opposita dici vere non possunt de eodem secundum idem*. Il che ovviamente non significa che il *contraddirsi* sia impossibile: anzitutto nella misura in cui esso non appare a sé stesso come tale.

La condizione della possibilità dell'esistenza del contraddirsi è, innanzitutto, che il contraddirsi non appaia come tale; cioè che sia interrotto il tragitto che unisce la forma diretta [=l'ente è niente] alla forma indiretta [=l'ente è diventar altro] della contraddizione, e la forma diretta rimanga un in sé, isolato dal proprio fenomeno. Aristotele non può sapere che il *principium firmissimum omnium* appartiene al fenomeno del nichilismo; e tuttavia la struttura formale del testo 1005 b 11 – 1005 b 31 della *Metafisica* a richiedere con Necessità che la condizione della possibilità di quel contraddirsi dominante, in cui il nichilismo consiste sia, da un lato, che il nichilismo appaia in forma rovesciata, come fenomeno, cioè come affermazione della non nientità dell'ente nell'*ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente; e, dall'altro, che sia interrotto il tragitto che unisce con necessità questa affermazione all'affermazione che l'ente è niente – l'interruzione che affida questa seconda affermazione all'in sé dell'inconscio del nichilismo¹¹⁴.

In quanto predicato di ogni essente, il destino è lo sfondo di *ogni* possibile essente che appare, dunque anche di quell'*essente* in cui consiste la Follia: «ogni essente è necessariamente secondo il destino della verità»¹¹⁵. La follia è così il “luogo” in cui domina il mito del nulla (*nihil absolutum*). Né è valso il tentativo – da parte della tradizione a partire dai Greci – di differenziare l'ente immutabile (eterno, divino) dall'ente diveniente (temporale, mondano). Infatti, l'ente *in quanto tale* – al

(*ibid.*, p. 382). Vale a dire che F2 (=la fede nella metafisica) è la stessa F1 (= la fede nel diventar altro) *concretamente intesa*: la negazione della contraddizione del diventar altro (se fosse l'Intero, il nulla produrrebbe: solo in questo senso, contro Parmenide, va rifiutato), è la stessa negazione-della-contraddizione, in cui consiste in concreto il “principio di non contraddizione” (in quanto fondamento dell'*epistème* aristotelica e tradizionale), *che peraltro segna il ritmo del diventar altro* (=è quando è, quando non è non è), onde, nello sguardo del destino, la contraddizione di questo e di quello *sono la stessa* –, tale negazione, si diceva, è *insieme* la negazione della contraddizione del diventar altro assunto “nudo e crudo”. (L'isolamento che consente il contraddirsi, onde la contraddizione *autenticamente* appare come negata, è a sua volta già da sempre risolto e oltrepassato nel destino della verità, in cui la negazione della contraddizione non è a sua volta un contraddirsi se non nell'esclusivo senso della contraddizione C).

¹¹⁴ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 432-3. Nello stesso luogo, poco prima (p. 432), Severino aveva chiarito: «Il credere nella contraddizione implica che allo “stesso” convengano determinazioni contrarie, cioè le due δόξαι tra loro contraddittorie. È impossibile che convengano allo stesso ὑπολαμβάνειν [=alla stessa coscienza], nella misura in cui esse *appaiono* nel loro essere tra loro contraddittorie, giacché esse sono il contenuto del credere nella contraddizione, cioè di un apparire in cui la contraddizione affermata è posta come tale. Se esse *sono* tra loro contraddittorie, ma questo loro essere *non appare*, esse non sono il contenuto del credere nella contraddizione e non sono nemmeno determinazioni contrarie che ineriscono alla stessa determinazione. L'“inerire” (ὑπάρχειν) richiede qui l'apparire del loro essere contrari».

¹¹⁵ E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 678-9.

di qua cioè della differenza in parola – ne dovrebbe essere il tratto comune, perciò *indifferente* rispetto a entrambi. Un tema questo che, *mutatis mutandis*, anticipa la contraddizione di Spinoza, la cui Sostanza, per sé presa, richiede di non essere, per poter essere l'uno e l'altro (se infatti fosse un dei due non potrebbe esser l'altro), né estesa (materia), né inestesa (spirito). Ma, come qui si tratta di predicati contraddittori, onde *tertium non datur* (cfr. la critica di Gentile: se c'è materia tutto è materia, se c'è spirito tutto è spirito), così là: non esiste “qualcosa” che, per sé preso, non sia *né diveniente né non diveniente* (immutabile): quindi, se (e *poiché!*) c'è divenire, *tutto* è divenire. (Nello sguardo del destino, invece, l'ente, in quanto tale, è immutabile e perciò “diveniente” come apparire e scomparire). Si tratta dell'inevitabile esito, comunque metafisico, della tradizione (in cui, nell'occhio del destino, a un errore incoerente e in sé stesso autocontraddittorio succede *un altro errore*, ma ben più coerente rispetto alla sua stessa base di partenza). D'altra parte, per Platone e Aristotele, *l'ente in quanto ente non implica l'immediata esclusione del suo poter non essere: non sufficit cioè l'esser ente per poter escludere di diventar (dunque di essere) niente*. Per conseguire tale esclusione, è necessario, mediante un'“inferenza”, aggiungere *altro*: l'immutabilità, che così però si addiziona a qualcosa che, come tale, *può non essere* e perciò, per tale aggiunta, si costituisce come un *ente diveniente immutabile*. Il concetto di “ente immutabile” – in base a quel che il nichilismo pensa dell'“ente” – è concetto autocontraddittorio (dallo stesso punto di vista dell'*epistème*).

Chiediamo: in che relazione si trova il “luogo” della Follia (come l'abbiamo appena chiamato), in cui domina il nulla, con l'autocoscienza dell'Occidente, cioè con quello che i saperi dell'Occidente dicono? Giacché questi non dicono certamente di essere forme del nichilismo! Essi lo sono, ma non per sé stessi, bensì per il destino, sì che, intesi come intendono sé stessi, essi costituiscono, dice Severino, la *superficie* dell'Occidente (destinato a farsi planetario: l'autentico globalismo essendo anzitutto di natura *ontologica*). A questo livello – di estrema ampiezza orizzontale, *eppur così esiguo di spessore* – si va dal senso comune più banale alle varie discipline scientifiche, economico-giuridiche, all'arte, alla stessa metafisica incoerente sopravvissuta (foglia secca attaccata al ramo), alle religioni e alla teologia (anche la più eretica e lontana dall'ortodossia riconosciuta). In quest'ambito si è ciechi circa l'autentica determinazione *trascendentale* che, unificando l'intero della superficie, richiede una radicalità a questa sconosciuta. Al di sotto della coscienza di superficie, il *preconscio* dell'Occidente mostra che tutte le figure o forme sopra citate sono riconducibili, secondo un rapporto di maggiore o minore coerenza, all'esser cosa della cosa (che ci viene dai Greci) in quanto *ἐπαμφοτερίζειν*, oscillazione fra l'essere e il nulla: diventar nulla e da nulla. Pochissimi, dice Severino, gli audaci frequentatori di questa dimensione. Anzitutto Leopardi, poi Nietzsche e Gentile: è all'interno di essa infatti che si costituisce quello che lui chiama il *sottosuolo* della filosofia del nostro tempo. In cui si mostra, con la necessità che compete alla terra isolata, che il divenire esige di essere l'Intero. Sul fondamento stesso del “principio di non contraddizione”. Che prescrive la differenza fra essere e nulla – onde l'essente quando è è, non è nulla; e quando non è non è, non è essente –: quella che la me-

tafisica distrugge con le sue immaginarie *aeternae veritates*, le quali anticipando il *non essere* ancora e conservando il *non essere* più, entificano il nulla (vanificando il divenire). A questo livello di consapevolezza la terra isolata può giungere, restando tale, conseguendo la propria “perfezione”, senza doversi riconoscere Sogno e Follia. (Il preconcio può farsi cosciente).

Ciò che invece le resta necessariamente precluso ed essenzialmente interdetto è l'inconcio di tale preconcio (e a maggior ragione rispetto alla superficie) e cioè la consapevolezza che «la persuasione che la cosa sia divenire (storia, tempo, oscillazione tra l'essere e il niente) è legata con Necessità alla persuasione che la cosa, in quanto tale, è niente. Solo in quanto il senso della Necessità si apre (è già da sempre aperto), può apparire la Necessità di quel legame»¹¹⁶.

Ma è solo in quanto il senso della Necessità è già da sempre aperto che il nichilismo può apparire nel suo essere *cosa in sé*, cioè come nichilismo. Il nichilismo appare come evidenza originaria agli occhi dell'Occidente, cioè agli occhi di se stesso – e questo apparire è il fenomeno (l'essenza del fenomeno) del nichilismo; ma è agli occhi della Necessità che il nichilismo appare come l'in sé dell'evidenza originaria dell'Occidente, ossia come la persuasione che la cosa in quanto tale è niente, legata (tale persuasione) con Necessità alla persuasione che la cosa è un ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente. Rispetto a ciò che l'Occidente, in quanto Occidente, vede, la persuasione che la cosa, come tale, è niente, è quindi l'“inconcio” essenziale dell'Occidente. Il nichilismo come cosa in sé è l'“inconcio” di ciò che appare nel fenomeno del nichilismo¹¹⁷.

Ma “chi” vede questa stratificazione, lo sguardo cioè che raccoglie in sé queste tre dimensioni non è nessuna delle tre: si tratta del destino, in quanto *inconcio dell'inconcio*. Non dunque una “quarta” dimensione, numericamente tale, ma l'unità delle tre: l'orizzonte *stante*, in cui appare l'estrema follia che la *superficie* mantiene nella latenza, che il preconcio avvista persino come tale (“pazzia”, dice Leopardi; e Nietzsche, guardando l'Abisso, vacilla), ma riconoscendola tutt'altro che come l'impossibile, sì anzi come, sia pur “mostruosa”, verità (o addirittura «contrada fertile e ubertosa», dice Nietzsche)¹¹⁸ e che “esplode” nell'inconcio, autentica sua sede e luogo. Ove il destino – ultima forma dell'apparire – è la persuasione incontrovertibile che nega l'identificazione degli infinitamente opposti e mostra l'autentica necessità, appartenente all'esser sé di *ogni* non-niente, *dunque* consistente nell'eternità dell'ente in quanto ente.

Tornando anni dopo sul tema, Severino chiarisce che «questo passo [nota 34], come l'intero testo, non intende [...] che l'“inconcio”, cioè il nichilismo come cosa in sé, sia un contenuto che non *appare*, mentre il fenomeno del nichilismo sia il

¹¹⁶ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 418.

¹¹⁷ *Ivi*.

¹¹⁸ *La gaia scienza*, cit., af. 370, p. 235. Ha ragione Nietzsche (rivolgendosi coerentemente, con la “morte di Dio”, al superuomo): se mostruosa, allora falsa; se verità, allora non mostruosa, anzi tutto il contrario. Così per il concetto leopardiano autocontraddittorio di “arido vero” – irrigidendosi a mezza via tra la “gran scoperta” e la tradizione (l'“uomo”) che la giudica. *In questo – nell'essenziale rivolgimento di tutti i “valori”* – è Nietzsche che insegna ai “tradizionalisti” Leopardi e Gentile.

luogo soltanto nel quale il nichilismo può *apparire*. Quel passo intende affermare che l'”inconscio” (il nichilismo come cosa in sé) è ciò di cui il linguaggio dell'Occidente tace, e proprio per questo è l'”inconscio”. Che tuttavia *appare...*»¹¹⁹. Essendo appunto una *persuasione* (sia pur latente – “inconscia”, appunto), dunque l'*apparire* (taciuto) dell'identità dell'ente e del niente, che, in superficie, il nichilismo, sconfessa rovesciandola anzi, e cioè indicando come verità supremamente evidente il diventar niente e l'uscire dal niente da parte dell'ente che, come tale, è ente e non niente – lo è, appunto, *sinché* non diventa niente.

Salvo che tale diventar niente non riguarda il niente (che non diventa ciò che già è), ma l'ente –, che, diventato niente, è esso, il non-niente, niente. Non si può cioè pensare che l'ente è ente e niente *per un differente riferimento*! Giacché quando è niente è l'ente a esser niente: quando è niente, l'ente, *che è ente*, è niente e perciò è ente e niente *sub eodem*¹²⁰. Perciò in *Essenza del nichilismo* (p. 431) si dice che «la persuasione che l'ente è niente può esistere, non solo perché rimane latente, ma perché nel nichilismo viene interrotto il tragitto che conduce dall'ἀλήθεια dell'ἐπαμφοτερίζειν alla λήθη, cioè alla persuasione latente della nientità dell'ente; sì che questa persuasione rimane isolata dal proprio fenomeno, al quale è pur necessariamente unita». Il che significa, prosegue Severino ne *La morte e la terra* (p. 389), che «viene interrotto il tragitto che conduce all'”inconscio” (ossia alla “persuasione latente”), procedendo da ciò che agli occhi dell'Occidente è la “verità” che *disvela* gli enti, e li *disvela* come un *epamphoterízein*, appunto come il loro “oscillare” tra l'essere e il niente, il loro diventar altro, ma che, nello sguardo del destino della verità, è un *disvelare* che invece li *vela*. È interrotto il tragitto che va dal fenomeno alla cosa in sé del nichilismo».

4. IL NULLA E LE DUE POTENTI VERITÀ RIVALI

La Follia e la Violenza estrema è la radice nascosta a partire dalla quale si sviluppa la storia dell'Occidente. Sul fondamento della fede che gli enti oscillano tra l'essere e il niente, gli enti si rendono disponibili alle forze che li spingono verso il niente e verso l'essere; sono gli enti stessi a domandare di essere violati. Solo se essi sono intesi come divenire, nel senso greco di questa parola, ci si può proporre di dominarli, produrli, modificarli, distruggerli senza limiti, perché in questo loro esser dominati non resta smentita la loro essenza (l'es-

¹¹⁹ *La morte e la terra*, cit., p. 389

¹²⁰ Si consideri che l'affermazione platonico-aristotelica del “principio di non contraddizione” è del tutto congruente al diventar altro, potendo ben definirsi «la regola fondamentale che il nichilismo dà a se stesso. Giacché questo principio afferma sì che un ente non è altro da sé, ed è se stesso, ma lo afferma *sin tanto che* è (è necessario che un ente sia *quando è*, ma non è necessario che sia *simpliciter*). Pertanto, nel divenire, l'ente non è l'altro da sé e insieme è l'altro da sé: *non è* l'altro da sé quando e in quanto è, ed è l'altro da sé quando e in quanto è diventato nulla [...] Anche la negazione, così frequente nel nostro tempo, del “principio di identità-non contraddizione-terzo escluso”, si presenta sempre all'interno della fede nel diventar altro, ossia nella forma fondamentale di tale principio, ed esso assume l'evidenza stessa del diventar altro: è la struttura stessa del diventar altro» (E. Severino, *Dike*, cit., pp. 329 e 342-3).

senza che vien loro assegnata dalla Follia estrema), ma essi esaudiscono la loro vocazione più profonda. Il nichilismo è la Follia e la Violenza estrema¹²¹.

L'idea della verità come potenza (forza, energia), dunque, in forma ultra-intensificata, del Dio cristiano come "onnipotente": nulla di originario, si anzi di derivato. Il pensiero di Dio – della Verità – come potenza è un modo di pensare, indirettamente, il diventar nulla e da nulla in quanto potenza "naturale" di far essere e non essere. Ciò che in "verità" – per lo stesso nichilismo coerente – Dio (il Dio cristiano, in particolare, ritenuto creatore dal nulla di ogni cosa, anche la materia: *creatio ex nihilo sui et subjecti*) non può creare, giacché: 1) creerebbe altro (il "creato") rispetto alla propria stessa infinità, il che è assurdo; 2) creerebbe le condizioni inevitabili del proprio suicidio, visto che ciò che esce dal nulla è radicalmente imprevedibile (e se non lo è, allora non è creato – sì che per evitare l'imprevedibile, Dio non dovrebbe creare), dunque capace di distruggere la verità in cui Dio consiste.

E dunque: *veritas est potentia* – ma in due modalità fra loro contraddittorie: quella di Dio (la verità in quanto Dio) e quella del diventar nulla e da nulla (la verità in quanto Caso): le due facce della stessa Follia. Ed è solo presupponendo l'evidenza del "nulla", cioè dell'uscirne e del ricadervi, che può sopraggiungere l'idea di potenza, forza, energia (in quanto *ars* umana e/o divina): che non si esercita sul puro nulla o sull'ente eterno, ma sull'*oscillante*, disponibile all'essere e al nulla, non più appartenente all'uno che all'altro, perciò traibile dal nulla e in esso rigettabile. Il concetto di potenza presuppone il "nulla" (il non essere cioè appartenente al diventar altro). Presuppone la *dottrina* del divenire, in cui consiste la potenza originaria, basica, "naturale": la metafisica *del* (=appartenente al) divenire (diventar altro), in cui questo, apparentemente assunto come fenomenologicamente "constatato", è in realtà la base per una costruzione che oltrepassa l'osservabile (il "variare", *al di qua* dell'isolamento), integrandolo con elementi nichilistici di cui l'esperienza tace. L'incominciare ad essere e il cessare di essere (l'uscire dal nulla e il ritornarvi) non sono infatti "qualcosa" di fenomenologicamente dato. Qualcosa appare, qualcos'altro cessa di apparire: questo attesta l'esperienza; che tace in merito a ciò che non appare (più o ancora). La dottrina dell'uscire dal nulla e dell'annientamento non nomina affatto un'"e-videnza"; attribuendo anzi all'ente il niente (quando non è ancora e/o non è più è *infatti l'ente che è non-ente: ni-ente*); è la dottrina dell'impossibile assurdo – che, proprio perciò è impossibile che appaia.

Ecco dunque *due* forze antitetiche a confronto. La filosofia, a ben pensare, quando nasce, è questo Giano bifronte: nasce spezzata, senza rendersene conto (già con Parmenide, che solo apparentemente – e in fondo senza ragione – considera solo l'immutabile "essere": perché infatti non dichiarare questo apparente e vera, stante l'affermata evidenza, l'esperienza?), rivolta a due dimensioni contrastanti e reciprocamente incompatibili. La storia della metafisica (la storia *tout court*) è la storia, inevitabilmente fallimentare, del tentativo di conciliazione dell'inconciliabile. L'"e-

¹²¹ E. Severino, *Morte e immortalità*, cit., p. 192.

videnza” del diventar altro – ammesso come base indiscutibile anche dai costrutti metafisico-teologici più arditi – non poteva non corrodere inesorabilmente l’avversario sino a distruggerlo, prendendone il posto. L’esito di questa gigantomachia – abbiamo già detto – è l’affermazione del Diventar altro come unico Esser sé.

È ben noto che Heidegger riconduce l’idea occidentale di “verità” al concetto greco di *a-létheia*, disvelamento. Senza tuttavia prendere in considerazione ciò che il disvelamento disvela. La “verità”, per Platone, ad esempio, non è riducibile *simpliciter* a una forma di disvelamento, che non sia, insieme, disvelamento dell’*idea immutabile* – dell’eterna struttura originaria e gerarchica, costituita dal *mondo noetico*, unificato dal Bene/Essere, Idea suprema di tutte le idee. Il Senso *stabile* della totalità dell’essere. Il contenuto dell’*epi-stéme*: ciò che “sta sopra” ogni cosa *instabile* – oscillante tra l’essere e il nulla –, in quanto appartenente al divenire del mondo. Tale significare è presentato incontrovertibilmente (forma) come incontrovertibile (contenuto). Il “modo” in cui l’innegabile si manifesta, conforme ad esso, è cioè a sua volta innegabile. Ove forma e contenuto sono le due facce della sua concreta (e presunta) “eternità”.

Ciò significa che nessun evento potrà mai travolgerlo o smentirlo: tutto è in suo dominio. Non già nel tempo, ma da sempre e per sempre. Che sia “innegabile” significa infatti, anzitutto, che si ritiene impossibile che il divenire del mondo ne scuota l’Identità. In cui consiste appunto la sua suprema *potenza*. Dai Greci in poi resta fermo il teorema: *veritas est potentia*. Che originariamente si esercita su ciò che, divenendo, sporge dal niente e vi ritorna. Il significato di “verità”, nella civiltà occidentale, certamente varia (altro l’Idea platonica, altro il Dio cristiano, altro ancora la Sostanza spinoziana o l’Idea hegeliana ecc.), mantenendo tuttavia fermo un significato di fondo. Al di sotto delle differenze, infatti, la “verità” è sempre, per la filosofia occidentale, la *potenza* – atto, forza, energia – che domina il diventar altro in cui consiste il “mondo”.

Il che significa che ogni modo di pensare la “verità” presuppone il riconoscimento dell’esistenza del diventar nulla e da nulla. Lo *Stante* è tale, solo in quanto è preliminarmente inteso come ciò che *sta* di contro al (e nonostante il) divenire. A sua volta inteso come potenza: processo di creazione e distruzione – che tuttavia si *tenta* di non concepire come autonomo e indipendente (dualismo), ma anzi di prodotto dalla potenza superiore della verità stessa (ma anche il divenire è pur vero e ha la *sua* verità), che lo rende possibile, lo sorregge e ne impedisce *a priori* ogni debordanza. È Dio che crea il mondo, che dunque, si pensa, si svolge sotto il suo totale controllo e del quale è Norma e Regola infrangibile. Le cose usciranno pure dal loro esser state nulla, ma in quanto governate da Dio!

Se cioè in forma immediatamente nota il divenire si mostra come “potenza” – uscendo dal nulla le cose sono create; ritornandovi, distrutte – e se tale piano fenomenologico non può disegnare l’interezza dell’essere (altrimenti il nulla produrrebbe, ma *ex nihilo nihil fit*), allora alla radice di tale potenza, si ritiene (=si ritiene di *dedurre*: è il cuore della tradizione), sta una Potenza superiore (“divina”), che ne regola il flusso, *lasciandolo a sé* solo relativamente (così in Aristotele, la natura è

sì principio del proprio stesso movimento, ma tale auto-movimento non va inteso come assoluto: la causa ultima del quale, infatti, è il Fine divino, che attrae come l'amato muove l'amante).

Il problema è però che il riconosciuto “uscir da niente” (e il correlativo “ritornarvi”), affermato come innegabile da ogni forma di onto-teologia, richiede oggettivamente l'*esclusione* – non l’”integrazione”! – di un controllo *esogeno*, altrimenti ciò che esce dal nulla anche, insieme, *non* vi esce. E il nulla, *entificato*, non è più nulla – con grande scapito del divenire innegabile, che si trova così negato. Proprio ciò che lo dovrebbe “integrare”, liberandolo dalla contraddizione, proprio esso è il responsabile della sua distruzione e dunque – negando ciò che dallo stesso punto di vista dell’”integrazione” è innegabile – della massima contraddizione.

Tolta la maschera, i due momenti – in breve: Dio e il mondo – restano irrimediabilmente *due*, cioè *due verità*, come tali avverse l’una all’altra: *mors tua vita mea*. Altro cioè le intenzioni (compositive, diciamole) della metafisica tradizionale, altro quello che si porta inconsapevolmente in seno: dissociazione, separazione, incompatibilità.

Una luminosa pagina di Severino in merito:

La verità agisce sul divenire dominandolo, nel senso che gli *impedisce* di prevaricare, ne *annienta* la prevaricazione. La prevaricazione del divenire è già da sempre annientata: ma il senso del dominio della verità è inseparabile dall’annientamento della prevaricazione. Proprio perché la verità dell’*epistème* agisce sul divenire, dominandolo, essa non è un vedere che la prevaricazione del divenire è un niente, non è un vedere la nientità del niente, ma è un *rendere niente* la prevaricazione del divenire: è annientamento, già da sempre avvenuto, di una *positività*. La verità non pone la nientità di ciò che è riconosciuto come essente, e anzi come l’essente originariamente evidente. Se la verità non annientasse alcunché del divenire, essa non sarebbe potenza che agisce sul divenire, dominandolo [...]

Nel divenire, così come esso è interpretato nella cultura occidentale a partire dai Greci, non c’è predisposizione a essere dominato dalla verità: il divenire è una potenza antitetica alla potenza della verità, perché il niente da cui gli essenti scaturiscono richiede che essi siano una innovazione *assoluta*, che non può essere in alcun modo anticipata dal dominio che la verità esercita su tutto e quindi anche su ciò che è ancora niente. La verità è la potenza che annienta il divenire, perché il divenire è la potenza che richiede l’annientamento della verità (e che infine, lungo la “storia” dell’Occidente, riesce a *ottenerlo*, spingendo al tramonto la verità dell’*epistème*)¹²².

¹²² E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit. p. 165. È chiaro infatti che «*di per sé*, il *divenir altro* è la volontà di andare sempre oltre l’altro che il divenire ha di volta in volta raggiunto [...] Ma il divenire deve fare i conti con la verità come *potenza*, *previsione*, *legge suprema*, sicché la verità, proprio in quanto *previsione*, è il limite di quell’andare oltre che costituisce il *diventar altro* [...] Il divenire come *divenir altro* è *di per sé* un *oltrepassare*: è un oltrepassare ogni limite. Ma se la verità *sta*, e poiché la verità intende *stare*, segue allora che la verità è la legge contro cui la volontà di oltrepassare ogni limite sbatte la testa [...] I greci chiamano questa volontà di oltrepassare il limite ὕβρις (*hýbris*) [...] Quindi, se il divenire è, *di per se stesso*, la volontà di oltrepassare ogni limite, la verità è *annientamento* della volontà di oltrepassare il limite e cioè è annientamento di ὕβρις (*hýbris*), è *annientamento* dell’errore» (E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 46-7).

Si tratta cioè di comprendere che il divenire, in quanto tale, è caso. “Caso”: *quidquid venit ex nihilo sui*; anche quando lo si intende governato dalla Provvidenza divina, la quale: 1. o rimuove *il nulla* come scaturigine, ma allora rimuove il divenire e la creazione stessa; 2. oppure seguita a tenerlo fermo, ma allora è costretta a piegarsi all'imprevedibile e rimuove sé stessa.

Nonostante abbiano alle spalle addirittura il Programma divino, le cose del mondo, in quanto create *ex nihilo* sono caso, esistono casualmente. Il caso prevale sulla Provvidenza, che nella storia dell'Occidente intende invece essere spiegazione e anticipazione assoluta delle creature, mantenendo tuttavia, contraddittoriamente, la loro nullità originaria, ossia il loro essere originariamente un nulla che non può in alcun modo spiegare e anticipare la loro realizzazione. La stessa creazione divina del mondo è casuale, nonostante l'intenzione più ferma di vedere in essa la negazione più radicale della casualità [...]

Il divenire è caso; e nessuna necessità può caratterizzare i programmi informatici, biologici, metafisici, teologici, perché se essa esistesse spiegherebbe e anticiperebbe *tutto* il futuro, e quindi lo dissolverebbe perché dissolverebbe il nulla di ciò che ancora non è: dissolverebbe il divenire e l'evolversi di cui tale necessità vorrebbe essere la spiegazione e l'anticipazione: dissolverebbe quel divenire che, per gli stessi amici dei programmi mondani o divini, è l'evidenza suprema [...]

Proprio perché il nulla originario delle cose non spiega e non anticipa il loro futuro e la loro realizzazione è “libertà assoluta”, l'evoluzione è “cieca”, non può avere alcuna direzione se non quella che di fatto, casualmente, si produce e che di fatto è osservabile¹²³.

Si tratta a questo punto di comprendere che l'insuperabile antinomia (fra le *due* verità/potenza) colpisce il nichilismo anche nelle forme di massima coerenza possibile – la coerenza, che è una forma dell'esser sé, non potendo appartenere, come tale, al diventar altro e perciò all'esser altro¹²⁴. (In ogni caso le grandi forme di ontologia immanentistica moderna, in cui “Dio” è interno al divenire, ripropongono, in veste meno esplicita, il dualismo fra le due irriducibili verità – tendenti come tali all'oltrepassamento della contraddizione che esprimono). Anche Gentile, che, nella terra isolata, consegue il massimo del rigore – «Il trascendentale è lo stesso mondo empirico assolutamente pensato»¹²⁵; «L'esperienza storica è sempre la stessa esperienza pura»¹²⁶ –, si trova fra le mani un “Atto” eterno che, in quanto “verità”, da un lato *non può non* costituirsi a macro-struttura, come tale inclusiva dell'eternità *categoriale* dell'errare (dal punto di vista dell'attualismo, finendo così per “dualizzare” una volta in più); dall'altro non può consistere se non in un “sistema”: *sincronico*, in quanto *Eterno* Divenire; ma anche, insieme: *diacronico*, in quanto *Eterno Divenire*:

¹²³ E. Severino, *L'intima mano*, cit., pp. 171-2.

¹²⁴ Ancorché grande sia la differenza tra le forme più incoerenti con sé stesse – e proprio perciò *più* *presaghe* del destino: così il cristianesimo (cfr. F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, cit. e, dello stesso autore, *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit.) – e le più coerenti (ad esempio l'attualismo gentiliano), comunque necessariamente incoerenti (entro sé stesse) nella loro massima coerenza possibile.

¹²⁵ *Sistema di logica...*, II, cit., p. 138:

¹²⁶ *Genesi e struttura della società*, cit., p. 185.

cfr. la seconda parte di nota 10, i tre ultimi capoversi del § 2 e F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., “Implicatio” e capp. V e VI). Donde il naufragio del pur grandioso tentativo e perciò del suo restare in bilico, da una parte sull'impossibile Abisso *del nulla* (implicante il contraddittorio, ma necessario, sistema del Caso) e dell'altro sull'autenticamente necessario, onniavvolgente Abisso *del destino*.

(Giacché infine, o Caso o Destino; o niente è eterno fuorché questo e cioè che niente è eterno, oppure tutto, senza eccezione, è eterno: i medi, fra tali estremi, finiscono per assumere un profilo di secondaria importanza, fosse pure quello del grande Hegel).

5. IL NULLA, FONDAMENTO DELL'ODIO

L'essere (il destino) “odia” (=nega, “respinge”) il nulla: “odia” il nulla in quanto “momento” del concetto autocontraddittorio di nulla (cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., IV), non il nulla in quanto concreto significato autocontraddittorio: sintesi originaria del significato “nulla”, *in quanto nulla*, che, come distinto, non è e non significa nulla, e della positività di tale significato che è essere – il nulla *in quanto positività significante*. Ché anzi tale concreto significato, appartenendo alla sua stessa essenza, l'essere lo *ama* (lo implica di necessità). E poiché il significato “nulla”, distinto dalla positività del suo significare, pur essendone esterno, si accompagna a questo (ne è necessario “momento”), l'“odio” – che quello è in grado di sopportare essendo distinto, non separato, dal suo positivo significare – appartiene all'Amore (=l'essere, ogni essere, non è il nulla – dunque eternamente congiunto a tutti gli altri esseri, da cui e di cui è l'eterno *amato e amante*)¹²⁷. Il nulla “odiato” (=negato) è “momento” del nulla concreto che l'essere *ama* essendo in originaria sintesi con esso. E per questo che “odiando” (=negando) quello, non si trova a *non odiare nulla* (=a non negare nulla).

Il destino odia il nulla *in quanto tale*, non in quanto è *in relazione* all'essere del suo positivo significare (analogamente il cristianesimo da sempre insegna a distinguere l'odio per l'errore *in quanto tale*, rispetto al suo esser in relazione all'errare e cioè all'*errante*). L'essere (il destino) “odia” il nulla senza trovarsi a non odiare nulla, perché *ciò che* (=il significato “nulla”, che ha fuori di sé la positività del suo stesso significare) odia, in quanto distinto, è in relazione al suo positivo significare (che non odia, né odia il nulla in quanto è in sintesi con esso) e, in questo senso, è qualcosa: il nulla è nulla: non «in quanto l'assoluto negativo *sia* qualcosa (sia pure l'assoluto negativo), ma in quanto il positivo significare del nulla è quel certo significare che esso è. O il nulla è nulla, ma in quanto è positivo significare».¹²⁸ Come significato, cioè, il nulla è inseparabile dal proprio positivo significare, analoga-

¹²⁷ È questa la radice nascosta dell'*indissolubilità* del matrimonio cristianamente inteso e cioè “in Dio” – ancorché pre-compreso nel mondo in quanto “evidente” diventar nulla e da nulla (fondamento della separazione), donde la sconfitta del “sacramento” e la sua inevitabile resa a fronte del più coerente divorzio (lo stesso per l'aborto).

¹²⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 223.

mente l'”odio” (verso il nulla-momento) è inseparabile dall'Amore (verso il nulla concreto). Essendo il nulla-momento inseparabile dal proprio positivo significare segue che l'”odio” verso di esso non si risolve nel mero non-odio: odiare (respingere, negare) il nulla non è non odiare nulla (tanto meno non averne a che “fare”). Altro negare il nulla, altro non negare nulla.

Laddove, all'opposto, il *nulla-che-è* del nichilismo, cioè il nulla che diventa essente e l'essente che, a sua volta, diventa nulla – il divenire isolato dal destino cioè, ché in questo consiste in concreto il (convincimento del) *nulla-che-è* – è il fondamento dell'odio e quindi della guerra. Se infatti si va alla scaturigine, non è che la tradizionale “buona cultura” (Platone, Tommaso, Kant; Dante, Shakespeare, Goethe; Giotto, Caravaggio, Van Gogh; Mozart, Beethoven, Chopin...) sia *tradita* dalla guerra (come in genere, retoricamente, si crede), ma è proprio la “grande cultura tradizionale” a portar in seno *la radice della guerra*, sì che combattere la guerra senza estirpare quella radice è impossibile. In questo senso la guerra è inevitabile (appartiene all'essenza dell'”uomo”): l'abbiamo nel sangue, da che intendiamo le cose (dunque gli uomini) come radicalmente manipolabili, distruggibili, annientabili: oscillanti fra l'essere e il nulla. L'”amore” – il falso amore – fra i due, interscambiabili in quanto “amanti”, è l'odio *originario*, fondamento da cui deriva ogni forma specifica di odio. Pensare di eliminare la guerra senza che l'”uomo” tramonti significa essere irrimediabilmente ciechi.

All'affermazione secondo cui, nello sguardo del destino, il nichilismo è la Follia e la Violenza estrema si può tentare di contrapporre (lo dicevamo) il tema heideggeriano del “lasciar essere”: lasciar essere l'essere, esorta Heidegger, anziché assecondare il pensiero *calcolante* – prima metafisico, poi, come sua rigorizzazione, tecno-scientifico –, che ne pianifica e programma il dominio, rendendo il divenire, in linea di principio, *routine*.

Chiediamo però a Heidegger: dove starebbe il *male* nel dominio? Non sarebbe forse (ammesso e non concesso che si riesca) la vittoria sull'angosciante imprevedibilità della vita? Il fatto è però che Heidegger (e con lui l'intero pensiero contemporaneo) *vuole* che il divenire esista e che sia libero da ogni sistema (metafisico o scientifico) che lo soffochi, perché vuole appunto la *libertà*¹²⁹. Quale l'intende la terra isolata e cioè come esistenza sciolta da essenze previe, che la ingessino, pre-stabilendola. Dunque sul fondamento del *nulla* del futuro, perciò oggetto di *libera scelta*. La quale, fra parentesi, non è affatto un' *immediata* evidenza (come, di contro a Heidegger, ben sapeva Kant), se mai esito di *inferenza negativa* (ma qui né Heidegger né Gentile vogliono imparare) degli immutabili, sulla base dell'”evidente” diventar nulla (*al di qua* di “determinismo” e “contingenza”): se e poichè, sulla base dell'”evidenza” fenomenologica del diventar altro, non vi possono essere eterni

¹²⁹ Se l'”essere” si costituisse come un sistema di regole necessarie e stabili, se in ultimo coincidesse con Dio, allora storia e libertà umane non avrebbero alcun senso. Per questo Heidegger ribadiva che l'”essere” del suo discorso filosofico non ha nulla a che vedere con Dio (salvo poi, incoerentemente, tenergli aperta la porta, attestandosi su posizioni prudentemente “fenomenologiche”).

(come il “determinismo” o il fato ecc.), *allora* siamo liberi di scegliere: il futuro, non predeterminato in alcun modo, essendo un nulla assoluto.

Ma questa “libertà”, lasciata essere senza volersene impossessare dominandola, non è forse, nella sua radice ontologica (di cui l’etica è derivazione), lo stesso diventare nulla e da nulla? Certo che sì; dunque, nello sguardo del destino, la radice stessa della violenza (la violenza stessa alla radice). Lasciarla essere per evitare la violenza non è più che volersi asciugare restando nell’acqua.

Si può allora provare a insistere nel modo seguente:

“favorendo” la tua nascita e la tua morte, io non ti lascio al tuo divenire – non ti “lascio essere” – ma sovrappongo al tuo il mio divenire, al tuo agire il mio. Quindi non agisco secondo la tua natura, ma facendole violenza. L’uomo è sì destinato alla nascita e alla morte, ma l’uomo è *volontà di vivere*, cioè questa volontà appartiene alla natura dell’uomo [...] Quindi l’omicidio non si adegua, non rispetta, non rende giustizia a questa volontà [...], ma ne è la più radicale violazione.

Eppure questa obiezione, che vuole lasciare l’uomo al suo divenire (e nella quale potrebbe riconoscersi un pensiero come quello di Heidegger), non tiene presente che, nel divenire, la tua volontà di vivere non si trova in un limbo: è ostacolata da forze e da volontà ostili, ed è a sua volta ostile ad esse. Essere destinato dalla morte significa, per l’uomo, essere in lotta e alla fine sopraffatto dalle altre forze e volontà che esistono nel mondo (gli altri individui umani, la natura, il divino). La natura dell’uomo è cioè il trovarsi in conflitto con esse; tale natura non è un’isolata volontà di sopravvivenza, ma è questa volontà, nel suo trovarsi a lottare contro forze che la spingono alla morte dopo averle dato la vita.

Questo significa che se l’omicida non si adegua certo e non favorisce la volontà di sopravvivenza di chi è ucciso, tuttavia l’omicida si adegua e favorisce il conflitto in cui tale volontà è coinvolta, cioè. Daccapo, si adegua e favorisce la *natura* concreta di chi è ucciso.

Anche se tu vuoi vivere, uccidendoti io mi adegua alla tua natura e ti tendo giustizia, perché la tua natura è il conflitto tra la morte e la tua volontà di vivere¹³⁰.

Su questa linea, procedendo in modo rigoroso (anche se tremendamente urtante, rispetto alla tradizione che, sia pur inerzialmente, urge in noi), è inevitabile imbattersi nel “concetto dionisiaco della vita” (cap. III, § 4), in cui quello che era inteso come “bene”, proprio quello appare il vero male e viceversa. E dunque odio, come il vero amore: l’*unità* non consistendo in altro se non nello stesso esser separati – dunque nemici, ostili, antagonisti. La Follia, coerentemente condotta all’estremo di sé.

“Odiare” significa anzitutto volere il nulla di un ente: che lo diventi o che ne resti. (Il destino, s’è visto sopra, “odia” il nulla, dunque “vuole” il nulla *del nulla*, senza trovarsi con ciò a non voler nulla).

Ora, il “sistema” che appartiene necessariamente all’essenza del nichilismo, e in cui consiste il “nichilismo perfetto” (cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit., VI-VII) è appunto, possiamo ben dire, il *sistema dell’odio*, in cui gli enti, massimamente separati fra loro (=uscendo dal nulla e ritornandovi non possono stringere

¹³⁰ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., pp. 168-9.

fra loro alcun legame se non effimero e di fatto, laddove il loro autentico legame di diritto è il non-legame, dunque appunto l'odio), in verità non si "incontrano", ma si scontrano, si urtano; imbattersi in un altro è sempre imbattersi in un estraneo, un nemico: identico a me in quanto entrambi ostili l'un all'altro: inimicizia come unione necessaria¹³¹.

Dunque guerra, in tutte le sue forme (con le bombe, coi soldi, con le parole). Ove – in tal contesto – qualsiasi forma di "amore" non è che un velo, "sincero" che sia ("buona fede" come *trascendentale malafede*), destinato prima o poi a lacerarsi mostrando la vera sostanza che lo regge. Qualsiasi stretta di mano, abbraccio, promessa..., quali che siano le intenzioni soggettive, accade oggettivamente fra enti assolutamente separati (li lega il nulla, dunque non legati da nulla o legati dal loro non esser per nulla legati), perciò fra enti che, volenti o nolenti, non possono amarsi se non per illusione e sogno¹³².

Amor vincit omnia (da Virgilio a Caravaggio e oltre); «Dio è amore e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui», scrive l'apostolo Giovanni (1Gv 4, 16) e l'intera storia del cristianesimo lo ribadisce con appassionata commozione – si pensi al meraviglioso inno alla "carità" che è amore di san Paolo (1 Cor 13), cui fa eco, fra i mille esempi possibili, un passo di *Storia di un'anima*, l'unico scritto di quella eccezionale figura di santa che è stata Teresa di Lisieux: «ho capito che senza l'amore tutte le opere sono niente, anche le più sbalorditive, come risuscitare i morti o convertire i popoli...»¹³³. *Ama et fac quod vis!*, suona la santa anarchia agostiniana. Eppure...

Eppure l'"amore" – nella tradizione onto-teologica – esprime un modo dell'unità (una serie di modi) che è contraddittorio, in quanto – lo abbiamo detto e ripetuto – sovrappone al diventar nulla e da nulla (all'odio cioè: riconosciuto preliminarmente come innegabile, anche se solo implicitamente *come tale*) ciò che (metafisicamente eterogeneo rispetto a quello) più o meno clamorosamente lo vanifica e che dunque, coerenza vuole, è necessario venga a sua volta vanificato. E siamo daccapo. "Dio è morto", dunque la forma di amore (unità) più rigorosa, data la premessa ontologica, è l'odio totale, la separazione e lo scontro. L'odio non è dunque l'opposto dell'"amore", se mai la sua premessa e perciò il suo "destino" (nella terra isolata).

¹³¹ «Infatti per il pensiero dell'Occidente gli enti, e innanzitutto quelli osservabili, incominciano ad essere e cessano di essere, sono stati nulla e tornano ad esserlo. Quando di fatto vengono a coesistere, è quindi impossibile che tra essi venga a prodursi un qualsiasi nesso necessario [=amore]: l'essere stati nulla e il tornare a esserlo li rende assolutamente estranei l'uno all'altro, separati e isolati l'uno all'altro, cioè non uniti da nessi necessari e innanzitutto dal nesso per il quale l'uno non può esistere senza l'altro» (E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit., p. 26)

¹³² «Dapprima l'Occidente non si accorge del proprio essere volontà separante e costruisce le grandiose cattedrali della volontà unificante [...] È innanzitutto il sottosuolo del pensiero filosofico del nostro tempo [su tutti: Leopardi, Nietzsche, Gentile] a portare al tramonto la volontà unificante della tradizione. Dio muore e rimane la "terra infranta". Su questa base, non solo ogni "integrazione" e "interazione" tra i popoli, ma anche tra gli individui dello stesso popolo, della stessa città, della stessa famiglia è velleitaria. Rimedi provvisori» (E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., pp. 74-5).

¹³³ Trad. it. a cura di S. Torelli e D. Camerini, Ancora, Milano 1993, p. 234,

(O l'”amore”, come per tradizione lo s'intende, ne è il contrario *dialettico* –, dunque odio rovesciato, di cui l'odio è concreta negazione: negazione della negazione).

Che l'odio sia il retroscena di ogni forma di amore anche il più alto, l'amore divino, è ciò che *la testimonianza del destino della necessità* sa ben mettere in luce.

(Sì che “amore” è *doppiamente* contraddittorio: anzitutto, s'è appena detto, *iuxta propria principia*, dunque per lo stesso nichilismo rigoroso che non si spaura di sé; in seconda battuta, nello sguardo del destino. Rispetto al quale tuttavia – in linea con la tesi di fondo del nostro scritto *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo* (op. cit) – è anche il più grande *presagio* rintracciabile nella terra isolata: l'idea dell'amore come *unità indissolubile* – nesso autenticamente necessario –, onde non si può esistere senza l'altro, *tuttavia* preliminarmente concepita in seno al “dissolubile” e dunque a un esistere in cui l'”altro”, fatalmente, non ci è che compagno *occasionale*. Va rintracciato qui, non nelle chiacchiere socio-psicologiche, il fondamento *ontologico* della “legittimità” di divorzio e aborto; che non sono “diritti”, come vuole la retorica dominante – o anti-diritti e anzi delitti, come rileva, sempre più nel vuoto, la Chiesa –, bensì *inevitabili esiti* (cfr. nota 45).

Amore (nella terra isolata) e Odio, infatti, sono sottesi, nella differenza, da una fondamentale identità comune: Odio come unità di sé e dell'”amore”. Analogamente (ma, in questo caso, senza essere l'uno il fondamento dell'altro) a “creare” (trarre dal nulla) e “distruggere” (annientare), visto che chi direttamente crea un che di nuovo, al tempo stesso indirettamente distrugge (annienta cioè un vecchio aspetto del mondo) e chi direttamente distrugge (annienta un vecchio aspetto del mondo), indirettamente crea un che di nuovo. Creare e distruggere hanno in comune il nulla: la convinzione che il “nuovo”, di suo, sia (stato) nulla e che il “vecchio”, di suo, sia annientabile (annientato). Ma, per il destino, l'esser nulla *da parte di qualcosa* è l'impossibile violenza – la Follia – in cui consiste l'Odio (il Sogno dell'odio). “Creare” dunque, ancorché con le migliori intenzioni “edificanti”, implica *lo stesso odio* che accompagna il distruggere con le peggiori intenzioni.

Questo significa che, nello sguardo del destino, connettere l'”amore” alla creazione (produzione), al di là da quel che in genere si pensa, significa connetterlo all'odio e cioè alla volontà (fede) che l'ente in quanto ente sia niente. L'”amore” apparentemente più dolce e disinteressato espresso nella terra isolata, in verità (=nello sguardo del destino), è una forma mascherata della volontà di potenza.

La radice del modo tradizionale di intendere l'”amore” si trova in Platone. Che, nel libro VII della *Repubblica*, mostra «la liberazione dalle catene [...] e l'ascesa dal sotterraneo verso il sole» (532 b) dell'amante della *dóxa*; la liberazione che *si produce* quando vi sia qualcuno – il filosofo – che «lo trascini su per l'aspra e ripida salita, senza mai lasciarlo prima di averlo portato alla luce del sole» (515 e), trasformandolo in un amante della verità e della «bellezza eterna» e ponendolo quindi nella condizione di sapersi immortale.

«L'amore è dunque la volontà che "produce" (*poiēsis*), quando riesca a liberarsi dalla non verità, i diversi stadi dell'ascesa al sole e all'immortalità»¹³⁴.

Com'è noto, la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel amplifica grandiosamente il tema in chiave di storia universale (cfr. cap. III). Ma prima di Hegel è nel Nuovo Testamento che è rinvenibile l'immagine più grandiosa di "amore", inteso come forza capace di produrre il bene, annientando il male.

Al senso ontologico dell'*Ērōs* platonico appartiene essenzialmente l'*ērōs* del Dio neotestamentario, che dice di essere "l'alfa e l'omega", *principium et finis* [...] "colui che è e che era e che viene, l'onnipotente" (*Ap*, 1, 8). L'*Ērōs* di Platone "fa sempre restare, al posto di ciò che è vecchio, qualcosa d'altro, che è nuovo" (*Convivio*, 207 d). L'onnipotente *Ērōs* del dio neotestamentario è l'alfa e l'omega del divenir altro che lascia nel niente ciò che era diventato vecchio. Nell'*Apocalisse* Dio dice: "Ecco, faccio nuove tutte le cose" (21, 5). "Faccio": *poiō*. Anche questo fare divino è *poiēsis*; è anzi l'alfa e l'omega della *poiēsis*, l'*aitia* suprema che conduce le cose "dal non ente all'ente", il *Pōros*, il "passaggio" che conduce al di là di ogni *Penia*, ossia di ogni "povertà", o "indigenza" che possano competere solo a ciò che non è *Pantokrātōr*.

Ma anche e soprattutto la *poiēsis* del *Pantokrātōr* "fa sempre restare, al posto di ciò che è vecchio, qualcosa d'altro, che è nuovo". Infatti, come chi è uscito dalla caverna e guarda la luce del sole – diventando, da *philosophos*, *sophōs* –, anche l'evangelista vede "la città santa, la nuova Gerusalemme" (21, 2) che non solo "non ha bisogno del sole e della luna ... perché la gloria di Dio l'ha illuminata" (21, 23), ma è "un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo di prima e la terra di prima se ne sono andati e il mare non c'è più... Le cose di prima se ne sono andate (21, 1-4). L'"andarsene" delle cose di prima, ossia delle cose vecchie, è il loro "non esser più", *ouk ēstin ēti*.

Il *Pantokrātōr* ha fatto diventare *altro* le cose vecchie, le ha fatte diventare cose nuove, annientandole in quanto vecchie. Ha annientato anche la morte (*kai ho thánatos ouk ēstai ēti*) e il dolore (*oute pónos ouk ēstai ēti*, 21, 4). *Ērōs* annienta la morte e il dolore; e non sa che l'essenza della morte e del dolore è la fede nell'annientamento delle cose. L'*Ērōs* che chiede trionfante alla morte dove sia il suo "pungiglione" (*poû sou thánate, tò kéntron*; 1Cor, 15, 56) parla con quel pungiglione conficcato nella lingua.¹³⁵

La necessità, nello sguardo del destino, del tramonto del nichilismo è la stessa necessità del tramonto dell'"amore" come forma mascherata della volontà di potenza e dell'odio.

(Il che non toglie che, nelle sue più alte vette, la sapienza cristiana giunga a testimoniare una forma di "amore" che, nell'abissale lontananza dall'autentica verità, a noi appare – sia pur imbevuta di follia e tra tutte le forme di "amore" evocate dalle sapienze isolate – come la voce strozzata nel deserto dell'amore autentico, in cui il destino consiste. "Dio è amore": l'Apparire infinito e concreto del destino è l'unità eterna e indissolubile della totalità senza esclusione degli essenti. Come nessun'altra sapienza della terra isolata, il cristianesimo, contrapponendosi eroicamente a sé stesso, *lo sente*).

¹³⁴ E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 62.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 68-9.

6. FACCIA A FACCIA COL NULLA: DUE POESIE E IL “PARADISO”

La testimonianza del destino mostra un senso inaudito della morte.

Non limitandosi cioè a negare il diventar altro per la sua autocontraddittorietà, ma stabilendo che la “legge” dell’apparire dell’esser sé/non esser l’altro, unitamente all’eternità dell’ente in quanto ente, implica necessariamente (salvo trovarsi nelle cose a negare l’innegabile) che la destinazione di ogni “uomo” – detto qui nel modo più inadeguato –, al di là della propria “morte” come compiutezza del proprio esser “errore”, consiste nell’inoltrarsi nella Gloria della Gioia, conservando in sé, eterna, la propria stessa esistenza “individuale” in tutti i suoi tratti concreti: un cammino infinito e infinitamente dilatantesi (in cui l’oltrepassato è interamente conservato e l’“oblio” non ha più spazio), a partire dal tramonto *generale* dell’isolamento, dunque del sopraggiungere della terra che salva in ogni cerchio “umano” (cfr. cap. II, § 6, nota 69), incluso l’apparire del contenuto di ogni cerchio in ogni altro, come *altro* da quello in cui appare¹³⁶. Una “vicenda” formidabile, alla quale l’idea cristiana di Paradiso, nell’abissale differenza, presaga, si fa più prossima (là dove, nell’errare, maggiormente affiora la verità negata). «Attendono gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono», dice da lungi, nel modo più criptico ed enigmatico (e profetico!), Eraclito. Non è un caso che questo frammento (il 27), senza eccezione, non sia *mai* citato quando si parla del suo pensiero (non di rado riducendolo pietosamente alla filosofia dei “fiumi”): non solo per il carattere “fulminante” del testo (che riguarda del resto ogni frammento dell’Oscuro), ma anche e soprattutto perché nel tempo, il nostro, del nichilismo più maturo, non si saprebbe proprio come commentarlo.

Certo, anche l’uomo del mito vive nel dolore, ma può ancora sperare che gli scheletri dei morti (che gli sono stati cari) possano tornare a germogliare a primavera, come accade alla vegetazione, ricoprendosi di carne. Il che però non accade. E a un certo punto la delusione prevale. Ciò che non vorrebbe ancora dire granché, se non fosse che la filosofia, nascendo, si fa interprete concettuale di tale “psicologia”.

Sulla base del diventar altro che sorregge il mondo millenario del Mito, dunque non nel vuoto, sopraggiungendo, *la filosofia inventa il nulla*. Da un’invenzione (un errore: il mito) a un’altra (a un errore più profondo, “filosofico”, esplicativo del primo e sovraccarico di implicazioni decisive: cfr. § 2, *NOTA*). Ecco perché i morti non tornano, dice la filosofia: *perché sono diventati nulla*. È dunque perché non tornano (di fatto: ma, indebitamente, diciamo che non tornano *più*) che ci si convince di “constatare” che sono diventati nulla, non perché *constatiamo* il loro diventar nulla, che diciamo che non tornano. Impossibile constatare l’impossibile. E tuttavia la “metafisica del mortale” – la teoria del “divenire” come diventar altro e da altro, dunque nulla e da nulla –, quella che è in genere fraintesa come “esistenza immediata”, *sulla* quale la metafisica, che arriva poi, costruisce le sue teorie (secondo lo

¹³⁶ Il tema, sintetizzato qui nella forma più insopportabilmente stringata (onde, al meglio, non può che apparire come un mito) è analizzato e *fondato* nel modo più vertiginoso da E. Severino particolarmente (ma non esclusivamente) nella triade *La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra*, op. cit.

stupido e abusato detto *primum vivere deinde philosophari*), si è diffusa a 360 gradi. Presente ovunque, senza eccezione, più o meno esplicitamente riconosciuta come tale e perciò più o meno esplicita nelle sue conseguenze più rigorose (l'Europa, luogo di nascita della filosofia, dunque del dubbio filosofico, della scienza moderna e della radicale spregiudicatezza del pensare critico ne è sempre stata il battistrada nel mondo – ove la macchina della “critica”, avendo per carburante il diventar altro, non si volge mai dietro di sé, per criticare ciò che la muove, essendone il tacito fondamento: critica *acritica*).

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*.

Quando la filosofia si fa avanti, pensa che la faccia della morte sia quella estrema del diventar altro che è, da parte degli enti, il diventar nulla (non essere) e da nulla. Il non esser più è il diventar nulla; il non essere ancora e il diventare (il venire) dal nulla. Si può dire che questo senso radicale, *ontologico*, del diventar altro domini ormai la Terra, sebbene il linguaggio dominante preferisca dire che “qualcosa non era ancora e ormai non è più”, invece di dire “qualcosa è divenuta dal (proprio) nulla e diventa nulla”. È comunque il senso ontologico del diventar altro a essere inteso ormai, dai mortali, come ciò che appare *facie ad faciem*¹³⁷.

Certamente grandioso lo sforzo tecno-scientifico di porre rimedio al nulla, spingendo la morte sempre più in là. Si tratta però di un “agire” che, come tale, opera costitutivamente in relazione al “mortale”, presupponendone cioè inevitabilmente la morte, in quanto appartenente alla sua stessa essenza (né potrebbe mai incominciare un nesso *necessario*: nel caso, fra vita umana ed esistenza; questione aggravata, se possibile, dal carattere *ipotesico* del sapere scientifico). (Cfr. cap. III, §§ 3 e 5).

Anche la scienza e la tecnica vogliono essere un rimedio contro il nulla. Il nulla è irrimediabile, ma esse lo lasciano sullo sfondo e portano invece in primo piano la possibilità, per l'uomo, di condurre una vita accettabile e perfino felice.

E, tra le scienze e le tecniche anche le scienze psicologiche vogliono essere “terapie”, cioè rimedi contro la minaccia del nulla. Le grandi forme di pensiero dell'Occidente sospendono l'uomo sull'abisso del nulla e poi tentano di convincerlo che gli è consentito essere in qualche modo felice. Spingono la morte appena un passo più in là, appena dietro la porta, e mentre se ne sente il respiro terribile vogliono convincere che si ha a che fare con la vita. Anche le scienze psicologiche credono, come i pazienti da esse curati, che da ultimo, ad attendere l'uomo, non vi sia che il nulla da cui l'uomo proviene. Stando anch'esse su questo fondamento disperato vogliono guarire l'uomo dalla disperazione – dall'angoscia, dalle anomalie psichiche. Anche le terapie psicologiche tentano di spingere sullo sfondo lo spettacolo terribile del nulla e di trattenere lo sguardo di chi si angoscia all'interno dello spazio breve, dove si può credere di incontrare il successo, la vita, il benessere, la felicità¹³⁸.

¹³⁷ E. Severino, Prefazione a *Vedere oltre*, cit., pp. 20-1.

¹³⁸ E. Severino, *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 68-9.

Leopardi, il più grande di tutti (come poeta *e filosofo*), vede per primo le conseguenze inevitabili ultime di tal “logica” – *nulla al ver detraendo*. Sulla sua scia tanta poesia (arte: pittura, musica, scultura...) è sopraggiunta – anche se in genere meno radicale: più oscillante e compromissoria.

Fra i tanti possibili, allo stesso alto livello d’espressione del nostro *Zeitgeist*, concludiamo con due esempi poetici.

Il primo è una poesia del 1925 di T. S. Eliot, *The hollow men* (“Gli uomini vuoti”), in continuità con il poemetto *The waste land* (1922), il cui esordio (I strofa) ci pare emblematico:

I

We are the hollow men
We are the stuffed men
Leaning together Headpiece filled with straw. Alas!
Our dried voices, when
We whisper together
Are quiet and meaningless
As wind in dry grass Or rats’ feet over broken glass
In our dry cellar
Shape without form, shade without colour,
Paralysed force, gesture without motion;
Those who have crossed
With direct eyes, to death’s other Kingdom
Remember us – if at all – not as lost
Violent souls, but only
As the hollow men
The stuffed men.

(Siamo gli uomini vuoti/ Siamo gli uomini impagliati / Che si appoggiano l’un l’altro / La testa piena di paglia. Ahimè! / Le nostre voci secche, quando / Insieme mormoriamo/ Sono quiete e senza senso / Come vento nell’erba rinsecchita / O come zampe di topo sopra vetri infranti / Nella nostra arida cantina / Figura senza forma, ombra senza colore, / Forza paralizzata, gesto privo di moto; / Coloro che han tragheettato / Con occhi dritti, all’altro regno della morte / Ci ricordano – se pure lo fanno – non come anime/ Perdute e violente, ma solo / Come gli uomini vuoti / Gli uomini impagliati).

L’evocazione del collasso antropologico che si accompagna con la radicalizzazione della “morte di Dio”, ove dominano la paralisi, l’inerzia e l’ignavia dell’anti-eroe, dell’uomo “senza qualità”, a più riprese è ribadita e confermata. Ad es. nella III strofa:

This is the dead land

This is cactus land
Here the stone images
Are raised, here they receive
The supplication of a dead man's hand
Under the twinkle of a fading star.

(Questa è la terra morta/ Questa è la terra dei cactus [dell'aridità senza frutto]
/ Qui le immagini di pietra [gli idoli al posto del vero Dio] / Sorgono, e qui ricevono/
La supplica della mano di un morto / Sotto lo scintillio di una stella che si va spegnendo).

E tuttavia, nel finale (V strofa,) una voce esterna rispetto al desolato contesto, si fa sentire: non più che un balbettio appena accennato, ma fortissimo nella sua radicale estraneità. Un relitto del passato che non più che per inerzia s'accompagna alla dura e arida realtà attuale (al modo dell'*Ulysse* di Joyce, in cui argomento ontologico e bestemmia coesistono senza problema: una sintesi, che cade comunque tutta dalla parte della seconda)? Oppure – Eliot, sappiamo, non era lontano dalla conversione cristiana – un'inserzione inattesa, che scompiglia la brutalità insensata del mondo e, nel modo più deciso, la richiama – la risveglia – a esiti escatologici inauditi? In ogni caso si tratta di un breve momento; poi la voce tace e il mondo, prossimo alla fine, non chiuderà i suoi giorni con un bagliore esplosivo (troppo remoto per una realtà sfibrata e cava), ma con un flebile lamento:

For Thine is the Kingdom
For Thine is
Life is
For Thine is the
This is the way the world ends
This is the way the world ends
This is the way the world ends
Not with a bang but a whimper.

(Perché Tuo è il Regno / Perché Tuo è / La vita è / Perché Tuo è il / È questo il modo in cui finisce il mondo / È questo il modo in cui finisce il mondo / È questo il modo in cui finisce il mondo / Non già con uno schianto ma con un lamento).

L'altro esempio cui intendiamo riferirci (privo però di interne oscillazioni o ombre di resipiscenza, perciò, nel contenuto, più radicalmente *leopardiano*) è una poesia del 1957 di Kenneth Patchen, capofila della *beat generation* e poeta preferito di Jim Morrison: *Street corner college* ("La scuola all'angolo").

STREET CORNER COLLEGE

Next year the grave grass will cover us.

We stand now and laugh;
Watching the girls go by;
Betting on slow horses; drinking cheap gin.
We have nothing to do; nowhere to go; nobody.

Last year was a year ago; nothing more.
We wern't younger then; nor older now

We manage to have the look that young men have:
We feel nothing behind our faces, one way or other.

We shall probably not be quite dead when we die.
We were never anything all the way; not even soldiers.

We are the insulted, brother, the desolate boys
Sleepwalkers in a dark and terrible land,
Where solitude is a dirty knife at our throats.
Cold stars watch us, chum,
Cold stars and the whores.

(L'anno prossimo l'erba della tomba ci coprirà.
Ora stiamo qui e ridiamo;
guardando le ragazze che passano,
scommettendo sui cavalli bolsi,
bevendo gin a buon mercato.
Non abbiamo nulla da fare; nessun luogo dove andare; nessuno.

L'anno scorso era un anno fa; niente di più.
Non eravamo più giovani allora; né adesso più vecchi.

Riusciamo ad assumere l'aria di giovanotti;
insensibili dietro ai nostri visi, in un modo o nell'altro,

probabilmente non saremo del tutto morti quando moriremo¹³⁹.

¹³⁹ Come a dire che *vera* morte c'è solo "in faccia" a una verità *altra* dal diventar nulla. Onde si muore davvero, quando *non* si muore. In questo verso, diremmo che il poeta si trova a supporre (con la tradizione) che "vera morte = non morire davvero"; ed è invece vero il contrario (come del resto il contesto pressantemente richiede): vera morte è quando non c'è altra verità se non il diventar nulla: qui sì che si muore davvero, *annientandosi*. L'incompiutezza ontologica assunta come l'Intero importa infatti al proprio fondamento (in genere lo si perde di vista), la compiutezza assoluta di tale incompiutezza, onde nulla si compie mai *salvo* l'incompiutezza: questa, sempre. Perciò in tale orizzonte, quando si muore, si muore per davvero. (L'errore del solito intelletto astrattamente scetticcheggiante sta in ciò: se tutto è incompiuto, esso dice, allora è incompiuta la stessa incompiutezza; laddove invece il "tutto"

Non fummo mai nulla fino in fondo; neppure soldati.
 Fratello, noi siamo gli offesi, i ragazzi desolati,
 sonnambuli in una terra buia e terribile,
 dove la solitudine è uno sporco coltello
 puntato alla gola.
 Stelle gelide ci guardano, amico,
 stelle gelide e putride).

A noi pare un testo notevolissimo: per il rigore della secchezza senza speranza dei suoi versi, che in pochi lampi sanno radiografare impietosamente la larva umana che siamo e che neppure sa più gridare, come invece ancora nel noto dipinto di Munch¹⁴⁰. Poche poesie, diremmo, stanno alla pari di questa lama che taglia senza sconti. Il timbro “americano”, ruvido e scabro – ben lontano dal verso colto e raffinato di Leopardi (ma assolutamente prossimo alla sua più coerente ontologia disperata) e dello stesso Eliot –, nella sua brutalità sarcastica, raggiunge, a nostro avviso, una vetta espressiva lancinante e indimenticabile¹⁴¹.

Non ci sembra perciò fuori luogo associarlo a questa meravigliosa, ben nota riflessione di Leopardi, *autentica condizione trascendentale di possibilità di comprensione dell'arte nell'epoca della “morte di Dio”*:

Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando rappresentano al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrano evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano, le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie [...] servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la

nominato richiede, come fondamento di tale dire, l'eccezione dell'incompiutezza: se tutto è incompiuto, allora nulla si compie *tranne* l'incompiutezza. Come a dire: se tutto diviene, allora tutto diviene *tranne* il Divenire. Proprio dove nulla si compie, proprio lì si muore davvero e compiutamente).

¹⁴⁰ «I mortali sono i morti, per i quali la morte non è un futuro ma è la loro stessa essenza [...] non sono i nati ad attendere la morte, ma i morti ad attendere la loro nascita» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit. pp. 693-4). Il “giorno dei morti” è dunque la *nostra* festa, non, come ciecamente si crede, di chi *non c'è più*. “De-funto” (ove il prefisso intensifica il participio) significa “definitivamente compiuto”. Cosa? Il cammino dell'errare di ciascuno come “esser uomo” (=io empirico della volontà e del linguaggio). Che, “morto”, come stella fissa, permane – illuminato nella totalità senza eccezione della sua “storia” e ancora nel contrasto rispetto allo sfondo – in *oggettiva* attesa del sopraggiungere della terra che salva (quando sarà *defunta* la totalità dell'errare della terra).

¹⁴¹ Ci pare qui opportuno, alla radice del problema (oggi come non mai) della “depressione”, mettere in luce l’“esperimento” della psicoterapeuta, professoressa Ines Testoni (docente di Psicologia Sociale presso l'Università di Padova e direttrice del *Master Death Studies & The end of Life*), il cui lavoro, in forma del tutto innovativa e controcorrente, unisce la psicologia e l'ontologia severiniana. In guisa da non isolare la scienza dalla filosofia, si da mostrare in qualche modo al sofferente la radice segreta e più profonda del suo male: la persuasione folle, perché impossibile, di diventar nulla. Tra i suoi lavori in merito, citiamo: *Psicologia del nichilismo. La tossicodipendenza come rimedio*, F. Angeli, Milano 2002; *L'ultima nascita. Psicologia del morire e “Death education”*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; *Psicologia palliativa. Intorno all'ultimo compito evolutivo*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta [...] E lo stesso conoscere l'*irreparabile* vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima, quando questa conoscenza si trova nelle opere di genio [...] e l'anima riceve vita (se non altro passeggiata) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria¹⁴².

L'esatto opposto di ciò in cui consiste la (fede nella) saldatura del Circolo della divina "verità" della tradizione e cioè del Paradiso, cui più volte (direttamente o indirettamente) ci siamo riferiti nel testo: greco, cristiano (soprattutto), idealista, positivista, comunista ecc., inaugurante in ogni caso una rinnovata esistenza umana – celeste o terrestre – nella piena luce della "verità".

Che si tratti, con Socrate, della miglior condizione per seguitare a filosofare – ma questa speranza, espressa nel finale dell'*Apologia*, a conclusione del processo che lo condanna a morte, è sorprendentemente associata da Socrate a un'altra, che ci porta molto lontano dal Socrate del *Fedone*: morire può essere un bene, dice Socrate, anche se fosse «un non esser più nulla» (XXXII d), come a significare che è meglio morire subito e diventar nulla che vivere con il surplus dell'angosciosa attesa di diventar nulla: una inattuale *fessura* insopportabile (il giovane Nietzsche l'aveva intuito) che la Grecia filosofica si incaricherà di ricoprire per sempre. (Sarebbe errato, in merito, ritenere che Epicuro faccia eccezione. La sua paradossale argomentazione porta se mai ad affermare l'inesistenza della morte, stante che quando ci siamo noi, essa non c'è e quando essa c'è, non ci siamo più noi: un modo suggestivo, ma errato, di negare quel che "in verità" non incombe da *laggiù* o *chissà quando*: moriremo – come ben sapeva l'agostiniano Petrarca – perché *stiamo* morendo qui e ora: proprio vivendo moriamo, ad ogni istante, e se così non fosse neppure saremmo destinati a morire alla fine). Oppure si tratti, come per i cristiani, dell'al di là della vita eterna, infinita e gloriosa dei risorti in Dio (il Paradiso "più simile" alla Gioia del destino); o per Hegel, della luce dispiegata, su questa terra, dello "Spirito assoluto", donde, platonicamente, la necessità che il potere politico-pedagogico spetti ai filosofi, guida dell'umanità (ostile all'hegelismo, Schopenhauer ritiene comunque di averlo trovato: in India); oppure, per Comte, della nuova Atlantide scientifica, fonte di eterno benessere per tutti; e, ancora, per Marx e Lenin, della rivoluzione comunista, nel seno della quale l'uomo risorgerà a nuova vita, fatta di creatività, altruismo, rispetto reciproco: definitivamente libero dalla violenza e dal miserabile sfruttamento capitalista. (Anche Leopardi ha un Paradiso: si tratta della *poesia*, del profumo della ginestra, unico e "ultimo *quasi* rifugio" dinanzi al dolore della vita: *eterno e infinito*, per lui, essendo solo il nulla. Mentre per Nietzsche il Paradiso è l'esistenza, nella luce dionisiaco/superomistica, in quanto "eterno ritorno dell'uguale"; Gentile, a suo modo, replica Hegel). (Anche il mito del Paradiso ha una storia, che, all'interno dell'isolamento, si conclude per coerenza nelle tre forme di "paradiso" testé citate – ricordando che il nichilismo idealista di Gentile vede

¹⁴² Zibaldone..., I, cit. PP. 260-1, pp. 188-9.

l'eterna gioia" di ogni uomo, diversamente da Hegel, solo in quanto *pura forma eterna* dell'Io attuale, vuoto di qualsivoglia struttura: ogni essente che ne sporge, prodotto dell'Io, scaturendo dal *proprio* nulla e ritornandovi. In ciò, ben al di là delle intenzioni, facendosi assai più prossimo a Nietzsche di quanto in genere si creda)¹⁴³.

Tutte immagini – incluse queste ultime, che comunque parlano di "gioia": anche nel Leopardi scrittore, testimone di eterna "verità", sia pur, come lui dice, "arida e fredda", si "*raccende l'entusiasmo*"; e la "scienza" di Zarathustra rivendica d'esser "gaia" – che costituiscono una *traccia*, più o meno intensa e perspicua, di Ciò che, nichilisticamente soffocato e stravolto, pur appare. Non solo per sé stesso *al di là* della rete isolante, ma anche e insieme, *attraverso* di essa, in qualche modo, dunque sia pur sfigurato, perforandola. La non-verità essendo l'interpretazione della verità, *il modo cioè in cui questa appare entro la sua stessa negazione* (anche la più radicale e in sé coerente e compatta: Leopardi – che deve alla Ginestra la sua stessa vita *gioiosa*, il dolore riguardando Giacomo).

Diciamo e ribadiamo allora che fuori dal mito e dall'errore, l'esser presso gli dèi – l'autentico *παρά-δειςος* della verità dell'essere (nell'accecamento della Follia, quello cristiano gli è il "più simile": nell'eternità, «anche i capelli del capo sono tutti contati»: Lc 12, 7) – è l'esser già qui e ora (e sempre) del destino (*the sublime is now*): ciò che ogni "uomo" (cfr. cap. II, § 6, nota 69) è in verità; non solo in *universale* (in antinomica contrapposizione all'individuale che si annienta), ma eterno *unitamente* alla propria irripetibile specificità. E perciò destinato a una "storia" più alta: quella bensì del "superuomo", come genialmente intuisce a suo modo Nietzsche, ma *toto genere* differente, giacché libera dall'estremo Errore, che in Nietzsche conosce invece il suo diapason. La *storia più alta* essendo la storia della Gloria entro l'inesauribile infinitezza della Gioia sovrastante. In essa l'"uomo", eternamente oltrepassato e conservato nella carne e nelle ossa del suo Sogno di mortale, è "superuomo" in quanto, di là da ogni dio dell'isolamento, è l'apparire dell'apparire del cerchio finito del destino, libero dal contrasto con l'isolamento, eternamente dilatantesi all'interno dell'infinito apparire dell'apparire del Tutto concreto.

Là, dove si deve dire che l'afflizione non solo non "sarà" superata (quasi si debba *realizzare*, essendo ancora *niente*), giacché lo è (già da sempre – salvo che la si intenda rispetto all'attuale momento di dolore), tanto meno che sarà superata in quanto *annientata* (così Isaia e Giovanni lo ripete nell'*Apocalisse*: cfr. cap. I, § 6, nota 91), ma è *superata* in quanto eternamente conservata *come tale* (e cioè come essa appare "nel mondo": ove il suo *ri*-apparire è diverso solo per il contesto, non per il contenuto, *identico*). Là, dove l'afflizione "si cambierà" (al futuro: daccapo, relativamente all'attuale dolore) in gioia *et gaudebit cor vestrum et gaudium vestrum nemo tollit a vobis* (Gv 16, 23). (Ma nel destino il gaudium non è il "vostro" rispetto a Gesù che lo annuncia, ma il *nostro* rispetto alla Testimonianza che parla del fondo di sé).

¹⁴³ Cfr. E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, in *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 77-98.

Bibliografia

- *La Bibbia* (1983). Ed. Paoline, Roma.
- *Catechismo della Chiesa Cattolica* (2018). Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- AGOSTINO (sant') (1978). *Le Confessioni*, trad. it. a cura di C. Mohrann, Rizzoli, Milano.
- AGOSTINO (sant') (2019). *La Trinità*, trad. it. a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano.
- AGOSTINO (sant') (2013). *Genesi alla lettera*, Limovia, Torino.
- AGOSTINO (sant') (2015). *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano.
- ARISTOTELE (1978). *La metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- AA. VV (2020). *Sulla teologia della croce*, trad. it. a cura di Queriniana, Brescia.
- BARTH, KARL (1984). *Resurrezione dei morti*, trad. it. a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato.
- BARZAGHI, GIUSEPPE (1997). *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna.
- BARZAGHI, GIUSEPPE (1999). *Anagogia. Il cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena.
- BOEZIO, SEVERINO (1977). *La consolazione della filosofia*, a cura di C. Mohrmann e O. Dallera, Rizzoli, Milano.
- BELLET, MAURICE (2022). *Il messia crocifisso. Scandalo e follia*, trad. it. a cura di V. Salvati, Queriniana, Brescia.
- BERGER, KLAUS - BITTINGER, CLEMENS (2020). *Il canto della croce*, trad. it. a cura di R. Fabbri, Queriniana, Brescia.
- CACCIAPUOTI, PIERLUIGI (2017). *La natura del peccato originale. Tra Paolo di Tarso e Agostino d'Ippona*, Ancora, Milano.
- CACCIARI, MASSIMO (2017). In AA. VV, *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane* (a cura di E. C. Corriero), Rosenberg & Sellier, Torino.
- CARAMORE GABRIELLA e CIAMPA MAURIZIO (2018). *Croce e resurrezione*, Il Mulino, Bologna.
- CARTESIO, RENATO (1988). *Meditazioni metafisiche*, trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, Rusconi, Milano.
- CARTESIO, RENATO (1995). *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di G. Bontadini, La scuola, Brescia.
- CAVALLERA, HERVÈ ANTONIO (a cura di) (2021). *Giovanni Gentile. Ritrovare Dio. Scritti di religione*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- CUSANO, NICCOLÒ (2013). *La visione di Dio*, trad. it. a cura di G. Gusmini, Studium, Roma.
- DOSTOEVKIJ, FÈDOR (1994). *I fratelli Karamazov*, trad. it. a cura di A. Polledro, Garzanti, Milano.

- DROZ, GENEVIÈV (1994). *I miti platonici*, trad. it. a cura di P. Bollini, Dedalo, Bari.
- DUBARLE, ANDRÉ-MARIE (2013). *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, trad. it. a cura di A. Poltronieri, EDB.
- DE GIOVANNI, BIAGIO (2011). *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli.
- ECKHART, MEISTER (2017). *Commento al vangelo di Giovanni*, trad. it. a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano.
- ECKHART, MEISTER (1985). *Sermoni tedeschi*, trad. it. a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano.
- EINSTEIN, ALBERT (1995). *Corrispondenza con Michele Besso*, trad. it. a cura di G. Gembillo, Guida, Napoli.
- ELKINS, JAMES (2007). *Dipinti e lacrime*, trad. it. a cura di S. Sardi, Donzelli, Roma.
- FABRO, CORNELIO (2014). *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma.
- FAROTTI, FABIO (2000). *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Pensa Multimedia, Lecce.
- FAROTTI, FABIO (2001). *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce.
- FAROTTI, FABIO (2009). *Il concetto dionisiaco della vita*, Mimesis, Milano.
- FAROTTI, FABIO (2017). *Note sul Dio causa sui (Plotino, Spinoza, Hegel, Gentile)*, Scritti in onore di H. A. Cavallera, in "Eventi e studi", Pensa Multimedia, Lecce, pp. 415-63.
- FAROTTI, FABIO (2018). *L'eternità mancata. Spinoza*, Mimesis, Milano.
- FAROTTI, FABIO (2021). *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova.
- FAROTTI, FABIO (2023). *Il nichilismo perfetto (e l'Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova.
- FAROTTI, FABIO (2024). *Gustare il destino nel cristianesimo*, University Press, Padova.
- GENTILE, GIOVANNI (1950). *Filosofia dell'arte*, Sansoni Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1955). *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1981). *Introduzione alla filosofia*, Le Lettere, Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1982). *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 voll., Sansoni, Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1984). *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1955 e 1987). *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Sansoni, Firenze e Le Lettere, Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1991). *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano.
- GENTILE, GIOVANNI (1992). *La mia religione*, Le Lettere, Firenze.

- GENTILE, GIOVANNI (1992). *La mia religione (e altri scritti)*, Introduzione di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1998). *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze.
- GIANETTI, CRISTINA (2023). *E anche a te una spada*, Negretto editore, Mantova.
- GIOVANNI DELLA CROCE (san) (2006). *Notte oscura*, trad. it. a cura di F. Ciar-di, Città Nuova, Roma.
- GIOVANNI DELLA CROCE (san) (2010). *Salita del monte Carmelo*, a cura di S. Giordano, ODC, Roma.
- GOETHE, WOLFGANG (1965). *Faust*, trad. it. a cura di C. Cases e B. Allason, Einaudi, Torino.
- GOGGI, GIULIO (2014). *Al cuore del destino, Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine.
- GOGGI, GIULIO (2015). *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano.
- HEGEL, GEORG W. F. (1949). *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze.
- HEGEL, GEORG W. F. (2000). *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari.
- HEGEL, GEORG W. F. (1973). *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. trad. it. a cura di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze.
- HEGEL, GEORG W. F. (1971). *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano.
- HEGEL, GEORG W. F. (2021). *Scienza della logica*, 2 voll. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari.
- HEIDEGGER, MARTIN (1968). *Lettera sull'umanesimo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino.
- HEIDEGGER, MARTIN (1970). *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- HEIDEGGER, MARTIN (1979). *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.
- HYPPOLITE, JEAN (1977). *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"*, trad. it. a cura di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze.
- JOYCE, JAMES (1980). *Ulisse*, trad. it. a cura di G. de Angelis, Mondadori, Milano.
- LEOPARDI, GIACOMO (1988). *Zibaldone di pensieri*, 2 voll., Mondadori Milano.
- LINGUITI, ALESSANDRO (2007). Introduzione a Proclo, *Teologia platonica*, UTET, Torino.
- LUDWIG, EMIL (2000). *Colloqui con Mussolini*, trad. it. a cura di T. Gnoli, Mondadori, Milano.
- MARX, KARL-ENGELS, FRIEDRICH (1973). *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di A. Labriola, Mursia, Milano.

- MIGNINI, FILIPPO (2007). Introduzione a B. Spinoza, *Opere*, trad. it. a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1963). *La nascita della tragedia*, trad. it. a cura di P. Chiarini, Laterza, Roma-Bari.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1968). *Così parlò Zarathustra*, 2 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1969). *Ecce homo*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1971). *La gaia scienza*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1979). *Genealogia della morale*, trad. it. a cura di F. Masini e S. Giametta, Mondadori, Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1981). *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2000). *La volontà di potenza*, trad. it. a cura di P. Kobau e M. Ferraris, Bompiani, Milano.
- OTTO, RUDOLF (2011). *Mistica orientale e mistica occidentale*, trad. it. a cura di M. Vannini, SE, Milano.
- PAOLO (san) (1983). *Lettere*, in *La Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma.
- PASCAL, BLAISE (1973). *Pensieri*, trad. it. a cura di P. Serini, Mondadori, Milano.
- PERANI ALBERTO (2017). *Pascal e il peccato originale*, Irfan, San Demetrio Corone.
- PLATONE (1978). *La Repubblica*, trad. it. F. Sartori, Laterza, Roma-Bari.
- PLATONE (1971). *Lettere*, trad. it. A. Maddalena, Laterza, Roma-Bari.
- PLOTINO (1992). *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano.
- PORETE, MARGHERITA (2018). *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Le Lettere, Firenze.
- PROCLO (1917). *Elementi di teologia platonica*, trad. it. a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano.
- REINHARDT, KARL (2023). *I miti di Platone*, trad. it. a cura di S. Mati, Il melangolo.
- ROBIN, LÈON (1951). *Storia del pensiero greco*, trad. it. a cura di P. Serini, Einaudi, Torino.
- ROTHKO, MARK (2007). *Scritti sull'arte*, trad. it. a cura di R. Venturi, Donzelli, Roma.
- ROTHKO, MARK (2007). *L'artista e la sua realtà. Filosofie dell'arte*, trad. it. a cura di R. Venturi, Skira, Ginevra-Milano.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1972). *Opere*, trad. it. a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze.
- SARAMAGO, JOSÉ (2004). *La caverna*, trad. it. a cura di R. Desti, Einaudi, Torino.

- SAVINO, EZIO (a cura di) (1989), *La letteratura greca*, I Meridiani Mondadori, Milano.
- SCHELLING, FRIEDRICH W. J. (2020). *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano.
- SCHELLING, FRIEDRICH W. J. (1910). *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, trad. it. a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano.
- SCRIBANO, EMANUELA (2019). *Guida alla lettura dell' "Etica" di Spinoza*, La terza, Roma-bari.
- SEVERINO, EMANUELE (1981). *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1980). *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1978). *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma.
- SEVERINO, EMANUELE (1982). *Essenza del nichilismo* (nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1984). *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO EMANUELE (1985). *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO EMANUELE (1986). *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1988). *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1989). *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1989). *Il gioco*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1990). *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1992). *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1993). *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1994). *Sortite*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1995). *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1995). *Tautótēs*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1997). *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1998). *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1998). *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1999). *La buona fede*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1999). *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2000). *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2001). *La Gloria*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2003). *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2005). *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2005). *Nascere*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2007). *Oltrepassare*, Adelphi, Milano.

- SEVERINO, EMANUELE (2008). *Morte e immortalità*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2009). *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi e I. Testoni, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2010). *L'intima mano*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2010). *Volontà, Destino, Linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.
- SEVERINO, EMANUELE (2011). *La morte e la terra*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2011). *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2012). *Educare al pensiero*, La Scuola, Brescia.
- SEVERINO, EMANUELE (2013). *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2013). *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2015). *Dike*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2015). Prefazione a AA. VV. *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*, Lindau, Torino.
- SEVERINO, EMANUELE (2016). *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2017). *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2018-2019). *Lezioni milanesi, I e IV*, Mimesis, Milano-Udine.
- SEVERINO, EMANUELE (2018). *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2019). *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano.
- SMITH, ADAM (1957). *La ricchezza delle nazioni*, trad. it. a cura di A. e T. Ba-giotti., UTET, Torino.
- SPINOZA, BARUCH (2004). *Etica*, trad. it. a cura di G. Durante, Bompiani, Milano.
- TERESA DI LISIEUX (santa) (1993). *Storia di un'anima*, a cura di S. Torelli e D. Camerini, Ancora, Milano.
- TESTONI, INES (2002). *Psicologia del nichilismo. La tossicodipendenza come rimedio*, F. Angeli, Milano.
- TESTONI, INES (2015). *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino.
- TESTONI, INES (2020). *Psicologia palliativa. Intorno all'ultimo compito evolutivo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- TAYLOR, E. ALFRED (1968). *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze.
- VANNINI, MARCO (2007). *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze.
- VANNINI, MARCO (2011). *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze.
- VANNINI, MARCO (2018). *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze.
- VENTURI, RICCARDO (2007). *Lo spazio e la sua disciplina*, Electa, Milano.
- VITIELLO, VINCENZO (2002). *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma.

- WEIL, SIMONE (1974). *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. a cura di C. Campo e M. Pieracci, Rusconi, Milano.
- WEIL, SIMONE (2008). *Attesa di Dio*, trad. it. a cura di C. Sala, Adelphi, Milano.

Platone e Aristotele sapevano bene che anche il mito è filosofia. A suo modo: al di qua cioè dell'ontologia e dell'idea di verità *incontrovertibile*. Il mito è cioè *fede*, nulla di innegabile. Ma che formidabili abissi hanno spalancato alcuni di essi! Da cui, in genere immemori, siamo inconsapevolmente avvolti. Adombramenti, diremmo, di remote e sempreverdi verità, giacché "mito", in senso forte, è in ultimo ciò che non è *mai* accaduto perché accade *sempre*.

Abbaglianti presentimenti di Senso, che il *destino della verità* (Emanuele Severino) sa riconoscere al di sotto dell'*errante* persuasione, di cui sono pur veicolo, che il mondo sia un diventar altro e da altro (coscienza arcaica) e cioè, alla radice, un diventar nulla e da nulla (coscienza filosofica).

Il Circolo (inclusivo del correlativo Paradiso), la Caduta, la Caverna, la Croce: questi, i miti per noi più presaghi quanto al senso dell'esistenza umana e cosmica, che non per caso hanno conosciuto stupefacenti sviluppi lungo la storia del pensiero filosofico.

Ebbene, che cosa ci sanno dire in concreto oggi - in un'epoca cioè che li considera in genere reliquato del tempo che fu -, nello sguardo incontrovertibile del *destino*?

A ciascuno di essi è dedicato un capitolo (il mito del Paradiso, in misura varia, tutti li attraversa). Il quinto e ultimo si rivolge invece al loro fondamento comune - ciascuno essendo in concreto l'unità di sé e degli altri -: il (mito del) Nulla, il più attuale e resistente (che c'è di più "ovvio" del *non essere* più e *non essere* ancora?), la premessa silenziosa e *folle* del nostro faticoso "vivere". Tanto più decisiva quanto più nascosta. Ciò per cui "questa nostra vita", nell'immediato pur così desiderabile, appena sotto la superficie facilmente si rivela tremenda, atroce, insopportabile.

Fabio Farotti è componente dell'ASES (Associazione Studi E. Severino) e collaboratore del *Master Death studies & the End of Life* presso l'Università di Padova. È presente con articoli in 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, Napoli 1999; per Pensa Multimedia, Lecce (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, Milano-Udine: *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); per University Press, Padova: *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo* (2021); *Il nichilismo perfetto (e l'lo infinito del destino: la Gloria, la Gioia)* (2023); *Gustare il destino nel cristianesimo* (2024).

ISBN 978-88-6938-466-0



9 788869 384660

€ 25,00