

GLI ADELPHI

*Emanuele Severino*

# Essenza del nichilismo



**EMANUELE SEVERINO**

*Essenza del nichilismo*

**NUOVA EDIZIONE AMPLIATA**



**ADELPHI EDIZIONI**

© 1982 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO  
I edizione *gli Adelfi*: gennaio 1995

ISBN 88-459-1109-8

## INDICE

### ESSENZA DEL NICHILISMO

<i>Avvertenza alla prima edizione</i>	13
<i>Avvertenza alla seconda edizione</i>	15

### PARTE PRIMA

<i>Nota bibliografica</i>	18
---------------------------	----

#### RITORNARE A PARMENIDE 19

1. Il tramonto del senso dell'essere, p. 19 2. Le occasioni e la forma del tramonto (la metafisica occidentale è una fisica), p. 23 3. La verità dell'essere, p. 27 4. La dimenticanza del senso dell'essere in ogni tentativo di 'dimostrazione' dell'essere necessario, p. 32 5. Alcune considerazioni sulla dimenticanza del senso dell'essere nella neoscolastica, p. 36 6. Il 'valore' dell'opposizione del positivo e del negativo, p. 40 7. Ancora sulla verità dell'essere, p. 58

#### POSCRITTO 63

Par. I, p. 81 Par. II, p. 84 Nota, p. 90 Par. III, p. 93  
Par. IV, p. 98 Par. V, p. 100 Par. VI, p. 105 Par. VII,  
p. 107 Par. VIII, p. 114 Nota, p. 116

#### APPENDICE ALLA PARTE PRIMA 135

1. « La filosofia nel mondo d'oggi », p. 135 2. Il punto di vista comune alle relazioni, p. 137 3. Intervento alla discussione, p. 139

## PARTE SECONDA

### IL SENTIERO DEL GIORNO 145

Par. i, p. 145 Par. ii, p. 146 Par. iii, p. 147 Par. iv, p. 148 Par. v, p. 149 Par. vi, p. 151 Par. vii, p. 151 Par. viii, p. 153 Par. ix, p. 154 Par. x, p. 157 Par. xi, p. 158 Par. xii, p. 160 Par. xiii, p. 161 Par. xiv, p. 162 Par. xv, p. 164 Par. xvi, p. 166 Par. xvii, p. 167 Par. xviii, p. 168 Par. xix, p. 171 Par. xx, p. 173 Par. xxi, p. 176 Par. xxii, p. 178 Par. xxiii, p. 180 Par. xxiv, p. 182 Par. xxv, p. 183 Par. xxvi, p. 184 Par. xxvii, p. 185 Par. xxviii, p. 188 Par. xxix, p. 189 Par. xxx, p. 191 Par. xxxi, p. 192

### LA TERRA E L'ESSENZA DELL'UOMO 195

Par. i, p. 195 Par. ii, p. 197 Par. iii, p. 198 Par. iv, p. 199 Par. v, p. 200 Par. vi, p. 203 Par. vii, p. 205 Par. viii, p. 206 Par. ix, p. 210 Par. x, p. 215 Par. xi, p. 217 Par. xii, p. 221 Par. xiii, p. 224 Par. xiv, p. 226 Par. xv, p. 229 Par. xvi, p. 232 Par. xvii, p. 237 Par. xviii, p. 239 Par. xix, p. 241 Par. xx, p. 245 Par. xxi, p. 248

### SUL SIGNIFICATO DELLA ' MORTE DI DIO ' 253

### ALIENAZIONE E SALVEZZA DELLA VERITÀ 265

## PARTE TERZA

### RISPOSTA AI CRITICI 287

Nota, p. 315

### RISPOSTA ALLA CHIESA 317

Par. i, p. 317 Par. ii, p. 326 Par. iii, p. 333 Par. iv, p. 339 Par. v, p. 345 Par. vi, p. 352 Nota, p. 359 Par. vii, p. 364 Par. viii, p. 371 Appendice, p. 384

## APPENDICE

### LA PAROLA DI ANASSIMANDRO 391

Nota [1971], p. 410

## PARTE AGGIUNTA

### ΑΛΗΘΕΙΑ 415

Nota, p. 434

# ESSENZA DEL NICHILISMO

*A mia moglie*



## AVVERTENZA ALLA PRIMA EDIZIONE

*Gli scritti qui raccolti svolgono un unico pensiero. Alcuni di essi (pp. 137, 253), data la circostanza in cui sono stati composti, lo fanno in maniera molto concisa e possono pertanto servire da introduzione al problema di cui qui si tratta: l'oltrepassamento dell' $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  che guida e domina la storia dell'Occidente.*

*Estate 1971*





## AVVERTENZA ALLA SECONDA EDIZIONE

*Più si parla di nichilismo, più diventa indispensabile pensare l'essenza del nichilismo. Essa continua a rimanere al di là di tutto ciò che la nostra cultura crede di sapere intorno al nichilismo e alla sua essenza.*

*La seconda edizione di questo libro, che esce quasi contemporaneamente all'edizione tedesca (Klett-Cotta, Stuttgart), contiene il testo della prima edizione (Paideia, 1972), immutato (salvo alcuni ritocchi di carattere formale e due brevi note fuori testo), e una « Parte aggiunta », costituita da un saggio dedicato al senso della distinzione tra il « fenomeno » e l'« in sé » del nichilismo e da una « Nota » dove viene considerata la relazione tra alcuni temi di *Essenza del nichilismo* e le altre opere dell'autore: soprattutto *La struttura originaria* (1958; seconda edizione, Adelphi, 1981), *Studi di filosofia della prassi* (1962; la seconda edizione verrà pubblicata prossimamente da Adelphi) e *Destino della necessità* (Adelphi, 1980).*

*Autunno 1981*

Ringrazio il dottor John Donis che ha riletto il testo consentendomi di emendare alcune sviste.

E. S.

## PARTE PRIMA

NOTA BIBLIOGRAFICA. *Ritornare a Parmenide, Poscritto e Risposta ai critici* sono stati pubblicati in « Rivista di filosofia neo-scolastica », rispettivamente nel 1964 (II), 1965 (V), 1968 (IV-V). Si sono introdotte alcune precisazioni nel par. VI di *Ritornare a Parmenide*.

*La filosofia nel mondo d'oggi*: risposta all'inchiesta promossa su questo tema dal « Giornale di metafisica » (1965, XX). *Il punto di vista comune alle relazioni*: comunicazione presentata al XXI Congresso Nazionale di Filosofia a Pisa (si vedano gli « Atti » relativi: *L'uomo e la macchina*, II, Torino, 1967). *Intervento alla discussione*: comunicazione presentata al XXII Congresso Nazionale di Filosofia a Padova (1969).

*Il sentiero del Giorno, La terra e l'essenza dell'uomo e Risposta alla Chiesa* sono stati pubblicati sul « Giornale critico della filosofia italiana », rispettivamente nel 1967 (I), 1968 (III), 1971 (III).

*Sul significato della 'morte di Dio'*: comunicazione presentata al Convegno indetto dal Centro internazionale di Studi umanistici presso l'Università di Roma (5-12 Gennaio 1969; si vedano gli « Atti » relativi: *Analisi del linguaggio teologico, Il nome di Dio*, Roma, Istituto di studi filosofici, 1969).

*Alienazione e salvezza della verità*: comunicazione presentata al Convegno indetto dal Centro internazionale di Studi umanistici presso l'Università di Roma (5-12 Gennaio 1970; si vedano gli « Atti » relativi: *L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico*, Roma, Istituto di studi filosofici, 1970).

*La parola di Anassimandro*: prolusione al corso di Storia della filosofia antica, nell'anno accademico 1962-63; pubblicata in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1963 (II). È stata aggiunta la « Nota » finale.

'*Ἀλήθεια*: relazione presentata al Convegno indetto dalla Scuola di perfezionamento in filosofia dell'Università di Padova (26-27 Maggio 1980; si vedano gli « Atti » relativi: *Il problema della contraddizione*, in « Verifiche », Trento, 1981, n. 1-3).

Nei vari saggi si sono introdotti pochi ritocchi, per lo più di carattere formale.

## RITORNARE A PARMENIDE

### I. IL TRAMONTO DEL SENSO DELL'ESSERE

La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci. E in questa vicenda la storia della metafisica è il luogo ove l'alterazione e la dimenticanza si fanno più difficili a scoprirsi: proprio perché la metafisica si propone esplicitamente di svelare l'autentico senso dell'essere, e quindi richiama ed esaurisce l'attenzione sulle plausibilità con cui il senso alterato si impone. La storia della filosofia non è per questo un seguito di insuccessi: si deve dire piuttosto che gli sviluppi e le conquiste più preziose del filosofare si muovono all'interno di una comprensione inautentica dell'essere.

Ma queste espressioni alludono a qualcosa di radicalmente diverso dall'interpretazione heideggeriana della storia della filosofia occidentale. La diversità è radicale, perché anche il pensiero dello Heidegger è una sorta di alterazione, e non meno grave, del senso dell'essere. Per lui, la più antica filosofia greca intravede l'essere come 'presenza', ossia come l'apertura o l'orizzonte entro cui può giungere a manifestazione ogni determinatezza dell'ente. Resta così invertita la direzione della storiografia idealistica, che vede invece nell'orizzonte — l'attualista direbbe: nel pensiero, nell'atto — l'ultimo risultato dello sviluppo del sapere filosofico. Ciò che per l'idealista è risultato, per lo Heidegger 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 appari-

zione dell'ente diventa un ente, sia pure l'*Ens supremum, das Seiendste*.

L'arbitrarietà dell'interpretazione heideggeriana è ormai fuori discussione; non già perché si debba tener fermo quell'altro dogmatismo, per il quale la filosofia greca sarebbe rimasta al di sotto della consapevolezza dell'orizzonte della presenza (e cioè sarebbe rimasta in quella situazione in cui il pensiero vede l'essere, ma non vede se medesimo), ma perché è storicamente aberrante il tentativo di ravvisare nel primissimo pensiero greco l'identificazione del significato dell' 'essere' e del significato della 'presenza'. L'intreccio tra i due c'è indubbiamente, ma appunto per questo c'è insieme la differenza. Eppure è proprio nei pochi versi del poema di Parmenide che si nasconde la parola più essenziale e più dimenticata di tutto il nostro sapere. Per rintracciarla non si richiede quel sommovimento delle discipline filologiche, che la lettura heideggeriana pretende, ma un sommovimento ben più profondo e più arduo, quello cioè che porta alla comprensione della forza invincibile di un discorso che da millenni è saputo e pronunciato, ma che, appunto, non è più stato capito. Non si tratta allora di dare significati nuovi alle parole (quasi che riportando l'essere alla presenza ci si trovasse di fronte a qualcosa di più evidente dell'essere), ma di pensare quelli vecchi, ridestarli, e in questo senso, certamente, rinnovarli sino alle ultime sorgenti.

ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν (fr. 6, vv. 1-2). Le parole son pur sempre queste, che in varie guise ritornano insistenti nel poema. Il gran segreto sta pur sempre in questa povera affermazione che « L'essere è, mentre il nulla non è ». Nella quale non si indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma se ne indica il senso stesso: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi. L'opposizione del positivo e del negativo è il grande tema della metafisica, ma esso vive in Parmenide con quella sconfinata pregnanza che il pensiero metafisico non saprà più penetrare. La semplice opposizione tra l'essere (inteso come ciò che è) e il nulla (inteso come ciò che non è) resta infatti nell'ambiguità; e nell'ambiguità prende avvio quel rigoglioso sviluppo di concetti, che porta Platone e Aristotele alla riflessione sul positivo e il negativo. Ambigua, diciamo, quella semplice opposizione, perché la si può intendere — come in effetti si incominciò e si continuò ad intenderla — come una legge, e sia pure la legge suprema, che governa sì l'essere, ma che lo governa — eccoci al cuore del labirinto — *sin tanto che* esso è. L'ambiguità, con queste ultime parole, è già divenuta fatale; il senso dell'essere è già tramontato. Ma nel tramonto, come ben sapeva Platone, le ombre prendono uno spicco e una verosimiglianza particolari: dov'è mai l'ambiguità? L'essere si

oppone al nulla; ma è chiaro che può opporvisi solo se è e quando è; perché, se non è, non è niente e non si oppone a niente. Questo il discorso del tramonto del senso dell'essere, che trova nel *Liber de Interpretatione* di Aristotele la sua formulazione più rigorosa e più esplicita: τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι· οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστιν τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης, ὅτε ἐστιν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος (19a 23-27). « È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non-essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non essere ». In questa chiara luce del tramonto, quelle parole di Parmenide non possono che apparire come esse stesse equivoche: l'essere è: sì, ma *quando* è; il non-essere non è: sì, ma *quando* non è; non facciamo confusione tra la necessità che l'essere sia, *quando è*, (τὸ ὄν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἐστιν), e la necessità *simpliciter* che l'essere sia (τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης), tra la necessità che il non-essere non sia, *quando non è*, e la necessità *simpliciter* che il non-essere (le cose che non sono) non sia! Parmenide non sapeva distinguere.

Eppure in questo discorso il senso dell'essere si è già dileguato; la stessa chiarezza del discorso denuncia che la rottura è ormai irrimediabile. Perché la lotta tra l'essere e il nulla non è come quella che si combatteva tra gli antichi eserciti, che di giorno guerreggiavano, mentre a notte i capi nemici bevevano insieme sotto le tende — nemici dunque *quando* e *se* fossero stati in campo. Questo poteva avvenire perché, oltre che nemici, erano anche uomini. L'essere, invece, è un tale nemico del nulla che nemmeno di notte disarmava: se lo facesse, non si strapperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni. Guardiamolo infatti questo essere, che è *quando* è. È il nemico diurno del nulla: quando è (quando di giorno è in campo), si oppone al nulla; e questa opposizione vien detta da Aristotele *πασῶν βεβαιότητα ἀρχή*: *principium firmissimum*, ' principio di non contraddizione ', quel principio cioè che tutti, anche gli antimetafisici più ostinati, finiscono sempre, più o meno esplicitamente, con l'accettare. Ma poi vien notte: quando l'essere non è (quando ha lasciato il campo), allora non si oppone nemmeno più al nulla: perché esso stesso è diventato un nulla. Tuttavia resta sempre dominato dal *principium firmissimum*, perché, quando l'essere non è, non è. L'incontraddittorietà dell'essere sembra comunque salvaguardata: proprio nell'atto in cui la si sta negando nel modo più radicale e più insidioso.

Perché questo essere notturno, questo essere che ha lasciato



il campo, è l'essere che ha lasciato l'essere. E che cosa è mai allora? *Che significato possiede la parola 'essere' nell'espressione: « Quando l'essere non è »?* Se sosteniamo che, quando l'essere non è, l'essere è divenuto nulla, perché continuiamo a dire: « Quando l'essere non è » e non diciamo piuttosto: « Quando il nulla non è »? Eppure tra un essere che non è e un nulla che non è non c'è alcuna differenza. Ciononostante, non si è disposti a consentire che l'espressione: « Quando l'essere non è » sia sostituita dall'espressione: « Quando il nulla non è ». Non si è disposti a tanto, perché — nonostante il tradimento che si va perpetrando — si intende pur tuttavia continuare a tener fermo che l'essere non è il nulla, il positivo non è il negativo. *Ma allora — e se c'è un momento in cui l'intorpidito senso dell'essere deve trasalire, il momento potrebbe essere occasionato da queste parole — « l'essere che non è » quando non è, non è altro che l'essere fatto identico al nulla, « l'essere che è nulla », il positivo che è negativo. « L'essere non è » significa precisamente che « l'essere è il nulla », che « il positivo è il negativo ».* Pensare « quando l'essere non è », pensare cioè il tempo del suo non essere significa pensare il tempo in cui *l'essere è il nulla*, il tempo in cui si celebra la tresca notturna dell'essere e del nulla. Ciò che l'opposizione dell'essere e del nulla rifiuta è appunto che ci sia un tempo in cui l'essere non sia, un tempo in cui il positivo sia il negativo.

Il tramonto dell'essere avviene dunque così: nel non avvedersi che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo. Che cosa significa « è », nella frase: « L'essere è », se non che l'essere « non è il nulla »? Ossia « è » significa: « respinge via il nulla », « vince il nulla », « domina sul nulla », significa l'energia che gli consente di spiccare sul nulla. Se « l'essere è » significa: « L'essere non è il nulla », dire che l'essere non è significa dire che l'essere è il nulla. Il discorso aristotelico (ripetuto dagli aristotelici e dagli scolastici vecchi e nuovi), ponendo che quando l'essere è, è, e quando non è, non è, dice dunque che quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che, quando l'essere è nulla, sia essere (e, quando è essere, sia nulla), ma è l'acconsentimento che l'essere sia nulla, cioè l'acconsentimento che si dia un tempo in cui l'essere non è il nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è nulla (quando non è), cioè l'acconsentimento che l'essere sia nel tempo. In questo modo, il 'principio di non contraddizione' diventa la forma peggiore di contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere. Questo *principium firmissimum* chiude la stalla

dopo che i buoi sono scappati; è un giudice che, colpevole dei delitti più gravi, punisce i reati di poco conto e che infine nessuno ha intenzione di commettere.

La via della persuasione, che tien dietro alla verità — Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ) (Parmenide, fr. 2, v. 4) — pone invece che « l'essere è e non gli è consentito di non essere » (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, fr. 2, v. 3), e il non essere non è « e non si potrà mai imporre che il non-essere sia » (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ εἶναι, fr. 7, v. 1). Questa via si allontana dal sentiero della notte, « impercorribile » (παναπευθέα), lungo il quale « l'essere non è ed è necessario che non sia » (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῖων ἔστι μὴ εἶναι, fr. 2, v. 5). Ma dopo Parmenide questo impercorribile sentiero è stato l'unico percorso della filosofia occidentale. Che cosa c'è di più plausibile che porre l'essere nel tempo, dove è necessario che a volte sia e a volte non sia?

## 2. LE OCCASIONI E LA FORMA DEL TRAMONTO (LA METAFISICA OCCIDENTALE È UNA FISICA)

Ma per Parmenide l'essere non è le differenze che si presentano nell'apparire del mondo; le molteplici determinazioni manifeste sono tutte soltanto « nomi » (πάντ'ὄνομα). Parmenide è insieme il primo responsabile del tramonto dell'essere. Poiché le differenze non sono l'essere — poiché 'rosso', 'casa', 'mare', non significano 'essere', non significano cioè 'l'energia che spinge via il nulla' —, le differenze sono non-essere, sono esse stesse il nulla, che la δόξα chiama con molti nomi. Il non trovarsi più o il non trovarsi ancora ad essere, da parte delle differenze, non è più cosa che avvenga lungo il sentiero impraticabile: se il 'rosso', ad es. se il color rosso di questa superficie non è l'essere, allora l'espressione: « Quando il rosso (o quando questo rosso) non è » non esprime più il pensiero malato dell'essere, giacché essa intende equivalere all'espressione: « Quando il non-essere non è ».

La distinzione platonica tra il non-essere come *contrario* (ἐναντίον) e il non-essere come *altro* (ἕτερον) dall'essere è stata per il pensiero occidentale tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Perché essa porta le differenze nell'essere — e le porta sicuramente e definitivamente —, ma continua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino — un cammino che ancora oggi non è finito — per andare alla ricerca di quell'essere che sia fuori del tempo.

Le differenze debbono venire ricondotte nell'essere, perché se

'rosso', 'casa', 'mare' non significano 'essere' — e questo deve restar fermo! —, essi non significano nemmeno 'nulla' (cioè non sono l'essere — e in questo senso sono non-essere —, ma non significano nemmeno 'nulla', bensì 'casa', 'mare', ecc.); e se 'rosso' non significa 'nulla' (o anche: se questo rosso non è significante come 'nulla', se è significante in modo diverso da come è significante il nulla), allora di esso si deve predicare l'essere, si deve dire cioè che è un respinger via il nulla, ossia è quell'energia che nega il negativo. L'essere diventa predicato di ciò che gli è diverso, non di ciò che gli è opposto: sì che ora l'affermazione che il non-essere (cioè la determinazione) è, non significa più che il negativo è il positivo. L'essere parmenideo diventa il predicato di tutte le determinazioni; la rarefatta positività diventa il determinarsi del positivo, la positività del determinato; non già il puro essere, ma l'essere come sintesi (di essenza — la determinazione — e di esistenza — l'« è »), l'essere come  $\epsilon\upsilon$ , secondo l'espressione aristotelica.

Ricondotte le differenze (le determinazioni) nell'essere, l'essere viene originariamente riguardato come ciò che — almeno in quanto essere mondano — può, e anzi deve, non essere (qualche volta, nel tempo). Per Parmenide le differenze stanno fuori dell'essere e quindi appare legittimo che non siano, che ci sia un tempo in cui non sono (e anzi il tempo in cui sono è inteso come illusione); Platone mostra — e ineluttabilmente — che le differenze appartengono all'essere; sì che l'essere viene a presentarsi come ciò che non è: per lo meno nella misura in cui la gran scena del mondo attesta il sopraggiungere e lo scomparire delle determinazioni, e cioè attesta i tempi in cui esse non sono. Ricondotte le differenze nell'essere, le si continua a pensare come le pensava Parmenide: come qualcosa che può non essere, ossia come qualcosa di cui sia consentito dire: « Quando non è ». E si dimentica una volta per tutte che Parmenide poteva consentire a che le determinazioni non fossero, proprio perché le intendeva come non essere.

L'occasione della dimenticanza del senso dell'essere è dunque data dallo stesso approfondimento platonico-aristotelico. L'irruzione delle differenze nell'area dell'essere fa convergere su di sé l'attenzione: a tal punto che l'intero stesso del positivo, o l'essere in quanto tale, viene originariamente concepito sulla traccia dell'essere mondano (cioè dell'essere di cui appare il sopraggiungere e il dileguare). Anche qui: questa espressione ha un significato completamente diverso dalle logore accuse di fisicismo o di empirismo mosse alla metafisica aristotelica. L'essere in quanto essere ( $\epsilon\upsilon$   $\eta$   $\epsilon\upsilon$ ) aristotelico è certamente il trascendentale, l'identità e unità della totalità del molteplice, così come già l'acqua di Talete vuol esserlo. Non solo Aristotele, in questo senso, non

è un 'fisico', ma non lo è nemmeno Talete.<sup>1</sup> Le determinazioni dell'essere in quanto essere convengono appunto all'essere, non in quanto esso sia in certo modo determinato (per esempio come essere sensibile), ma in quanto è essere, in quanto cioè è positività determinata; e quindi convengono a ogni essere, occupano l'intero e non si arrestano a questa o quella dimensione particolare dell'intero; e in questa occupazione (in questo non restare esaurito nelle zone parziali cui pure conviene e che pure riempie) consiste la trascendentalità dell'essere.

Ma c'è un altro senso, per cui si deve dire che Aristotele è un fisico. È però il senso secondo il quale si deve insieme affermare che, dopo Parmenide, tutta la metafisica occidentale è una fisica. E, daccapo, in senso completamente diverso dall'analoga affermazione heideggeriana. Diciamo che l'irruzione delle differenze del molteplice nell'area dell'essere porta a concepire l'intero del positivo — o il positivo in quanto tale — sulla traccia del positivo empirico (in ciò, appunto, il fisicismo) non già perché dopo Parmenide il pensiero metafisico non sappia tenersi innanzi, ed esplicitamente, l'intero, ma perché l'idea dell'essere, che dopo Parmenide viene a formarsi, vede l'essere appunto come ciò che è, quando è, e che non è, quando non è (secondo quanto, appunto, accade di constatare a proposito delle differenze che si manifestano nell'esperienza); un'idea dunque che lascia libero l'essere di essere o di non essere; un'idea dunque che proietta su tutto l'essere quanto si constata a proposito delle differenze che hanno fatto irruzione nell'essere; le quali, appunto, ora sono, ma prima non erano, e poi, daccapo, non sono.

L'ontologia diviene così incapace di vedere l'essere — e l'essere è, in quanto tale, l'essere-che-è — e affida questo compito alla teologia razionale, che inizia così le sue avventurose peregrinazioni. La neoscolastica contemporanea ha giustamente rilevato che nella metafisica aristotelico-tomistica la teologia razionale è lo stesso sviluppo dell'ontologia: sono le stesse ragioni dell'essere in quanto essere — si dice — a portare all'affermazione dell'essere immutabile (l'essere-che-è). Ma, appunto, l'ontologia è costretta ad andar oltre per trovare ciò di cui si è privata e che pure costituisce la 'ragione' originaria dell'essere. L'ontologia parte da un essere svirilizzato, che « ha sciolto i legami » con l'essere (la giustizia dell'essere, diceva Parmenide, non è *χαλίσσατα πέδησιν*, fr. 8, v. 14); parte da un positivo che è negativo, e fat-tasi così ottusa al senso dell'essere si incammina per trovare ciò che non ha saputo scoprire in sé. Ciò che poi trova, l'essere immutabile, è quindi fondato sulla più radicale assurdità — se l'assurdo è l'identificazione del positivo e del negativo. E in questo

1. Cfr. pp. 395 sgg.

assurdo restano ancor oggi tutte le filosofie neoscolastiche o neo-classiche, che pure hanno il merito, rispetto alle altre forme del pensiero contemporaneo, di proporsi esplicitamente la salvaguardia dell'opposizione del positivo e del negativo, la salvaguardia dell'incontraddittorietà dell'essere.

In questo senso, dunque, dobbiamo dire che dopo Parmenide tutta la metafisica occidentale è una fisica: perché l'idea di essere su cui si edifica pensa sì l'essere come il positivo che si oppone al nulla, ma lo pensa, insieme, come qualcosa che esercita tale opposizione *solo quando è*, e quindi lo pensa come ciò cui è consentito (a lui, all'essere!) di non essere (e cioè di essere il nulla), secondo quanto accade alle differenze che si manifestano come divenienti.

Se il nostro può essere il tempo del ritorno alle sorgenti del senso dell'essere, ci si deve preparare a saper ricevere l'irruzione delle differenze del molteplice nell'area dell'essere. Appunto questo è il momento più rischioso, perché si tratta di ritornare al displuvio onde prese origine la deviazione dalla verità dell'essere, e questa volta si tratta di scendere dal versante opposto, da cui si contempla lo spettacolo verace dell'essere. Saper accogliere l'irruzione delle differenze! Le quali sono incontrovertibilmente manifeste, così come è manifesto il loro sopraggiungere e il loro scomparire. L'orizzonte della manifestazione dell'essere (l'orizzonte del *φαίνεσθαι*) si riapre oggi, al termine di una lunga vicenda, purificato da ogni presupposizione naturalistica. (Tale purificazione costituisce uno degli episodi più significativi che si sviluppano *all'interno* della dimenticanza del senso dell'essere). Ciò che si manifesta è l'essere, e non la sua immagine soggettiva e 'fenomenica', che rinvii alle cose così come sono in se stesse. Ma, proprio per questo, il torpore ontologico delle filosofie, che oggi tengono fermo e anzi purificano l'antico concetto del *φαίνεσθαι*, è anche maggiore e più deleterio. Se l'essere viene inteso come ciò che sta al di là del pensiero, ci si può anche render conto del tramonto del senso dell'essere: in certo modo l'essere tramonta perché gli si voltano le spalle. Ma il suo tramonto diventa tanto più inguaribile e definitivo, quanto più l'essere sta in tutta luce davanti agli occhi, e pure non se ne vede il volto, non se ne coglie il senso.

E d'altra parte, se il disvelato è l'essere, non resta forse per ciò stesso incontrovertibilmente attestato che l'essere non è (quando non è), e che dunque è sottoposto alla vicenda del tempo? Non attesta forse l'esperienza precisamente l'opposto di quanto la verità dell'essere proibisce? E non si dovrà allora incominciare proprio con quell'essere neutralizzato (quell'essere che si contrappone al nulla solo quando è, ma che come tale è

indifferente al suo essere e non essere), in cui solo lo sviluppo teologico dell'ontologia sa scorgere l'essere immutabile?

Qui si deve dire innanzitutto che se non si fosse in grado di risolvere l'aporia che è così venuta a presentarsi, non la si potrebbe nemmeno evitare abbandonando la verità dell'essere e rimettendosi in marcia con quel concetto dell'essere come indifferenza (a essere e non essere) sin qui adoperato dall'ontologia occidentale. Si dovrebbe invece prendere atto della radicale aporeticità in cui verrebbe a trovarsi il pensiero, conteso tra due richiami egualmente intransigenti: si dovrebbe prendere atto della realtà dell'assurdo. Ma l'aporia è veramente insolubile?

### 3. LA VERITÀ DELL'ESSERE

L'essere, dunque, non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è un nulla. L'essere è l'intero del positivo. E proprio in quanto c'è coscienza dell'intero (questo nostro discorso la testimonia), tutte le determinazioni manifeste si presentano inscritte nel perimetro dell'intero: questo foglio, questa penna, questa stanza, questi alberi e monti che vedo fuori, le cose che in passato sono state percepite, le fantasie, le attese, i desideri e tutti gli oggetti che sono presenti. Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente). Questa penna, ad esempio, non è un nulla, e per questo diciamo che è un essere; ma, appunto, un essere così e così determinato: questa figura, questa lunghezza, questo peso, questo colore. 'Questa penna' significa appunto questo. Ed eccoci al punto. Se si dice che questa penna non è, quando non è, si dice che questo positivo è negativo. « È » (esiste) significa: « non è nulla »; e quindi « non è » significa: « è nulla ». Ma questa penna non è — si ribatte — quando appunto è diventata nulla! Quando è nulla è nulla! Eppure, il linguaggio, per dire che la penna non è, non dice che il nulla non è, ma che, appunto, la *penna* non è, non esiste. Ed è della gran massa delle cose 'inesistenti' (determinate quindi nel loro contenuto) che si dice: « non sono ». Quando la penna è nulla, è nulla, certamente. Ma che accade quando la penna è nulla? Che cosa significa « quando la penna è nulla »? Non significa certo « quando il nulla è nulla », ma significa: « quando la *penna* — cioè quel positivo, quell'essere determinato in quel certo modo — è nulla », significa cioè « quando l'essere (questo essere) è nulla ». I metafisici — coloro cioè che pur

pretendono di tutelare la positività del positivo — si sono dimenticati nientemeno che di questo: che il nulla può essere predicato solo del nulla; che il « non è » si può dire solo del nulla; che se il soggetto di una proposizione non è il nulla, ma *una qualsiasi* determinazione, allora il predicato è l'« è », e mai il « non è ». La verità dell'essere svelata da Parmenide resta ferma anche dopo il 'parricidio' platonico (che è l'unico approfondimento del senso dell'essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide), anche quando cioè l'essere viene pensato non già come il 'puro' essere, che lascia cadere fuori di sé le determinazioni, ma come l'essere concreto, che è appunto la positività delle determinazioni.

Dunque<sup>2</sup> l'essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c'è un tempo, una situazione in cui l'essere non sia. Se era nel nulla, non era; se ritornasse nel nulla, non sarebbe: *εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔσται, οὐδ'εὶ ποτε μέλλει ἔσεσθαι* (Parmenide, fr. 8, v. 20). L'immutabilità dell'essere è posta da Parmenide mediante questa *sola* considerazione, che tocca il fondo ultimo della verità dell'essere: se l'essere diviene (si genera, si corrompe) *non è* (*οὐκ ἔσται*). E questo va detto dell'essere in quanto tale, sia cioè che lo si consideri come la totalità del positivo, sia che lo si consideri come questa povera cosa banale che è questa penna. Il giovane Socrate meritava rimprovero perché pensava che non ci potessero essere idee delle cose spregevoli (i peli della barba...): il che significa per noi che ogni cosa, per quanto spregevole, se è una cosa, è eterna. Questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori e suoni e sfumature e ombre delle cose e dell'animo sono eterni, se 'eterno' possiede l'essenziale significato che la lingua greca attribuisce ad *αἰών*: « che è » (senza limitazioni).

Ma non è forse manifesto, non attesta forse l'esperienza che tutte queste cose, che sono, prima non erano ed ora già non sono più perché ad altre hanno ceduto il posto? L'essere che è manifesto, non è forse manifesto come diveniente, e cioè come un processo in cui l'essere prima non era, poi sopraggiunge, e poi nuovamente svanisce? Non attesta dunque l'esperienza che l'essere non è, non attesta dunque l'opposto della verità dell'essere?

Se a questo punto continuiamo a seguire la verità dell'essere, è ben questo il momento in cui la voce della filosofia si leva su

2. Per il significato rigoroso di questo 'dunque', cfr. *La struttura originaria*, cap. xv, 1<sup>a</sup> ed. Brescia, 1958; 2<sup>a</sup> ed. Adelphi, Milano, 1981. Le citazioni de *La struttura originaria* si riferiscono alla prima edizione. Ma la presenza, nella seconda edizione, di un indice comparativo del testo delle due edizioni (cfr. *La struttura originaria*, 2<sup>a</sup> ed., pp. 99-101) consente di reperire facilmente, nel testo della seconda edizione, i passi citati.

tutte le altre e si fa la più solenne e la più sacra. E la più ferma, se è vero che la filosofia, come luogo e custode della verità dell'essere, è la scienza verace, επιστήμη, secondo il significato originario che danno i Greci a questa parola: (da ἐπιβάλλω) « ciò che si pone sopra, ciò che si impone, e pertanto ha in se stesso la forza di farsi valere, di spinger via da sé ciò che gli fa resistenza, di restar fermo quindi in se medesimo ». Solo il filosofare autentico è un *imporsi* di questo genere. Tutto il resto (scienza, fede, senso comune) ne è incapace.

L'essere, tutto l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. Dunque (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile*, (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque, questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l'essere, al di sopra di sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque la totalità dell'essere* (e quindi anche l'essere manifesto, in quanto esso è essere) *in quanto immutabile si raccoglie e si mantiene presso di sé, formando una dimensione diversa da quella dell'essere in quanto diveniente*, e cioè formando quel regno ospitale ove l'essere resta custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla. O ancora (sempre insistendo in questo sguardo sulla verità dell'essere): questo color verde della pianta che c'è lì fuori è essere, e in quanto essere è immutabile, eterno (non esiste un tempo in cui non era e non sarà); eppure questo 'stesso' color verde è nato appena ora, quando il sole ha incominciato a illuminare la pianta che prima era in ombra; e ora non è già più, dopo che ho spostato il capo e lo vedo in una prospettiva diversa. Questo 'stesso' colore (ma poi tutta la sterminata serie di eventi di cui si fa esperienza) è dunque, in quanto essere, immutabile, ed è manifesto come diveniente. Ciò significa che lo 'stesso' (questo colore) *si differenzia*; e cioè che in quanto immutabile si costituisce *come e in una dimensione diversa* da sé in quanto diveniente.

Questa differenza, che è l'autentica 'differenza ontologica', è richiesta dal fatto (ché appunto di un fatto si tratta) che 'il medesimo' sottostà a due determinazioni opposte (immutabile, diveniente), e quindi non è medesimo, ma diverso (ossia questo colore eterno non è questo colore che nasce e perisce). Agisce cioè, daccapo, la legge dell'opposizione del positivo e del negativo, per la quale il negativo non è soltanto il puro nulla (Parmenide), ma è anche l'altro positivo (Platone). Da un lato (il dimenticato versante della verità dell'essere) questa legge pone l'immutabilità dell'essere; dall'altro lato pone la differenza tra il divenire e l'immutabile. Il tramonto del senso dell'essere non è dato dalla comparsa della consapevolezza che il negativo è an-



che l'altro positivo — ch  anzi questo   l'unico passo innanzi compiuto dopo Parmenide dal pensiero metafisico —, ma dal fatto che questo avanzamento ha portato a dimenticare quel senso (al quale gi  Parmenide si era sollevato) della contrapposizione del positivo e del negativo, per il quale il positivo si rifiuta di non essere, ossia si rifiuta di esser nulla. (Ch  in quell'altro senso, stabilito dal 'parricidio', appartiene certamente alla verit  dell'essere il dire che l'essere non   — ossia non   il suo altro e, quindi, non   nemmeno gli altri esseri —; e anzi l'essere   ci  che   proprio perch , in questo senso, non  ).

Tutto questo che   presente   dunque, in quanto immutabile, diverso da s  in quanto diveniente. 'Diverso da s ': questa espressione sta a indicare che la diversit  non si instaura tra due positivi, ognuno dei quali sia privo di qualcosa che l'altro possiede. Il regno dell'immutabile contiene *tutto* l'essere, appunto perch  ogni essere, in quanto essere,   immutabile. Con ci  non si vuole certamente dire — n  si pu  — che la dimensione del divenire, allora, sia il nulla. Si vuol dire invece che *tutto* l'essere, *tutto* il positivo che attraversa l'insospitale regione del divenire   gi  da sempre tratto in salvo e da sempre e per sempre ospitato e contenuto nel cerchio immutabile dell'essere: *tutto* il positivo, tutto quanto c'  di positivo nel divenire,  ; ossia se ne sta presso di s , nel « paese sincero » che non manca di nulla (*οὐκ ἀτελεύτητον τὸ εἶναι*, Parmenide, fr. 8, v. 32), perch  se di *qualcosa*, ossia di un positivo, mancasse, si dovrebbe dire che questo positivo non  , ossia   negativo. Tutto il positivo che nel divenire sopraggiunge e dilegua   eternamente nel regno immutabile in compagnia della totalit  del positivo.

Ecco perch  si pu  dire che l'immutabile   'diverso da s ' in quanto diveniente e il divenire   'diverso da s ' in quanto immutabile: appunto perch  il divenire non incrementa l'essere, ma lo rispecchia. Platone parlava appunto di *μῦθους* e di *μ θευεις*. Ma la vocazione di Platone alla verit  dell'essere resta in lui tradita dalla distrazione socratica. La dottrina che ad ogni cosa di quaggi  corrisponde un'idea, ha nel suo fondo la stessa verit  dell'essere, per la quale ogni positivo, anche il pi  fuggevole, ha la sua permanente dimora nella casa dell'essere. Ma la distrazione gnoseologico-socratica lo porta a concepire l'idea come l'universale (che   contenuto del concetto), contrapposto all'individuale (contenuto della conoscenza sensibile); si che la casa dell'essere diventa un ricettacolo di sopravvissuti, una dimora di fantasmi. L'essere   immutabile non in quanto universale, ma in quanto essere, e pertanto   immutabile ogni aspetto dell'essere, la pi  irripetibile individualit  non meno dell'universale. Quei concetti platonici di imitazione e partecipazione, come pure la concezione emanazionistica del neoplatonismo e quella crea-

zionistica della patristica e della scolastica — queste formidabili determinazioni della metafisica occidentale — sono quindi il trasalimento di una coscienza che ha dimenticato la verità dell'essere e pure ne ode la voce sommersa. Il trasalimento consiste nel tenersi fermi, o meglio, nel ritornare, dopo il dualismo platonico-aristotelico, al risultato di Parmenide. L'essere di Parmenide (come l'ἄπειρον di Anassimandro e il πῶλεμος di Eraclito) non è privo di nulla: per Parmenide le differenze del molteplice non hanno positività. Ma il mondo delle idee di Platone e l'atto puro di Aristotele (che sono il modo in cui essi pensano l'essere immutabile) sono certamente privi di una dimensione del positivo: la materia, la radice cosmica da cui si generano tutte le cose sensibili, che non è dominata dal divino, ma solo 'persuasa' a trasformarsi da caos in cosmo. È appunto l'esigenza di intendere l'immutabile come la pienezza dell'essere, ciò che spinge lo stoicismo, il neoplatonismo, la patristica e la scolastica a porre la dipendenza e la dipendenza assoluta del mondo da Dio. L'immutabile dà l'essere alla materia e al mondo, perché se li trovasse davanti a sé, indipendenti e come suo limite, esso mancherebbe di qualcosa, sarebbe cioè aperto ad un completamento possibile, non sarebbe l'immutabile. Se per Parmenide l'immutabile non manca di nulla perché il mondo è illusorio, per Agostino e Tommaso l'immutabile non manca di nulla perché contiene tutta la positività del mondo, e la può contenere solo a patto di porsi come il libero creatore del mondo. L'affermazione dell'immutabile e della sua pienezza ontologica sono il richiamo della verità dell'essere, che la metafisica occidentale riesce a sentire tra le nebbie della dimenticanza. *All'interno di questa*, il processo che porta da Platone e Aristotele al neoplatonismo e alla patristica e alla scolastica è indubbiamente la progressiva purificazione del quadro dell'essere da ogni contraddizione: *all'interno di questa* dimenticanza della verità dell'essere è certamente vero che la legge dell'opposizione del positivo e del negativo viene salvaguardata solo se si afferma l'esistenza dell'immutabile, la sua pienezza e quindi la sua creatività. Ma, appunto, si tratta di una verità avvolta dalla dimenticanza della verità, e quindi si tratta piuttosto di una *coerenza*. Alla radice della quale agisce una comprensione essenzialmente inautentica del senso dell'essere. L'opposizione del positivo e del negativo è il principio motore, si dice, della metafisica classica — quel principio cioè che porta appunto alla concezione creazionistica della realtà. Ma, dopo Parmenide, per 'essere' si intende sì il positivo che si oppone al negativo, ma un positivo che, *come tale*, è indifferenza all'essere o al non essere (= all'esistenza o all'inesistenza), un positivo, quindi, inteso come qualcosa che è indifferente al suo con-

trapporsi al negativo — giacché ammettere che l'essere non sia significa ammettere che l'essere sia nulla.

La concezione classica dell'incontraddittorietà dell'essere è dunque contraddittoria. Il che non significa affatto che la metafisica moderna e contemporanea (e in generale la filosofia moderna e contemporanea) si trovino in una condizione migliore: ché, anzi, quel richiamo sommerso della verità dell'essere, che la metafisica classica riesce ancora a sentire, è andato anche più affievolendo — onde si può pensare che sia appunto il suo silenzio, secondo il quale vive il nostro tempo, fattore decisivo del risveglio e del ritorno. Un ritorno, che ha davanti e non dietro a sé la concezione classica dell'essere. Eppure anche questa deve essere lasciata indietro: appunto perché anch'essa tradisce ciò che si propone di salvaguardare: l'opposizione del positivo e del negativo, l'incontraddittorietà dell'essere. I risultati della metafisica classica sono dunque fondati su un principio (il principio di non contraddizione), in cui l'essere è contraddittoriamente concepito, e quindi sono essi stessi autocontraddittori.

#### 4. LA DIMENTICANZA DEL SENSO DELL'ESSERE IN OGNI TENTATIVO DI 'DIMOSTRAZIONE' DELL'ESSERE NECESSARIO

L'aspetto più drammatico di questa situazione è che ormai il pensiero va alla ricerca dell' 'essere necessario', ne tenta una *dimostrazione*. Esiste un essere necessario? ossia un essere di cui non si possa dire che non è? L'intorpidimento del senso dell'essere porta a domandare intorno a ciò che sta alla base di ogni dire e quindi anche di ogni domandare. Se ci si proponesse di andare alla ricerca di un essere incontraddittorio e di realizzare una dimostrazione della sua esistenza, se ci si domandasse: « Esiste un essere incontraddittorio? », il metafisico saprebbe scandalizzarsi — e giustamente! — di questo proposito e di questa domanda. Domandare se esista l'incontraddittorio significa infatti ammettere la possibilità che non esista, la possibilità che l'essere sia contraddittorio. Ma l'incontraddittorietà dell'essere è il sapere originario, immediato, che, come tale, non tollera nemmeno la possibilità, la supposizione della propria negazione, tale possibilità essendo già essa negazione di quella immediatezza e originarietà. Ma che accade quando si va alla *ricerca* dell'essere necessario, ci si domanda se esista, se ne tenta la dimostrazione? Qui la metafisica (in tutto il suo corso storico) non ha saputo scandalizzarsi. E ne avrebbe avuto ben donde! Ha incominciato invece a cercare quanto le stava dinanzi agli occhi. Cercava e cerca l'essere necessario. E non lo poteva e non lo può trovare

perché guardava e guarda lontano invece di guardare vicino. Cercare l'essere necessario significa cercare l'essere di cui non si possa dire — in alcuna circostanza, in alcun momento —: « non è » (« se ne è andato via dall'esistenza », « potrebbe uscirne », « non vi è ancora entrato »). Ed eccola qui la gran barbarie del pensiero: nel domandarsi appunto: « Esiste un essere di cui non si possa dire che non è? », « Esiste un essere-che-è? ». Poiché ciò significa: « Esiste un positivo che non sia il negativo? ». Ci si domanda dunque se il positivo sia negativo, e, proprio perché si domanda, si ammette la possibilità che lo sia. Domandarsi se esista l'essere necessario significa affermare la contraddittorietà dell'essere, la sua identità col nulla.

E la *dimostrazione* di un essere necessario va alla ricerca e presume di trovare un medio che connetta al positivo la negazione del negativo. « L'essere non è non-essere » (e, appunto, non è nemmeno un non esistere): il predicato, qui, è la negazione del negativo (« non-non essere »), e come tale conviene per sé, immediatamente, al soggetto (l'essere). Affermare un medio tra il soggetto e il predicato, significa non vedere l'originarietà di questa predicazione, significa problematizzare la stessa immediatezza della verità e quindi negarla. La dimostrazione dell'immediato non è solo una petizione di principio, ma è negazione dell'immediato, giacché, se si sente il bisogno di un medio, vuol dire che il predicato è visto come qualcosa che, *come tale*, può convenire come può non convenire al soggetto; e, in questo caso, vuol dire che il negativo è visto come qualcosa che, in quanto tale, può identificarsi al positivo — (come, certamente, può non identificarsi: ma qui interessa rilevare la circostanza in cui è lasciata sussistere l'identità dell'essere e del nulla). Dimostrare che il positivo non sia negativo significa incominciare con l'identificazione del positivo e del negativo. Ma nella proposizione: « L'essere non è non-essere » si nega non che solo in certi casi il positivo sia negativo: la negazione è trascendentale, riguarda cioè il positivo in quanto tale. In questa proposizione si esclude quindi, *insieme*, che l'essere non sia, che vi sia una situazione in relazione alla quale si possa dire che l'essere non è (e tale situazione è appunto il tempo, in relazione a cui ci si illude di poter dire: « Quando l'essere non è »). In questa proposizione — che esprime la verità originaria dell'essere — si esclude quindi che esista un essere non necessario. Dimostrare che esiste un essere necessario vuol dire dimostrare che l'essere non è non-essere, e quindi vuol dire incominciare con l'identificazione dell'essere e del non-essere.

Nella terza via tomistica si dimostra l'esistenza del necessario, ponendo che « si omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia

quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum » (*Summa theologica*, I, q. 2, a. 3). Se tutto fosse contingente, ci sarebbe un tempo (aliquando) in cui non esisterebbe nulla. Non intendiamo qui discutere sulla correttezza di questo passaggio, ma sulla circostanza (comune a tutta la metafisica dopo Parmenide) che l'assurdo (cioè l'identificazione del positivo e del negativo) sta davanti agli occhi e pure non è avvertito come tale. Come assurda non è vista l'affermazione stessa che « aliquando nihil fuit in rebus », che « nihil fuit ens » (l'affermazione cioè che l'essere non è), bensì la conseguenza che da tale affermazione scaturisce, ossia il fatto che anche attualmente non esisterebbe nulla, il che è falso (ed è certamente falso) perché l'essere è presente nell'esperienza. Da quella affermazione discende questa conseguenza in forza del principio che « quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est ». La neoscolastica contemporanea vede in questo principio il fondamento della metafisica classica: *ex nihilo nihil*. Questo è giusto se per 'metafisica classica' si intende quella prima fase del tramonto del senso dell'essere, che incomincia dopo Parmenide e giunge alla metafisica medioevale. Un tramonto che incomincia già nella stessa scuola eleatica, con Melisso. Questi, non Parmenide, è il padre della metafisica occidentale; con lui incomincia quel tradimento dell'essere, che porta la metafisica alla guida della coscienza comune, per la quale è del tutto naturale che le cose non siano (cioè sopraggiungano, dileguino). È vero che, soprattutto oggi, si sottolinea l'abissale diversità tra l'atteggiamento metafisico-teologico, specie quello classico, per il quale niente, propriamente, incomincia o finisce per davvero, ma tutto è da sempre nella sostanza divina, e l'atteggiamento dell'uomo moderno, che non contempla o ripete l'essere, ma lo produce e lo incrementa: da un lato la contemplazione di Dio, dall'altro la costruzione pratica di Dio. Questa contrapposizione è però condotta dal punto di vista di chi ormai si è lasciato alle spalle la verità dell'essere: in effetti, il prassismo contemporaneo ha le sue radici nell'ontologia post-parmenidea, per la quale l'essere, in quanto essere, è indifferente ad esistere o a non esistere, e per la quale dunque si deve andare alla ricerca della dimostrazione dell'esistenza dell'essere necessario. Nella misura in cui non ci si convince del valore della dimostrazione, resta allora in mano quell'ontologia, ossia quel concetto dell'essere (comune a Melisso, ad Aristotele, a Hegel, a Marx, a Heidegger), che consente anche di affermare che l'essere non è oggetto di contemplazione, ma di una prassi infinita. Indubbiamente, anche per la metafisica classica l'affermazione che l'intero si incrementa è un assurdo, ma il rilevamento di questo assurdo

è operato qui all'interno di un'ontologia, di una comprensione dell'essere, che si pone essa per prima come la più grave violazione dell'incontraddittorietà dell'essere. Nella metafisica classica affiora soltanto l'eco della verità dell'essere: restano i *risultati*, la facciata esterna di un'abitazione che non solo non ha più fondamenta, ma in cui si è lavorato per distruggerle. La soddisfazione per l'accordo sui 'risultati' è il peggior servizio che si possa fare alla filosofia, dove i risultati non solo contano solo per il modo in cui li si è guadagnati, ma sono essi stessi diversamente significanti a seconda del diverso accesso. L'accordo sui risultati è in effetti accordo su cose diverse, e quindi è disaccordo. La maliziosa sufficienza di chi dicesse che, dopo tutto, tanto per Parmenide come per la metafisica scolastica esiste l'essere immutabile e l'immutabile non è privo di alcuna positività, non sarebbe altro allora che la riprova della decadenza della filosofia nel nostro tempo.

A partire da Melisso, nella metafisica classica l'immutabilità dell'essere (e quindi, daccapo, l'essere necessario) è fondata sul principio dell'*ex nihilo nihil*. Che *non è*, come invece vorrebbe Bontadini, il principio di Parmenide, ma è il principio, appunto, di quella 'metafisica classica', che è la prima responsabile della dimenticanza della verità dell'essere. Nel frammento 1 di Melisso si dice: *ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μὴδὲν· εἰ τοίνυν μὴδὲν ἦν, οὐδαμῶς ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός*: «Sempre era ciò che era e sempre sarà. Se infatti fosse nato, è necessario che prima di nascere non fosse nulla; ora, se non era nulla, dal nulla non sarebbe potuto nascere nulla, in nessun modo». La metafisica occidentale trova in queste parole il modello dal quale non saprà più distaccarsi. Parole, nelle quali il senso dell'essere si è già intorpidito: un torpore diverso da quello che Aristotele rimprovera a Melisso, perché è quello stesso che avvolge la metafisica aristotelica. Per questo senso intorpidito, l'assurdo è che — qualora l'essere non sia (e, se si genera, prima di generarsi deve certamente non essere) — dal nulla si generi qualcosa. Questo senso intorpidito non prova alcun trasalimento a prospettare la situazione, in cui l'essere non è: *τὸ ὄν εἶναι μὴδὲν*. L'oscurità è già divenuta così fitta, che non si prova nemmeno più alcun senso di disagio a usare quelle stesse parole con le quali si indica l'essenza stessa dell'assurdo: l'essere è nulla. Se domando al metafisico se l'essere sia nulla, mi risponde che no, per Diana! Ma subito dopo non trova alcuna difficoltà ad ammettere che l'essere sia nulla (*τὸ ὄν εἶναι μὴδὲν*), quando, appunto, si prospetta la situazione in cui l'essere (supposto che sia generato) non è (prima di essere generato).

Per Melisso e la sterminata coorte dei suoi seguaci, l'affermazione che l'essere non sia, e cioè l'affermazione che l'essere sia

nulla, *come tale* non contiene ancora gli elementi per essere rifiutata: ci vuole dell'altro. Invece il discorso di Parmenide finisce qui: non ha bisogno d'altro: l'essere non nasce e non muore, perché altrimenti non è (prima della nascita e dopo la morte). Melisso non sente più l'impossibilità che l'essere non sia (cioè non si avvede più dell'identità tra il dire che l'essere non è e il dire che l'essere è nulla), e quindi giunge a escludere che l'essere si generi, non in base al solo principio che, se si generasse, prima di generarsi sarebbe nulla, ma *aggiungendo* che, se fosse nulla, dal nulla non potrebbe generarsi nulla: οὐδὲν ἐκ μηδενός. In genere, i testi classici trattano questa proposizione come un'evidenza immediata. Quando ci si rende conto che anch'essa dev'essere ulteriormente radicalizzata (dallo stesso punto di vista in cui si colloca la prospettiva melissiana), è pur sempre all'opposizione tra l'essere e il nulla che si perviene: affermare che il nulla generi l'essere significa attribuire positività al nulla, significa cioè identificarlo all'essere.

##### 5. ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA DIMENTICANZA DEL SENSO DELL'ESSERE NELLA NEOSCOLASTICA

Anche la neoscolastica contemporanea si trova immersa per intero nel processo della dimenticanza del senso dell'essere. Di cui, in certo modo, era stato più memore lo Hegel, quando aveva rilevato che il principio di non contraddizione nega, in quanto tale, il divenire dell'essere. A cominciare dal Trendelenburg, i neoaristotelici si sono dati un gran da fare per mostrare che il principio di non contraddizione in senso aristotelico è cosa ben diversa dal principio di non contraddizione in senso parmenideo. Ed è certamente vero: ma questa verità dice appunto che l'aristotelico principio di non contraddizione è autocontraddittorio. Il Trendelenburg parlava del 'limite' del principio di non contraddizione: « A non è non-A. [...] I limiti della sua applicazione nella conoscenza oggettiva derivano dall'essenza stessa della negazione. Poiché la negazione non è mai il primo, ma sorge come un secondo dalla determinazione individuale, il principio non esprime altro che il diritto della determinazione, che afferma se stessa. Perciò deve precedere una nozione di A, che il più delle volte consiste in una somma di note. *Il principio può soltanto difendere questa determinazione già posta; non prescrive niente sul divenire o sulla nascita [...]. Se se ne fa un principio metafisico, [...] manca di fondamento e conduce a contraddizioni. Esso è un principio dell'intelletto che fissa le no-*

zioni [...]. *Erra chi, come gli Eleati, si sforza di negare il movimento, affermando che contraddice a questo principio [...]. Il movimento è movimento, e non quiete, dice il principio; ma non dice di più. Se il movimento ci possa essere o no, esso non può dirlo* » (*Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1870,<sup>3</sup> pp. 174-175, corsivo nostro).

Lasciamo qui da parte quanto si dovrebbe osservare a proposito di questo modo — radicalmente scorretto — di presupporre la determinazione al suo rapporto negativo con la propria negazione. Diciamo invece che l'autentico principio di non contraddizione esclude certamente che il movimento sia quiete; ma non si limita a far questo: fa anche quel 'di più' che il Trendelenburg e i neoscolastici non vogliono accettare. Certo che, per vedere questo di più, occorre un disincantamento, occorre cioè che la comprensione autentica dell'essere abbia a riemergere; altrimenti il di più è visto come qualcosa che « manca di fondamento e conduce a contraddizioni »!

Alla verità dell'essere appartiene l'opposizione dell'essere e del nulla. Non nel senso che l'essere abbia a premere su qualcosa che gli faccia resistenza, ma nel senso che, quando si dice appunto che nulla resiste all'essere, l'essere lo si pensa nella sua relazione al nulla, e in questa relazione prende significato. La verità originaria dell'essere è lo stesso senso originario dell'essere. Ma la verità originaria dell'essere non è la semplice opposizione dell'essere e del nulla, ma è l'opposizione dell'essere e del non-essere, come unificazione di quella pluralità incontrollata di formulazioni del 'principio di non contraddizione', che è già rigogliosa nei testi aristotelici. Unifica anche la formulazione 'logica' e quella 'ontologica' del principio. « L'essere non è non-essere » (« Il positivo non è il negativo ») è infatti l'*universale*, di cui le varie formulazioni del principio di non contraddizione sono altrettante *individuazioni*. Quando, allora, si pone che A non è non-A, si esclude che quel positivo, quell'essere, che è A, sia una qualsiasi delle determinazioni che sono altro da A, e che sono appunto, rispetto ad A, il negativo. Dicendo che il movimento non è non-movimento (o non è quiete), si dice dunque, *in un certo modo* (in questa modalità consiste l'individuazione dell'universalità dell'opposizione del positivo e del negativo), che l'essere non è non-essere. Dicendo che il movimento (o una qualsiasi altra determinazione del positivo) non è nulla, si dice, sia pure in modo diverso, che il movimento non è non-movimento (giacché il nulla è, in senso tipico, una determinazione appartenente all'orizzonte di ciò che non significa 'movimento'); e quindi, daccapo, si dice *in un cert'altro modo* che l'essere non è non-essere. Quando si nega — ecco il 'di più' che il Trendelen-



burg rifiuta, senza peraltro avvedersi della forza di ciò che rifiuta —, quando si nega che l'essere non sia, si dice ancora una volta, *in un cert'altro modo ancora*, che l'essere non è non-essere. La verità dell'essere non si esaurisce né in questa né in quella modalità di espressione: appunto perché è l'universale di questa pluralità espressiva. Ma, appunto perché è l'universale, non può rinunciare ad alcuna delle sue individuazioni, né a quelle riconosciute dal Trendelenburg, né a quella che lui (con tutti gli altri) non sa vedere. E la negazione che l'essere non sia è già essa la prescrizione che l'essere non nasca e non perisca, è già essa la negazione che l'essere divenga.

Se non si tien fermo questo rapporto tra l'universale e l'individuazione dell'opposizione, le stesse formulazioni tradizionali del 'principio di non contraddizione' sono autocontraddittorie. Dire, ad esempio, che è impossibile *idem simul esse et non esse* (ταὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι), significa accettare che il *non esse* sia predicato di un positivo: si esclude la predicazione *simul* dell'*esse* e del *non esse*, ma non si ha nulla da eccepire se, eliminata la predicazione dell'*esse*, resti il *non esse* come solo predicato del positivo. Così come dire che *non est simul affirmare et negare*, significa — qualora l'oggetto dell'affermare e del negare sia l'essere, l'esistenza di un positivo — significa accettare la negazione dell'esistenza del positivo: si esclude che questa esistenza sia *simul* affermata e negata, ma non si ha nulla da eccepire se viene soltanto negata. E il principio del terzo escluso diventa l'esplicita dichiarazione della possibilità che l'essere non sia, limitandosi tale principio ad esigere che di ogni cosa si affermi o che è, o che non è. Queste formulazioni sono autocontraddittorie, se non sono tenute in relazione all'opposizione universale, e, quindi, alla negazione che l'essere non sia. Mantenuta invece in questa relazione, l'impossibilità che lo stesso sia e non sia, se viene riferita alla totalità dell'essere in quanto immutabile, indica una *duplice* contraddizione: che il positivo sia e non sia, e che il positivo non sia — dove la seconda è parte della prima contraddizione. In altri termini: se nell'esclusione che lo stesso sia e non sia, non si pensa insieme la contraddittorietà di fondo (il positivo non è), che è inclusa nella contraddittorietà esplicitamente negata (lo stesso è e non è), allora *l'impossibile est idem simul esse et non esse* non solo non è un principio trascendentale (non è cioè legge di ogni determinazione), ma è un falso principio del finito, indica cioè il modo, secondo cui il finito è incontraddittorio dal punto di vista del pensiero metafisico: diventa principio trascendentale e si libera dalla dominazione della metafisica quando, riferendosi all'essere in quanto immuta-

bile, è consapevole della contraddittorietà di fondo, che è inclusa nell'affermazione che l'essere è e non è.<sup>3</sup>

Nella neoscolastica, e non solo italiana, la posizione di gran lunga più rigorosa di ogni altra è quella di Bontadini. Ma anche Bontadini si muove all'interno della prospettiva melissiana, e anzi la formula con la maggiore radicalità consentita: il principio della metafisica è dato dall'affermazione che « l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere »; poiché il divenire è appunto l'essere limitato dal non essere, la totalità del reale non si esaurisce nella realtà diveniente. Anche qui, il divenire dell'essere è visto come qualcosa che, *come tale*, non si presenta come contraddittorio: si presenta come contraddittorio *solo se è riportato ad altro*, e cioè solo se dapprima lo si vede come negazione (qualora sia assunto come la totalità del reale) del principio che l'essere non può essere originariamente limitato dal non-essere, e poi si vede che la negazione di questo principio implica l'identificazione del positivo e del negativo: se il non-essere limitasse originariamente l'essere, sarebbe una positività (per lo meno nella misura in cui fosse in grado di arginare l'essere). Ma il positivo non è il negativo. Dunque il non-essere non limita originariamente l'essere. Dunque il divenire (in cui l'essere è limitato dal non-essere) non è l'originario, ossia è trasceso dall'essere illimitato (immutabile) e limitante. Anche in questo discorso, dunque, l'affermazione che l'essere non è non provoca alcuna meraviglia; e in tale affermazione pur ci si imbatte, se si pensa il divenire, giacché il divenire dell'essere (di un qualsiasi essere) significa che prima l'essere non è e poi è, o che prima è e poi non è. Anche nel discorso di Bontadini, che l'essere non sia (che il positivo sia il negativo) è cosa del tutto naturale per il pensiero: l'essere diviene — il che significa: 'l'essere è e (poi) non è' —: fin qui, si crede, tutto è a posto, la contraddizione non c'è ancora; bisogna fare degli altri passi per trovarla. Bisogna introdurre il principio che l'essere non è originariamente limitato dal non-essere, bisogna ricondurre questo principio all'opposizione del positivo e del negativo. E cioè bisogna ricondurlo proprio a quell'opposizione, che all'inizio è stata negata proprio in quanto si è lasciato passare come contraddittorio in quanto tale quel concetto del divenire dell'essere, in cui il positivo è identificato al negativo. Pensando come

3. A proposito del concetto di 'individuazione', si osservi che l'individuazione (ossia la specificità, la modalità particolare dell'opposizione) si istituisce in direzioni diverse: sono individuazioni le formulazioni surriferite del principio di non contraddizione, come sono individuazioni le opposizioni, in cui l'opposto al negativo non è il positivo come trascendentale o come totalità concreta del positivo, ma è un campo particolare del positivo.

incontraddittorio il divenire dell'essere, in quanto tale, si lascia passare impunemente quella stessa contraddizione, che invece si vuol togliere in sede di fondazione ultima dell'esclusione che il non essere limiti originariamente l'essere. Anche il discorso di Bontadini è dunque contraddittorio, perché si fonda su un concetto tale dell'opposizione del positivo e del negativo, che in esso il positivo resta identificato al negativo (appunto perché, anche qui, non ci si avvede che l'affermazione che l'essere non sia è la stessa affermazione che l'essere sia il nulla).<sup>4</sup>

#### 6. IL 'VALORE' DELL'OPPOSIZIONE DEL POSITIVO E DEL NEGATIVO

Ma perché questa identità dell'essere e del non-essere non può essere affermata? Ci soffermeremo su questa domanda, anche perché è raro che, in proposito, ci si sollevi al di sopra delle trivialità, sia da parte degli avversari, sia da parte dei difensori dell'incontraddittorietà dell'essere.

Rispondere a questa domanda vuol dire operare il disvelamento autentico della verità dell'essere, che non è un semplice dire, ma è un dire che ha *valore*, ossia è capace di togliere la propria negazione (e quindi ogni forma particolare, secondo cui la negazione abbia a presentarsi). L'affermazione che l'essere non è non-essere deve venire certamente negata sin tanto che non se ne veda il valore. Nel frattempo, tale affermazione è come una

4. Bontadini non ha sottoposto ad analisi il concetto di 'limitazione'. Ma è chiaro che, definendo il divenire come essere limitato dal non-essere, non si può intendere altro che questo: che, nel divenire, una certa dimensione dell'essere non è. Prima questo rumore non c'era, ora c'è. Perché il passaggio dal silenzio al rumore è una limitazione dell'essere? Perché, accertata l'esistenza del rumore, è con ciò accertato che l'esperienza (la totalità dell'essere immediatamente presente), prima che il rumore comparisse, non conteneva la positività costituita appunto dal rumore, e quindi era, rispetto a questa positività, qualcosa di limitato: limitato appunto perché non conteneva quel positivo di cui ora conosciamo l'esistenza. Dire dunque che l'esperienza è così limitata significa che un certo positivo (il rumore) prima non è e poi è. E la totalità del divenire presente è una siffatta limitazione dell'essere, appunto perché le sterminate masse di positività che prima non erano, ora sono (oppure prima erano ed ora non sono: nel qual caso il divenire come limitazione significa che l'esperienza risulta ora priva di quella positività che prima le conveniva, e quindi, daccapo, risulta limitata rispetto a questa dimensione del positivo). Pensando il divenire come limitazione dell'essere da parte del non-essere, lo si pensa dunque come vicenda in cui l'essere non è; sì che se lo si lascia impunemente passare come concetto incontraddittorio, ci si trova ad affermare — come si diceva — l'identità del positivo e del negativo.

spada invincibile in mano a uno che non sappia di avere in mano una spada invincibile: costui si lascia sopprimere dal primo venuto. E, qui, è giusto che il primo venuto lo sopprima: una 'verità' che non sappia tenersi ferma non è una verità.

La filosofia è il luogo, la custode della verità. Il disvelamento originario e assoluto dell'essere — la verità dell'essere, appunto — accade non altrove che nel filosofare. E nel filosofare autentico. Altrove — in ogni attività o dimensione che non sia la stessa apertura originaria della verità dell'essere — esiste la non-verità (che è pur sempre la non-verità dell'essere, il suo aprirsi non veritativo). Alla filosofia, intesa come il solo pensiero dell'essere ('pensiero' in senso forte, cioè come sapere assoluto e incontrovertibile), spetta inoltre di stabilire in che rapporto stiano con l'essere tutte le altre attività dell'uomo, e le trova tutte eccentriche rispetto alla verità dell'essere, le trova tutte decadute rispetto a sé: l'uomo che le vive non vive nella verità, vive nella *δόξα* (nella non-verità). Viverle significa infatti mantenersi chiusi al fondamento, mantenersi nell'infondatezza: appunto perché non si dispone di un sapere assoluto e incontrovertibile; onde ciò che si asserisce non è in grado di *imporsi* (non è *ἐπιστέλλειν*). Per accertare che in queste attività eccentriche si scopre effettivamente qualcosa del volto dell'essere (e che dunque, in questo senso, sono 'vere') è necessario che il volto dell'essere emerga incontrovertibilmente nel filosofare: solo allora si potrà dire che in questa o quella convinzione 'comune' o 'naturale', in questa o quella forma di coscienza resta affermato qualcosa che appartiene all'essere. Che ci sia *adaequatio* tra l'affermare e l'essere è solo un presupposto o una fede sin tanto che non esiste un pensiero incontrovertibile dell'essere. La verità come semplice *adaequatio intellectus et rei* rinvia alla verità come manifestazione incontrovertibile della *res*. Che non è semplice manifestazione fenomenologica (come vorrebbe lo Heidegger), ma è quell'apparire, in cui l'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere. La 'verità' della non-verità (l'adequazione, delle attività eccentriche, all'essere) è dunque possibile solo se la verità autentica, il filosofare autentico, si tiene dinanzi la non-verità e la mantiene nel suo sguardo.

In altri termini, le convinzioni e forme di coscienza diverse da quella convinzione e coscienza assoluta, in cui consiste l'atto del filosofare autentico, possono trovare il loro fondamento (nel filosofare) solo in quanto siano sussunte nel filosofare e non in quanto siano vissute come tali. Vissute come tali, si mantengono, come dicevamo, chiuse al fondamento, si mantengono nell'infondatezza, come semplici opinioni che possono essere legittimamente negate: la loro verità vive in esse come qualcosa di semplicemente presupposto, come verità imbelles che si lascia togliere.

re dalla propria negazione. Giacché un dire non può essere negato solo se se ne veda il fondamento; ma in quanto il dire è iscritto nella coscienza non filosofica, questa non lo vede — per definizione — nel suo fondamento (ossia per coscienza non filosofica — il non veritativo — si intende la coscienza che non vede il fondamento, il valore, la verità di ciò che dice), sì che in essa il dire esiste come infondato — e come tale non può essere nemmeno fondato: non si fonda l'infondato, ma ciò che nella fondazione è divenuto altro. La 'verità' non filosofica è dunque verità inautentica, non brilla di luce propria: fenomeno derivato della verità, verità decaduta. E la filosofia non consacra, non sancisce — quando riconosce la 'verità' della coscienza non filosofica — questa separazione, questo distacco dalla verità autentica; la filosofia non riconosce il mondo, bensì ne esige la trasformazione.

Come si deve pensare dunque l'opposizione dell'essere e del non-essere, affinché essa sia vista nella sua verità? Pensandone il *valore*; e cioè, da un lato, che l'opposizione è per sé nota, ossia il predicato (la negazione del non-essere) conviene per sé o immediatamente al soggetto (l'essere) (onde la negazione dell'opposizione resta tolta, perché nega ciò che è per sé noto, ossia ciò che è il fondamento del suo essere affermato), e, dall'altro lato, che l'opposizione non può essere negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione. È, questo, il formidabile contributo dell'ἐλεγχος aristotelico. Se l'opposizione viene, in qualsiasi modo, negata<sup>5</sup> e la negazione vuol essere negazione — vuol tenersi ferma come negazione (ossia come quella certa negazione che è), intende negare per davvero e non essere indifferente al suo valere come negazione piuttosto che come non-negazione —, allora la negazione si oppone al proprio negativo, cioè si tien ferma in quel significare per cui essa è negazione, e differenzia questo significare da ogni altro significare, ossia differenzia ed oppone questa positività, in cui consiste il suo esser significante come negazione e come quella certa negazione che è, al proprio negativo (in cui consiste ogni altro significare). Negando che l'essere non sia non-essere, si deve dunque pensare che l'essere, in cui consiste questa negazione, non è non-essere (ossia non è tutto ciò che è altro da

5. L'opposizione può essere negata sia dicendo che il positivo è negativo, sia dicendo che il positivo è e non è il negativo, sia in qualsiasi altro modo in cui l'affermazione può entrare in sintesi con la negazione. Quando si afferma che il positivo è e non è il negativo, è sì vero che l'opposizione è insieme affermata e negata, ma, proprio per questo, l'opposizione è negata nel suo porsi come ciò che rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la propria negazione. Assumere l'opposizione come momento di una tale sintesi è negare l'opposizione in quanto rifiuta di porsi come siffatto momento.

questa negazione). Quella negazione è esplicita, *in actu signato*, questo pensiero è implicito, *in actu exercito*: ma è un pensiero realmente pensato, un pensiero che si deve realizzare, se si vuole conferire alla negazione quel significato determinato di negazione che le compete e non si vuol essere indifferenti a che essa abbia un qualsiasi altro significato.

Ma l'ἔλεγχος aristotelico deve essere scrutato più da vicino. Osservando innanzitutto che esso non consiste semplicemente nel rilevare che la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'opposizione, bensì consiste nel rilevamento che l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il *fondamento* di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione. In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo. Se questa opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione. Nel suo manifestarsi, cioè, l'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere; in *ogni* suo manifestarsi: sia nella verità, sia nella non-verità — e quindi anche in quella forma emergente di non-verità, che è la negazione esplicita della verità. L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non si costituirebbe*, o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso. Fonda anche la propria negazione: ma, appunto, non nel senso che la faccia essere valida, che ne fondi il valore, bensì nel senso che se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significante a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Esiste, solo se afferma ciò che nega. Negando, quindi, nega il proprio fondamento, nega ciò senza di cui non sarebbe (o, che è il medesimo, non sarebbe significante): nega se medesima. In effetti, la negazione dell'opposizione include la dichiarazione della propria inesistenza, è un togliersi da sola; dice: « Io non ci sono », « Io sono senza significato »; e se questo dire ha significato, è solo perché, nonostante la negazione esplicita dell'opposizione (che equivale all'autotoglimento della negazione), l'opposizione vien tenuta ferma. L'ἔλεγχος è appunto l'accertamento di questo autotoglimento della negazione, ossia è l'accertamento che la negazione non esiste come negazione *pura*, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costituirsi, di affermare ciò che nega. Dire che l'opposizione 'non può' essere negata, significa dunque rilevare che, proprio perché il fondamento della negazione è ciò che essa nega, essa consiste nella negazione di se medesima, nel suo togliersi come discorso.

Ma l'approfondimento del senso dell'ἔλεγχος porta a questa serie ulteriore di considerazioni.

L'asserto: « L'essere non è non-essere » è l'opposizione come *universale* — secondo il significato conferito sopra a questo termine (e cioè è l'opposizione tra l'essere come trascendentale e il non-essere come trascendentale: 'essere' significa qui ogni positivo, la totalità del positivo come un momento qualsiasi di essa). L'asserto: « Questo essere non è il suo non essere » è una *individuazione* di quella universalità. L'ἔλεγχος mostra che la negazione dell'opposizione universale è (*in actu exercito*) affermazione di un'individuazione dell'opposizione universale. Tale individuazione consiste nell'affermare che questo essere (questa positività significante), in cui consiste la negazione dell'opposizione universale, non è il suo non-essere. La negazione dell'opposizione universale può realizzarsi solo implicando, ossia solo ponendo alla propria base l'affermazione di un'opposizione individuata tra l'essere e il non-essere (cioè solo implicando l'affermazione che un certo positivo si contrappone a tutto il suo negativo). L'ἔλεγχος, così inteso, non mostra che la negazione dell'opposizione universale implichi e si fondi sull'affermazione dell'opposizione universale.

Sembra dunque sì in grado di mostrare che la negazione dell'opposizione non riesce ad essere universale, proprio perché c'è una zona in cui la negazione afferma l'opposizione (e questa zona è appunto quella in cui la negazione si tien ferma come negazione); ma non sembra riesca ad impedire che la negazione, rinunciando ad essere universale, si riproponga come negazione dell'opposizione, relativamente a tutto ciò che sta al di là di quella zona. Non riesce cioè a impedire, sembra, che la negazione dell'opposizione si ripresenti in questo modo: « Al di là della zona costituita dalla negazione e dalle sue implicanze semantiche, il positivo non si oppone al negativo », o anche: « Solo in una zona limitata il positivo si oppone al negativo; al di là di questa zona, invece, non vi si oppone. Tale zona è costituita appunto da questo discorso che nega l'opposizione del positivo e del negativo nella zona residua ». In questo modo, la negazione non si fonderebbe più su ciò che essa nega, perché ciò su cui la negazione si fonda, ciò senza di cui non si costituirebbe, è l'opposizione individuata, che ora non è più negata dalla negazione — la quale si limita a negare l'opposizione relativamente all'area non occupata dal fondamento della negazione.

Eppure questa conclusione deriva da un equivoco. Infatti, in questo modo, non si tiene presente che quando la negazione dell'opposizione, cioè l'affermazione della contraddittorietà dell'essere, rinuncia ad essere universale, rinuncia proprio perché non intende togliere se medesima, ma intende porsi per davvero, e

quindi come in contraddittoria, confinando la contraddittorietà al di fuori di sé. Ci si trova qui, dunque, di fronte a qualcosa di radicalmente diverso dalla negazione universale dell'opposizione di essere e non-essere (o negazione dell'opposizione universale). L'ἔλεγχος aristotelico mostra effettivamente che tale negazione universale non riesce a costituirsi: proprio perché si costituisce solo se è affermazione dell'opposizione (sia pure dell'opposizione tra un positivo particolare e il suo negativo); e quindi nega il proprio fondamento e se medesima. L'ἔλεγχος non dice, si badi, che la negazione della contraddittorietà non è ammissibile perché è contraddittoria (giacché, così, si presupporrebbe ciò di cui si deve mostrare il valore: l'incontraddittorietà, appunto), ma dice che tale negazione non riesce a vivere come negazione, perché nell'atto in cui si costituisce come negazione essa è insieme anche affermazione — e quindi, certamente, è contraddittoria: ma, appunto, non è tolta in quanto la si rilevi formalmente come contraddittoria, ma in quanto si rileva che non riesce a porsi come negazione, se non fondandosi su ciò che essa nega, e dunque solo negando se medesima: non riesce a liberarsi da ciò che nega, ma se ne fa essa stessa portatrice; non riesce a strapparsi di dosso ciò che nega, a tenerlo davanti e a investirlo con la propria condanna, ma ciò che crede di aver dinanzi come condannato, le sta alle spalle e dirige, insieme ad ogni pensiero, anche il pensiero che scaglia la condanna. La legge dell'essere è il destino\* del pensiero, che pertanto è sempre testimonianza di questa legge, ossia l'afferma sempre, anche quando la ignora o la nega. Il togliimento della negazione non è dunque determinato dall'accertamento della contraddittorietà di questa (ché la negazione intende precisamente porsi come affermazione della contraddittorietà), ma dal rilevamento che la

6. Non è forse presente, in questa parola che deriva dal latino *destinare*, quel tema *stan* (στάνω, στῆμι), che forma il significato della parola ἐπιστήμη (tanto che, per i latini, *destinare* significa anche — e forse soprattutto — la fermezza del convincimento)?

[1981] A proposito del modo in cui, in questo libro, compare la parola ἐπιστήμη, si avverta che, nei primi saggi, essa nomina, al di là del significato storico che le è proprio, lo « stare » del destino della verità. Ma a partire da « La terra e l'essenza dell'uomo » (cfr. p. 195), e anche in tutti gli scritti successivi a *Essenza del nichilismo*, ἐπιστήμη viene lasciata al suo senso greco più autentico e indica la volontà di tenere aperto lo spazio immutabile al quale deve sotto-stare tutto ciò che, nel divenire, esce dal niente e vi ritorna. Indica cioè il modo iniziale con cui il nichilismo, nella storia dell'Occidente, si allontana dal destino della verità.

Un rilievo analogo va fatto per la parola « Dio », che in questa opera è il nome della totalità immutabile degli enti, mentre negli scritti successivi si presenta col significato storico che autenticamente gli compete — quello cioè di essere una delle figure dominanti della preistoria e della storia del nichilismo.



negazione non riesce a vivere come negazione pura (cioè come negazione che non si fondi su ciò che essa nega): la negazione è tolta rilevando che essa è autotoglimento.

Orbene, quando la negazione, riconoscendo di non poter vivere come negazione pura, rinuncia a porsi come negazione universale e si ripresenta come negazione limitata (ossia come affermazione che tutto, fuorché il positivo consistente nell'affermazione che qualche positivo non si oppone al proprio negativo, è non opposto al proprio negativo) dell'incontraddittorietà, anch'essa diventa allora un discorso che, non volendo negare ciò su cui si fonda, vuol essere incontraddittorio, l'incontraddittorietà essendo appunto la determinatezza del discorso. Non si tratta più, allora, a questo punto, di mostrare il valore dell'incontraddittorietà (ossia dell'opposizione del positivo e del negativo), ma di vedere se questo modo di intendere l'incontraddittorietà sia effettivamente incontraddittorio; se cioè questo nuovo tipo di negazione riesca effettivamente a tener ferma la propria determinatezza, che peraltro si propone di tener ferma. Non ci si trova più di fronte ad un avversario del principio di non contraddizione, ma ad uno che lo afferma in un certo modo, ossia come avente una portata limitata. Per eliminare questa affermazione limitata basta dunque far vedere che è contraddittoria, ossia non riesce ad essere ciò che vuol essere. E lo è per più aspetti. A parte l'arbitrarietà dell'attribuzione dell'incontraddittorietà a quella zona particolare dell'intero, che è la stessa affermazione parziale dell'incontraddittorietà, basta osservare che questa affermazione divide l'intero in due campi, in uno dei quali (sia C1) il positivo si oppone al suo negativo, mentre nell'altro (sia C2) il positivo non si oppone al suo negativo. Pertanto, poiché C2 è il negativo di C1 e viceversa, si viene a dire (quando si vuol salvare l'incontraddittorietà di C1) che C1 si oppone a C2, e (quando si vuol porre la contraddittorietà di C2) che C1 non si oppone a C2. L'affermazione limitata dell'incontraddittorietà è autocontraddittoria.

C'è però, da parte di questa affermazione limitata, la possibilità di limitarsi ulteriormente, in modo da evitare di essere autocontraddittoria nel modo qui sopra indicato. Se  $x$ ,  $y$ ,  $z$  è il contenuto di C2, è sì necessario, per mantenere la determinatezza di C1, che anche C2 sia determinato — ossia si opponga a C1, proprio perché C1 è tenuto fermo nella sua determinatezza, ossia nel suo opporsi a C2 —, ma non sembra necessario che le determinazioni di C2 (ossia  $x$ ,  $y$ ,  $z$ ) si oppongano *tra di loro*: per la determinatezza di C1 si richiede la determinatezza di C2 rispetto a C1, ma non la determinatezza dei termini che costituiscono il contenuto di C2. Dando un valore concreto alle variabili  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , sembra che giudizi del tipo: « L'uomo è trireme » ( $x$  è  $y$ ), « ros-

so è verde », ecc. non restino tolti dall'ἔλεγχος, almeno così com'esso è stato sinora impostato. La negazione dell'opposizione, ora, non solo rinuncia ad essere universale, ma non consiste in altro che nel rilevamento che le determinazioni di un campo particolare (da determinarsi nei suoi confini) possono essere sottratte alla legge dell'opposizione (la quale, pertanto, non sarebbe più legge universale, trascendentale).

Eppure l'ἔλεγχος non ha bisogno di mutare la propria struttura per rilevare l'autotoglimento anche di queste proposizioni autocontraddittorie. Quando infatti, affermando che « rosso è verde », ci si trovasse in una situazione, in cui effettivamente non è saputa, non è presente, non è intesa alcuna differenza tra rosso e verde, allora la legge dell'opposizione sarebbe negata se si dicesse che rosso non è verde, e non dicendo che rosso è verde. Se rosso è presente come avente lo stesso significato di verde, si deve certamente dire che rosso è verde. Perché l'opposizione resti effettivamente negata, si richiede che la differenza, l'opposizione di rosso e verde, sia saputa, affermata, sì che rosso, saputo come opposto a verde, sia negato come opposto a verde. Anche qui, allora, l'affermazione è il fondamento della negazione dell'opposizione, sì che la negazione nega ciò senza di cui non sarebbe negazione, e cioè nega se stessa.<sup>7</sup>

L'ἔλεγχος è il rilevamento della *determinatezza* della negazione dell'opposizione (dove per *determinatezza* si intende appunto la proprietà del positivo di opporsi al proprio negativo). Questa *determinatezza* è *sia* della negazione, considerata come una unità semantica, rispetto a tutto ciò che è altro dalla negazione, *sia* dei

7. È interessante osservare che la negazione di un contenuto è sempre affermazione, su di un piano diverso, di questo contenuto. Se di questa superficie verde si nega che sia rossa, questa superficie rossa, in quanto oggetto della negazione, è saputa, presente, e quindi è esistente. Ma, appunto, è presente ed esistente in una dimensione *diversa* da quella, in relazione alla quale si rileva l'assenza e l'inesistenza della superficie rossa. Se questa non fosse affermata in tale diversa dimensione, non potrebbe nemmeno essere negata nella dimensione, in relazione alla quale è appunto negata. Se non ci fosse questa distinzione di piani, accadrebbe anche qui che le proposizioni rilevanti l'assenza di un contenuto, poniamo dal piano fenomenologico, sarebbero negazioni che si fondano sull'affermazione di ciò che esse negano. Questa distinzione di piani manca invece nella negazione, di qualsiasi tipo, della opposizione, la quale negazione presuppone *simpliciter* l'affermazione di ciò che nega (e cioè non si limita a presupporre l'affermazione, in quanto collocantesi su un piano diverso da quello in cui il contenuto viene negato). Questo presuppone *simpliciter* l'affermazione di ciò che si nega, si verifica anche a proposito della negazione del contenuto immediatamente presente: l'ἔλεγχος — ma è argomento da sviluppare in altra sede — si esercita non solo sulla negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, ma anche sulla negazione dell'esistenza del positivo immediatamente presente.

singoli termini che costituiscono la negazione. Se la negazione si confonde col suo altro, non c'è più negazione; se i termini della negazione si confondono tra di loro (come accade appunto allorché non si pone alcuna differenza tra rosso e verde, quando si afferma che rosso è verde), nemmeno allora c'è negazione (giacché se la differenza dei termini non è veduta, ci sarebbe negazione dell'opposizione a porli come differenti). Perché ci sia negazione, la negazione dev'essere determinata, sia rispetto ad altro, sia nei termini che la costituiscono; e quindi presuppone e si fonda su ciò che nega.<sup>8</sup>

Da quanto si è detto, è chiaro che l'ἔλεγχος si esercita non solo in relazione a quest'ultimo tipo di negazione dell'opposizione, ma anche in relazione a quel primo tipo di negazione limitata, consistente nell'affermazione in C1 dell'opposizione e nella negazione di questa in C2. È vero che qui si ha a che fare con un discorso che, volendo essere in contraddittorio (ossia determinato), è tolto col semplice rilevarlo come autocontraddittorio, ma è anche vero che l'ἔλεγχος si esercita anche in relazione a questo tipo di discorso: rilevando che la negazione che in C2 il positivo si opponga al negativo presuppone l'affermazione dell'opposizione (per lo stesso motivo, per il quale la negazione che rosso si opponga a verde presuppone l'affermazione di questa opposizione). Queste ultime considerazioni sono riprese, in quanto segue, in un contesto di maggiore importanza.

La considerazione concreta della determinatezza della negazione dell'opposizione rileva che la negazione si costituisce come negazione solo se, da un lato, è determinata, come unità semantica, rispetto al proprio negativo, e, dall'altro lato, se i termini che la costituiscono sono essi stessi determinati gli uni rispetto

8. Il che accade anche quando la negazione dell'opposizione non si presenta nella forma « il positivo è negativo », ma nella forma « il positivo è e non è il negativo » (o altre simili). Infatti, come già si è accennato, questa seconda forma di negazione non include l'affermazione dell'opposizione: proprio perché la include *come momento* in sintesi con la negazione; e quindi *la nega* in quanto è affermazione che non intende entrare in tale sintesi. Pertanto, pensando che il positivo è e non è il negativo, si nega che il positivo non sia negativo (ripetiamo: non semplicemente nel senso che « il positivo è e non è il negativo » include « il positivo non è il negativo » — giacché, in questo senso, l'opposizione è sì negata, ma è anche affermata —, ma nel senso che, affermandola-negandola la si nega in quanto oggetto *simpliciter* di affermazione, in quanto cioè si rifiuta di divenire, insieme, oggetto di negazione). Se il pensiero che il positivo sia e non sia il negativo è negazione, nel senso indicato, che il positivo non sia negativo, ossia è identificazione del positivo e del negativo, si ripresenta allora, alla radice di questo pensiero, quella negazione dell'opposizione, che l'ἔλεγχος toglie rilevando (come nel caso dell'affermazione « il rosso è verde ») che essa si fonda sull'affermazione di ciò che essa nega.

agli altri. La considerazione concreta di questa determinatezza consente una formulazione tale dell'ἔλεγχος, in cui non accade semplicemente che la negazione del determinato si fondi sull'affermazione di *una parte* di ciò che essa nega (come accade alorché si rileva che la negazione universale dell'opposizione si fonda sull'affermazione dell'opposizione di quel particolare positivo, in cui consiste la negazione universale, al proprio negativo), ma in cui la negazione si fonda addirittura sull'affermazione dell'intero di ciò che essa nega. In tal senso, l'ἔλεγχος riceve l'ampiezza massima che gli conviene.

La negazione dice: « Il positivo è negativo » (« L'essere è non essere »).<sup>9</sup> Che cosa significa 'positivo' e 'negativo' in questa proposizione? Se il significato di 'positivo' è identico al significato di 'negativo', non ci si trova qui di fronte ad una negazione dell'opposizione, ma ad un'identificazione degli identici e, anzi, dell'identico — come se si dicesse che la casa è l'abitazione: solo non conoscendo il significato di 'casa' o di 'abitazione' si può pensare che, dicendo che la casa è l'abitazione, si abbia una identificazione degli opposti. Il significato di 'positivo' e di 'negativo' è identico? Bene! Allora si deve certamente dire, in questa forma linguistica, che il positivo è negativo. Perché si abbia una negazione effettiva dell'opposizione (e non una negazione apparente), è necessario che il positivo e il negativo siano innanzitutto posti come diversi (opposti, dunque) e che poi si ponga l'identità dei diversi, cioè si ponga che i diversi in quanto diversi sono identici. Sin tanto che non son visti come diversi, si deve certamente dire che sono identici; ma se son visti come diversi, e se li si deve tener fermi come diversi, affinché l'affermazione della loro identità sia negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, allora questa negazione si fonda sull'affermazione di ciò che essa nega, e, questa volta, non si fonda più soltanto sull'affermazione di una parte di ciò che essa nega, ma sull'intero contenuto negato. Pertanto, la negazione è negazione di ciò senza di cui essa non si costituisce come negazione, e quindi è negazione di se medesima, è un togliersi dalla scena della parola e del pensiero, è un dichiarare la propria inesistenza e la propria insignificanza.

È di estremo interesse osservare che anche la proposizione: « Il positivo non è il negativo », ponendo come tolta l'identità

9. Questa forma di negazione sta alla base, come già abbiamo rilevato, di tutte le altre forme di negazione. Se ad esempio, invece di porre che il positivo è il negativo, si pone che il positivo è e non è il negativo, questa negazione, affermando e negando l'opposizione, nega — senz'altro — l'opposizione: la nega nel suo porsi come ciò che si rifiuta di entrare in sintesi con la negazione dell'opposizione.

del positivo e del negativo, sa, ha presente questa identità (appunto perché la nega); la quale identità dunque esiste (come contenuto di quel sapere e di quella presenza) e, in quanto così esistente, è affermata. L'identità degli opposti può essere negata solo in quanto è affermata. L'ἔλεγχος rileva che l'opposizione degli opposti può essere negata solo se è affermata; ora si rileva che l'opposizione degli opposti può essere affermata solo se è negata (ossia che l'identità degli opposti può essere negata solo se è affermata). Ci troviamo nella più radicale delle antinomie? Rispondiamo di no, perché l'identità degli opposti (come il *nulla* medesimo), in quanto pensata, è un positivo, e come positivo non è negativo: l'identità degli opposti, come esistente, è un positivo significare (così come è un positivo significare il nulla, in quanto pensato), ed è appunto questo positivo significare ciò senza di cui non si costituirebbe l'opposizione del positivo e del negativo: l'identità degli opposti è presupposta (ossia è ciò senza di cui non si costituirebbe l'opposizione degli opposti) non in quanto identità degli opposti, ma in quanto positività significante. Così come, ponendo che l'essere non è il nulla, il nulla è presupposto da questa posizione non in quanto nulla, ma in quanto positività significante.<sup>10</sup>

Pertanto, la negazione dell'opposizione presuppone *simpliciter* ciò che essa nega, mentre la negazione dell'identità degli opposti non presuppone ciò che essa nega, ma il positivo significare di ciò che essa nega: l'opposizione del positivo e del negativo non presuppone che il positivo sia negativo, ma presuppone quella positività significante (positività che come tale non è negatività) che forma il contenuto dell'identificazione del positivo e del negativo. Come poi l'identità del positivo e del negativo — che è appunto ciò che vien tolto dall'opposizione, e quindi è ciò che non è, ossia è il negativo — possa essere positivamente significante, costituisce quell'aporia del positivo significare del nulla, al cui risolvimento abbiamo qui sopra rinviato.

Se si vuol dir qualcosa, se cioè si dà un significato determinato a ciò che si dice, è necessario che il contenuto del dire non neghi la determinatezza (non neghi cioè l'opposizione del positivo e del negativo), perché altrimenti il dire si realizzerebbe in modo diverso da quello prescritto dallo stesso contenuto significativo del dire; il dire stesso sarebbe l'eccezione a ciò che dice, e l'eccezione il fondamento della regola. E questo è appunto il destino di ogni tipo di negazione dell'opposizione: di essere sempre l'opposto di ciò che intende essere (appunto perché il dire, in cui

10. Per l'approfondimento dell'aporia derivante dal fatto che il nulla e il contraddittorio sono positivamente significanti, cfr. il capitolo iv de *La struttura originaria*, cit.

consiste la negazione, non rispetta le proprie prescrizioni e si realizza come una determinatezza).

L'opposizione dell'essere e del non-essere può essere espressa dicendo che l'essere è determinato — ossia respinge via da sé ciò che esso non è, respinge via da sé il non-essere (sia come il non-essere costituito dalle *altre* determinazioni, sia come il non-essere del nulla) e in questa contrapposizione resta fermo in sé, determinato, appunto. L'ἔλεγχος, considerato nella formulazione indicata per prima (quella cioè in cui si rileva che la negazione dell'opposizione si fonda su di un'individuazione dell'opposizione universale), è costituito da questo organismo apofantico: « La negazione del determinato è un determinato e quindi è negazione di quel determinato che è la negazione stessa (cioè è negazione di sé) ». Nel libro iv della *Metafisica*, Aristotele afferma che il discorso sul primo principio — e quindi anche l'ἔλεγχος — compete alla filosofia prima, all'ἐπιστήμη; è dunque, esso stesso, un discorso ἐπιστημονικός. Nel cap. II del libro I dei *Topici* afferma invece che la considerazione dei principi — e quindi l'ἔλεγχος — compete alla dialettica, che da Aristotele è intesa come momento della δόξα. Se le cose stessero in questo secondo modo, il discorso sul valore del principio, e quindi lo stesso ἔλεγχος, non avrebbe valore assoluto (epistemico). Ma il primo principio non può essere negato solo se se ne vede il valore; se il discorso che ne accerta il valore non avesse valore assoluto, il primo principio resterebbe allora come qualcosa che può essere negato. La dialettica non appartiene alla δόξα, ma è momento essenziale dell'ἐπιστήμη. L'impostazione del libro iv della *Metafisica* è quella autentica: il discorso che mostra la verità dell'essere appartiene alla verità dell'essere.

L'accertamento del valore del primo principio — o, meglio, dell'opposizione del positivo e del negativo (in cui l'opposizione non è contraddittoriamente concepita, come invece accade in tutte le formulazioni post-parmenidee dell'incontraddittorietà dell'essere, e quindi anche in quella aristotelica) — consiste, da un lato, nella posizione della convenienza immediata del predicato al soggetto (per la quale la negazione è tolta, perché negazione di ciò che è per sé noto, affermato in base a se stesso), e, dall'altro lato, nell'ἔλεγχος. Ebbene, che valore ha questo accertamento del valore dell'opposizione? Se si tiene presente che l'opposizione, concretamente pensata, è identità-opposizione — e cioè l'essere si oppone al non-essere perché è identico a sé, ed è identico a sé perché si oppone al non-essere: cooriginarietà di identità e opposizione —, il valore dell'accertamento del valore dell'identità-opposizione è dato allora da questo: che *tale accertamento è esso stesso un'individuazione dell'identità-opposizione*

*universale*. L'organismo apofantico in cui consiste l'ἔλεγχος, è l'unione di questi due asserti: « La negazione del determinato è un determinato », « La negazione del determinato è negazione di sé ». Ognuno dei due asserti è individuazione dell'identità-opposizione universale e quindi l'intero organismo apofantico dell'ἔλεγχος è a sua volta una siffatta individuazione. (L'unione dei due asserti non aggiunge infatti nulla al loro contenuto, ma è la comprensione concreta che impedisce la loro separazione astratta). Si considerino distintamente i due asserti che costituiscono questa prima formulazione dell'ἔλεγχος.

Il primo asserto: « La negazione del determinato è un determinato » significa infatti che quel positivo, in cui consiste la negazione, è identico a sé ed opposto al suo negativo: la determinatezza è identità-opposizione (d'ora in poi sia sufficiente parlare di 'opposizione', senza più). Quando infatti si rileva che l'opposizione è il fondamento della negazione dell'opposizione, non si pone il fondamento come un che d'altro dalla negazione, ma come la positività, la determinatezza stessa della negazione; non lo si pone come condizione estrinseca, ma come condizione intrinseca alla negazione. Sì che dire che l'opposizione è il fondamento, senza di cui la negazione non sarebbe, equivale a dire che la negazione non sarebbe senza se medesima, senza il suo essere una positività determinata. Proprio perché la negazione è un determinato, la determinatezza della negazione è ciò senza di cui la negazione non sarebbe: ciò che la negazione è (la sua determinatezza), è ciò senza di cui la negazione non sarebbe. (In generale: se  $a$  è  $b$ ,  $b$  è ciò senza di cui  $a$  non sarebbe: pensare che  $a$  è  $b$  significa pensare  $b$  come fondamento — nel senso indicato — di  $a$ ). Col che diviene chiaro che l'accertamento del fondamento della negazione è l'immediato riferimento della determinatezza a quel positivo determinato che è la negazione, e perciò tale riferimento è un'individuazione dell'opposizione universale.

Il secondo dei due asserti che costituiscono l'organismo apofantico di questa prima formulazione dell'ἔλεγχος, suona: « La negazione del determinato è negazione di quel determinato che è la negazione stessa (ossia è negazione di sé) ». Il soggetto di questo asserto è identico a una parte (del significato) del predicato. Infatti il predicato è unione della 'negazione del determinato' (e sin qui è identico al soggetto) e di quella specificazione del determinato che è la negazione stessa (del determinato). La sintesi di questa specificazione e del suo essere un determinato è appunto espressa dal primo dei due asserti che stiamo considerando (e cioè dall'asserto: « La negazione del determinato è un determinato »). In questo secondo asserto, dunque, il predicato conviene al soggetto perché una parte del predicato è identica al soggetto. Quindi tale asserto contiene un'individuazione

dell'identità-opposizione universale (l'individuazione consistente appunto nell'identità del soggetto e della parte del predicato). E questa individuazione, nell'asserto in parola, è unita all'altra parte del predicato mediante una sintesi (la sintesi che connette la negazione del determinato alla sua determinatezza) che è a sua volta una individuazione dell'identità-opposizione universale.

Questa prima formulazione dell'ἔλεγχος è pertanto essa stessa, come unione di individuazioni dell'identità-opposizione universale, una individuazione di tale universalità.

E non può essere che così: l'opposizione è la verità originaria, immediata, tale cioè che non si appoggia su alcun'altra verità; se l'accertamento del valore dell'opposizione non appartenesse all'opposizione stessa, se non fosse incluso nella sua stessa area semantica, accadrebbe che il motivo per il quale si tien fermo l'originario sarebbe altro dall'originario, e quindi l'originario non sarebbe tale, ma derivato. L'accertamento del valore dell'originario è un momento dell'originario. E avviene appunto così: l'organismo apofantico, in cui consiste l'ἔλεγχος, è una individuazione dell'opposizione universale; la quale si costituisce come verità originaria solo in quanto sia posta *come attualmente inclusiva* di quella sua individuazione. Se l'universale e questa sua individuazione vengono astrattamente separati, allora l'universale si trova privo di questa individuazione, sì che essa sopraggiunge come un che d'altro rispetto all'universale così posto; e quindi si verifica quell'impensabile situazione, in cui l'originario (l'universale non attualmente includente quella individuazione) trova in qualcosa d'altro (l'individuazione sopraggiungente) il motivo del suo esser tenuto fermo, e quindi si pone come un derivato. L'originario è la cooriginarietà dell'opposizione universale e di questa sua individuazione. La quale — a sua volta —, come ogni altra individuazione dell'opposizione universale, ha valore solo in quanto sia intesa in relazione all'universale dell'opposizione. (Ha valore dire che il foglio non è la penna — o che la negazione del determinato è un determinato e quindi è negazione di sé — solo se si relaziona questo dire all'opposizione universale del positivo e del negativo).

L'asserto: « La negazione del determinato è un determinato » non è poi — è interessante osservarlo — esso stesso una proposizione autocontraddittoria (come se si dicesse che « il non-rosso — la negazione del rosso — è rosso »), giacché tale asserto non dice che ciò che riesce effettivamente a realizzarsi come indeterminato sia determinato (nel qual caso sarebbe certamente autocontraddittorio), ma dice che l'atto che nega l'esistenza del determinato è un atto determinato; 'negazione del determinato' non significa qui 'indeterminato', bensì: 'affermazione che l'essere è non essere': i due significati sono formalmente distinti.



L'asserto dice dunque che nemmeno la negazione del determinato — nella misura in cui è anch'essa un positivo — riesce a costituirsi come indeterminatezza. Onde si dice appunto che è individuazione dell'opposizione universale.

Tale individuazione è l'esplicitazione di quella determinatezza implicitamente pensata nella negazione del determinato (e quindi è l'esplicitazione del fondamento della negazione). La negazione, come abbiamo rilevato, si tien ferma nel suo significato, ossia lo differenzia (proprio in quanto lo tien fermo) da ogni altro significare (ossia dal suo negativo). Nella negazione, questa differenziazione è pensata — e quindi la negazione afferma un'individuazione, ossia è un'individuazione di ciò che essa nega (e su questa individuazione si fonda) —, ma resta inespressa. L'ἔλεγχος consiste precisamente nell'esprimere, nel riflettere esplicitamente su quanto è già pensato nella negazione; consiste cioè nel *porre* ciò che la negazione è — e quindi è l'individuazione posta.

Considerato nella sua formulazione più ampia (quella, cioè, in cui la negazione dell'opposizione non si fonda su una parte, ma sull'intero di ciò che essa nega), l'ἔλεγχος consiste in questo organismo apofantico: « La negazione dell'opposizione è opposizione e quindi è negazione di sé ». Anche qui, ognuno dei due asserti che costituiscono questo organismo è individuazione dell'identità-opposizione universale e quindi l'organismo stesso dell'ἔλεγχος è siffatta individuazione. Si considerino anche qui distintamente i due asserti che costituiscono questa seconda formulazione dell'ἔλεγχος. Il primo suona: « La negazione dell'opposizione è (affermazione dell') opposizione » o: « L'identificazione degli opposti è opposizione degli opposti » (ossia: « L'identificazione del diverso è diversificazione del diverso »). Anche qui, non si tratta di una proposizione autocontraddittoria, che identifichi l'identità e la diversità, la negazione e l'affermazione; ma del rilevamento che la negazione si realizza solo accompagnandosi all'affermazione, l'identificazione solo accompagnandosi o afferrandosi all'opposizione degli opposti. E questo accompagnarsi è il fondarsi della negazione su ciò che essa nega. L'identificazione *degli opposti* è negazione dell'opposizione solo se gli opposti sono saputi *come* opposti. Pensare l'identità *degli opposti* significa allora pensare l'*opposizione*, affermarla. L'ἔλεγχος è il rilevamento che l'identificazione *degli opposti* include l'opposizione, ossia che l'opposizione, inclusa nell'identificazione, è opposizione. Lo schema di questo primo asserto è allora: « *ab* è *b* » (*a* = negazione, identificazione; *b* = affermazione, opposizione; come se si dicesse: « Una figura piana è una figura » — solo che, in questo caso, 'figura' non è il contrario di 'piana'). Se tale asserto consiste nel rilevare che l'opposizione accompagnandosi all'identificazione è opposizione, l'affermazione che

l'opposizione è opposizione è una forma di individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo. Propriamente, in questo primo asserto il predicato (*b*) è identico a una parte del soggetto (*ab*) e quindi l'asserto include un'individuazione dell'identità-opposizione universale (tale individuazione essendo appunto l'identità tra il predicato e la parte del soggetto).

Il secondo dei due asserti che formano questa seconda formulazione dell'ἔλεγχος suona: « La negazione dell'opposizione è negazione della negazione dell'opposizione » (è negazione di sé), ossia è negazione di quella parte di sé, che è appunto l'opposizione. L'asserto dice: « La negazione dell'opposizione è negazione dell'opposizione che è parte della negazione dell'opposizione » e quindi, anche qui, il soggetto è identico a una parte del predicato. Infatti il predicato è unione della 'negazione dell'opposizione' e di quella specificazione dell'opposizione, che è l'opposizione come parte, cioè come momento incluso nella negazione dell'opposizione. (E la sintesi tra questa specificazione e la negazione dell'opposizione è espressa dal primo dei due asserti che costituiscono questa seconda figura dell'ἔλεγχος: « La negazione dell'opposizione è opposizione »). Pertanto, il predicato conviene al soggetto, perché la parte del predicato identica al soggetto è predicato del soggetto. Anche questo secondo asserto include quindi un'individuazione dell'opposizione universale. E quindi anche questa seconda formulazione dell'ἔλεγχος, come unità delle individuazioni dell'opposizione universale in cui consistono gli asserti che lo costituiscono, è individuazione o momento dell'opposizione universale. La quale è originaria solo in quanto include attualmente tale momento (che, a sua volta, ha valore solo in quanto sia tenuto fermo nella sua relazione all'universale dell'opposizione).

Dopo questi rilievi sulla struttura delle due formulazioni o figure dell'ἔλεγχος, appare che, ad eccezione del primo asserto della prima figura, per gli altri asserti delle due figure si deve dire non che essi coincidono, bensì che ognuno di essi include un'individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo: appunto perché in essi il soggetto è identico a una parte del predicato, o il predicato è identico a una parte del soggetto. Ciò vuol dire che il predicato conviene al soggetto non *ratione sui*, ma *ratione suae partis*; o che il soggetto non è, *ratione sui*, ciò cui conviene il predicato, ma *ratione suae partis*. La convenienza del predicato al soggetto è così mediata da ciò che è parte del soggetto o del predicato (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 15). Come unione di mediazioni, le due figure dell'ἔλεγχος sono dunque a loro volta mediazioni.

Ma la mediazione, in quanto tale, è unificazione di individuazioni dell'opposizione universale. (Gli asserti che costituiscono

una mediazione sono cioè affermazioni in cui il soggetto è identico al predicato, o il predicato è la negazione della negazione del soggetto). Tali individuazioni sono il contenuto della mediazione; che è unione delle individuazioni non nel senso che aggiunga altre determinazioni a quel contenuto, ma nel senso che non le lascia astrattamente separate, ma le pone nella loro distinzione e quindi nella loro relazione. Se la verità originaria dell'opposizione del positivo e del negativo è l'unità dell'opposizione universale e delle individuazioni dell'universalità (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. IX, par. 13, d; par. 19), e se la verità originaria è l'immediatezza — un dire che non è mediato da altro dire e dunque è fondamento di ogni dire —, allora la mediazione in cui consiste l'ἔλεγχος appartiene al contenuto dell'immediatezza (e l'intero sviluppo possibile del mediare è lo stesso incremento del contenuto dell'immediatezza). E l'immediatezza è tale solo in quanto include la mediazione, ossia quelle individuazioni dell'opposizione universale, che costituiscono la struttura mediazionale dell'ἔλεγχος. L'opposizione originaria esige che l'universalità dell'opposizione sia attualmente individuata in un certo modo: appunto secondo quella modalità nella quale consiste l'ἔλεγχος. Tale individuazione (in cui consiste l'ἔλεγχος come unità di individuazioni) non è quindi una variante accidentale, ma è costante necessaria dell'apertura originaria della verità. In questo senso il discorso che esprime il valore dell'opposizione universale è momento dell'area semantica che costituisce tale opposizione.

Se l'opposizione non può essere negata, perché la negazione non esiste — e non esiste perché è la negazione stessa a distruggersi (e si distrugge perché, negando il proprio fondamento, nega se stessa) —, questa inesistenza, questa autodistruzione devono essere per altro attentamente determinate. Non già nel senso che l'ἔλεγχος sia da completare con un discorso ulteriore, ma nel senso che si tratta di vedere che cosa si pensa effettivamente quando l'opposizione è negata.

Per Bontadini « un pensiero che si contraddice, si annulla. Contraddicendosi dice il doppio di quel che dovrebbe dire, ma il risultato del troppo dire (esplicito o implicito) è l'annullamento del pensiero. La istanza suprema risulta essere, pertanto, quella della *positività* » (dal vol. *La filosofia contemporanea in Italia*, 1958, pp. 123-124). In questo modo, e non in quello da noi prospettato, ci si dovrebbe liberare dalla contraddizione. Ma che cosa significa che un pensiero che si contraddice si annulla? Significa che è un non pensar nulla? che non si accende alcun atto di pensiero? che quando ci si contraddice è come se non si fosse coscienti di nulla? Si deve rispondere di no, giacché pensare che

il positivo è il negativo, o che il positivo è e non è il negativo, è pur sempre un pensare; aberrante fin che si vuole, ma vivo. Si tratta allora di un annullamento di *valore*? Come se si dicesse che il pensiero che si contraddice perde ogni valore? E questo è vero, ma, in questo modo, ci si limita ad asserire il valore, non lo si mostra in concreto, e quindi, il valore, non lo si vede. Il contraddirsi è dire « il doppio di quel che si dovrebbe dire »: ma proprio qui è la difficoltà: che cos'è ciò che *si deve* dire?

A questa domanda noi rispondiamo facendo vedere che la negazione dell'opposizione non riesce a costituirsi, sì che l'opposizione (l'incontradittorietà, la determinatezza) è il destino del dire, è, appunto, ciò che « si deve » dire.

Poi, qui sopra, ci siamo domandati: che cos'è questa incapacità di esistere della negazione, questo suo distruggersi, questa sua inesistenza? Che cosa si pensa effettivamente quando l'opposizione è negata? Se quanto dice Bontadini non fa vedere il concreto valore dell'opposizione, d'altra parte, una volta che questa concretezza è rilevata nel modo da noi proposto, non si dovrà rispondere a queste interrogazioni dicendo appunto che il pensiero che si contraddice si annulla? Rispondere a questa domanda non significa più, ora, stabilire il valore del dire incontradittorio (appunto perché questo valore si accerta nel modo da noi proposto, mediante l'ἔλεγχος), ma, come si diceva, significa stabilire che cosa si pensa quando ci si contraddice, che cosa accade effettivamente con quel distruggersi, con quella 'inesistenza' della negazione. Ma abbiamo già incominciato a rilevare che il pensiero vive anche quando si contraddice: quando si contraddice, *non* si annulla. Ed eccoci al punto: *il contraddirsi non è un non pensar nulla, ma è un pensare il nulla*. L'identità del positivo e del negativo (che appunto vien pensata nella negazione dell'opposizione) è ciò che non è: ciò che è — il positivo — si oppone al negativo. Il pensiero che si contraddice guarda il nulla. Si intenda: la negazione dell'opposizione nega il proprio fondamento e quindi nega se stessa: ciò che viene effettivamente pensato, in questa negazione (che è anche autonegazione), è il nulla.

E in quanto il nulla si lascia guardare, indossa la veste del positivo. Ogni contraddizione, come d'altronde lo stesso significato 'nulla', costituisce il positivo significare del nulla. Che il nulla si lasci guardare dal pensiero (e il pensiero deve guardarlo, se vuol contrapporre l'essere al nulla), costituisce uno dei più formidabili ostacoli al pensiero dell'essere. Lo Heidegger ha richiamato l'attenzione su di esso, ma i difensori della metafisica tradizionale non hanno avvertito la gravità del richiamo. Ma se lo Heidegger avverte che il pensiero del nulla fa del nulla un positivo, rinuncia poi a superare questo ostacolo e ripiega sulla co-

moda condanna della logica e del principio di non contraddizione. Ma l'opposizione dell'essere e del nulla non è un principio della logica, ma è il respiro del pensiero. Anche a questo problema si dovrà pur prestare attenzione.

Ma a noi bastava, qui, rilevare che contraddirsi è pensare il nulla (non un pensar nulla), la contraddittorietà costituendo lo stesso positivo significare del nulla. La negazione dell'opposizione, dunque, è inesistente non già nel senso che sia un non pensar nulla, ma nel senso che è proprio essa la prima a rifiutare ciò che sostiene. Quando si dice che il positivo è il negativo, si guarda il nulla (e il nulla si presenta come questa identificazione degli opposti); e poiché questo dire è insieme una opposizione degli opposti, in questa identificazione-opposizione si guarda daccapo il nulla (e il nulla si presenta come questa identificazione-opposizione degli opposti). Dire che l'opposizione « non può » essere negata significa dunque riferirsi all'*inesistenza* della negazione, nel senso chiarito. Questa è la 'persuasione' che avvolge il pensiero quando afferma l'opposizione. La persuasione che 'segue la verità'. Come dice Parmenide: Πευθοῦς ἔστι κέλευδος ('Αληθείης γὰρ ὁπηδεῖ) (fr. 2, v. 4).

#### 7. ANCORA SULLA VERITÀ DELL'ESSERE

In quanto la negazione che l'essere non sia (e cioè l'affermazione che l'essere è) è individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo, e in quanto è tenuta ferma nella sua concreta relazione all'universale, essa partecipa dell'originarietà del logo — se per logo si intende appunto l'opposizione del positivo e del negativo. Nell'opposizione originaria, ogni essere (e la totalità dell'essere) si volge verso più direzioni — si trova cioè in una pluralità di rapporti. Ad esempio: l'albero non è il monte, o questo positivo non è questo suo negativo; l'albero non è il monte, la casa e tutto ciò che è altro dall'albero. Ma quando l'essere, ogni essere, si rivolge verso quella direzione, lungo la quale si lega al suo « è » (questo rivolgersi è la « via verace », ἀληθῆς ὁδός, di cui parla Parmenide) — quando cioè dell'albero non si dice (soltanto) che non è il monte, ma si dice che è e che non può accadere che non sia, allora ogni essere prende volto divino. In quanto questo albero, con questa sua forma e colori, è e non può accadere che non sia, già questo albero è θεῖον, se ὁ θεός è l'essere nella sua immutabile pienezza. L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere, è Dio. E quando l'essere parla di sé, dice appunto: *Ego sum qui sum* (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, *Esodo*, III); che è la più alta espressione speculativa del testo

sacro. A Dio non si arriva; non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziali: appunto perché Dio è l'essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere; ossia è il contenuto della verità originaria, nella misura in cui questa si costituisce come affermazione che l'essere è.

Se l'essere che compare in questa affermazione originaria (la quale non è risultato di dimostrazione o mediazione) è Dio, se quindi Dio è contenuto della verità originaria, in quanto essa è *logo* originario, d'altra parte l'intero dell'essere, in quanto immutabile, trascende la *manifestazione* originaria dell'essere, trascende l'*esserci*. La verità originaria è l'intreccio del logo originario e della manifestazione originaria dell'essere (orizzonte del *φαίνεσθαι*, orizzonte fenomenologico). Dio non si dimostra, non già nel senso che se ne dia immediata esperienza, ossia appartenga al contenuto originariamente manifesto, ma nel senso che l'affermazione che l'essere è costituisce l'immediatezza, l'originarietà del logo. Questa affermazione immediata (nel senso dell'immediatezza del logo) dice che l'essere esiste (= è; non è nulla) e non può non esistere; ma l'essere di cui qui si parla è appunto Dio, giacché con questa parola si intende l'intero del positivo, pensato nel suo esistere e nella impossibilità della sua inesistenza, ossia si intende l'essere che compare nell'affermazione: « L'essere è ». Ed è appunto di questo essere (che è ' questo ' non perché sia una parte, ma perché è il tutto, visto nella impossibilità della sua inesistenza), che si afferma l'immutabilità e quindi la trascendenza rispetto all'essere diveniente che è manifesto.

L'essere in quanto essere, e quindi l'intero dell'essere, è; e quindi è immutabile. Ma come immutabile si libra sull'essere diveniente, lo trascende. L' $\epsilon\upsilon\nu$   $\eta$   $\delta\upsilon\nu$  possiede dunque un duplice significato. *Da un lato* è l'essere, nella sua assoluta pienezza e intensità: di ogni essere, in quanto essere, si deve dire che non gli può accadere di non essere e che quindi è eterno, immutabile, necessario; e in quanto la totalità dell'essere trascende, come immutabile, l'essere diveniente, si deve affermare proprio quello che dal punto di vista dell'ontologia aristotelico-tomistica può sembrare un assurdo, ossia che il trascendentale (l'essere in quanto essere) è trascendente, che l'intero del positivo (che è appunto l'arca cui si applicano le determinazioni dell'essere in quanto essere) è trascendente. *Dall'altro lato*, ciò che è trasceso non è nulla; è anch'esso essere, positività. Ma una positività che è *tutta* posseduta dalla totalità immutabile dell'essere. E *deve* essere posseduta: appunto perché il positivo che appare è sottoposto alla vicenda del tempo, sì che l'orizzonte dell'apparire non salva l'essere dal non-essere, l'essere gli sfugge dalle mani — onde questa inanità dell'apparire può vivere solo se l'essere è tenuto presso di sé, da mani sicure. Nell'apparire, l'essere è nel tempo (os-

sia c'è un tempo in cui non è); ma l'essere non è nel tempo; si che tutto l'essere che appare nel tempo se ne sta da sempre e per sempre in beata compagnia con tutto l'essere, al di fuori del tempo — ed è resa giustizia all'essere, che è vittima dell'ingiustizia del tempo. (Il che esprime il profondo significato della sentenza di Anassimandro, per il quale gli esseri *διδόναι δίκην τῆς ἀδικίας* — se *ἀδικία* è la temporalità dell'essere e se *δίκη* è la sua eternità).<sup>11</sup> Poiché l'immutabile contiene *tutto* il positivo che è nel diveniente, si dice appunto che l'intero del positivo (l'area di applicazione del trascendentale) è trascendente. Ma il trasceso, come dicevamo, non è un nulla per il fatto che tutta la sua positività è precontenuta e per sempre salvaguardata dal trascendente: se tutto ciò che è nel mondo è eternamente in Dio, non per questo il mondo è nulla: è nulla come novità o incremento rispetto a Dio. Si dà pertanto un secondo significato dell'*ὄν ἢ ὅν*, per il quale l'essere in quanto essere si riferisce *sia* all'essere immutabile, *sia* all'essere diveniente (sia al trascendente, sia al trasceso; sia a Dio, sia al mondo). Se per il primo significato l'intero del positivo si identifica all'immutabile; per il secondo significato l'intero del positivo 'contiene' l'immutabile; ma, appunto, lo contiene come qualcosa che non è privo della positività che compete al divenire, ma eternamente la custodisce. (In questo senso si potrà dire che il mondo è un'immagine di Dio, o, meglio, è l'esito di una comprensione astratta della totalità immutabile).<sup>12</sup>

Obiettare a questo punto che la negazione che l'essere non sia resta smentita dal mondo, in cui l'essere sopraggiunge e dilegua, e cioè in cui l'essere non è, significa, né più né meno, non tener conto del discorso che è stato fatto. Questo albero è un positivo, e come tale è e non gli può accadere di non essere, e quindi è eterno, e come eterno dimora nella casa ospitale dell'essere: tutta la sua positività è già da sempre e per sempre tratta in salvo laggiù. Se a questo punto si obietta che quest'albero nasce e perisce, e quindi non è, e quindi c'è un essere di cui si può e si deve dire che non è, onde è manifesta nell'apparire la falsità della negazione che l'essere non sia: se così si obietta, si dimentica che il positivo — ogni positivo —, che appare sottoposto alle vicissitudini del tempo, è *già* stato tratto in salvo (appunto mediante il rilevamento dell'impossibilità che esso, come tutto l'essere, non sia); sì che non rimane una qualche porzione o dimensione del positivo, la quale non sia così salvata e resti

11. Cfr. pp. 391 sgg.

12. Per il significato concreto di quest'ultima espressione e del suo stesso contesto, cfr. il seguente « Poscritto » (pp. 63 sgg.) e in particolare pp. 111-113.

abbandonata al tempo: ciò che resta nel tempo non è qualcosa che non sia posseduto dall'eterno (appunto perché di tutto, e quindi anche dell'essere che appare nel tempo, si deve dire che è eternamente); sì che il non essere dell'essere che è nel tempo non smentisce ciò che, per altro, non può essere in alcun modo smentito: che l'essere è e non può non essere. Solo se non si affermasse l'intero immutabile del positivo, la presenza dell'essere nel tempo sarebbe negazione dell'affermazione che l'essere è e non gli può accadere di non essere. L'asserto che il divenire sarebbe contraddittorio, se non si affermasse l'immutabile, è frequentemente ripetuto dal pensiero metafisico: ma qui si vuol giungere all'eterno intendendo originariamente l'essere nel tempo (intendendo cioè l'essere come ciò che è, *quando è*), e quindi precludendosi la possibilità di giungere all'eterno.

Si vogliono liberare la filosofia e la metafisica da questa mistificazione del senso dell'essere? Questo invito lo andiamo avanzando, ormai, da tempo. Che è pur sempre troppo breve, se si tien conto della essenziale trasformazione che l'invito esige nella coscienza filosofica.





## POSCRITTO

Per ridestare la verità dell'essere, che sin dal giorno della sua nascita giace addormentata nel pensiero occidentale, si dovrà pur sempre penetrare il senso di questo semplice e grande pensiero: che l'essere è e non gli è consentito di non essere. Il suo risveglio costituisce certo il maggior pericolo per il lungo inverno della ragione, che vede sconvolte le più antiche abitudini e si sente proporre un compito nuovo, ed il più essenziale. Se si è capaci, bisogna soffocare questo pensiero prima che giunga a fiorire, perché altrimenti è destinato, lui solo, ad avere diritto alla fioritura. Spinge infatti lungo una via, dalla quale non è più possibile tornare indietro: se dell'essere (di ogni e di tutto l'essere) non si può pensare che non sia, allora dell'essere (di ogni, di tutto l'essere) non si può pensare che divenga, perché, divenendo, non sarebbe — non sarebbe cioè prima del suo nascimento e dopo la sua corruzione. Sì che *tutto* l'essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna nel nulla. È eterno.

Questo cammino inevitabile attinge ogni forza dalla sua matrice: l'essere è. La sorte della verità dipende interamente dal senso che viene conferito all'intreccio di queste due ultime parole. Dove l' 'essere' sta a indicare tutto ciò che non è nulla: la natura e il linguaggio, la realtà e l'apparenza, i fatti e le essenze ideali, il divino e l'umano...; e l'« è » indica l'esse, l'esistenza, l'ἔσται di Parmenide. Se l'« essere » è l'εἶν di Parmenide — ma che ormai, dopo Platone, include la totalità delle determinazioni o differenze, ossia, appunto, la totalità di ciò che non è nulla —, l'ἔσται significa appunto questo non esser nulla. L'« è »,

ossia l'esistenza, l'*esse*, è il non essere un nulla: che qualcosa 'esista' significa innanzitutto che non è un niente e cioè che riesce a starsene presso di sé senza disciogliersi in un niente. L'esistenza, invece, come *ex-sistere*, come cioè un riuscire a costituirsi mediante un venir fuori alla luce, è soltanto un modo particolare dell'esistere assunto nella sua valenza trascendentale, ossia come negazione del nulla. E, in generale, la pluralità dei modi di esistere è la stessa pluralità dei modi, secondo i quali non si è nulla; sì che la pluralità stessa delle determinazioni o differenze dell'essere è la pluralità dei modi dell'esistere, e ogni singola determinazione è un modo, irripetibile, di esistenza. Ed eccoci già al cuore dell'intreccio dell'essere e del suo 'è'. Questa lampada, che è qui accesa mentre sto scrivendo, è una determinazione dell'essere, ossia è un modo determinato di non essere nulla. C'è qui, indubbiamente, una distinzione tra la determinatezza e il suo non essere nulla: questa determinatezza è ciò che non è nulla, e, appunto per questo, si distingue dal suo non essere un nulla, così come il determinante (ossia la determinatezza) si distingue da ciò che viene determinato (ossia il non essere un nulla). Ma questa distinzione equivale forse a un rapporto accidentale tra questa lampada e il suo non essere un nulla? La ragione alienata è ben sollecitata ad affermare l'accidentalità del rapporto: quando questa lampada fosse distrutta, sarebbe nulla; rimarrebbe sì il ricordo, oppure l'«essenza intelligibile» di ciò che si distrugge, ma quel che effettivamente si distrugge (ossia questa lampada concreta, in quanto differisce dalla lampada ricordata o dalla corrispondente essenza intelligibile) diventerebbe un niente, non sarebbe più niente.

«Quando questa lampada non è più niente!» Non ci si renderà mai conto del significato di questa e delle infinite altre espressioni che analogamente si pretende di poter costruire? Come nella espressione: «Quando il cielo è coperto» è inclusa l'affermazione: «Il cielo è coperto», così nella espressione: «Quando questa lampada è nulla» è inclusa l'affermazione: «Questa lampada è nulla» (sia pure riferita ad una situazione diversa da quella presente, a proposito della quale si riconosce che questa lampada non è un nulla). E questa affermazione è l'impercorribile assurdo, ossia è l'identificazione del positivo (cioè di questo positivo che è questa lampada) e del negativo, dell'essere e del nulla. Poiché questa lampada è questa lampada, ed è così significante, non solo il nulla non le conviene di fatto, ma è *impossibile* che le convenga — se la legge suprema dell'essere è l'opposizione dell'essere al non essere. Il gran travimento dalla verità albeggiante conduce al paradosso che si venga a tener fermo proprio quell'elemento del discorso parmenideo, di cui la verità dell'essere esige il sacrificio: non era stato il 'par-

ricidio' platonico il gran passo innanzi su Parmenide, e l'unico? l'essere non si doveva ora intendere non più come il puro indeterminato, ma come la positività del determinato? Se Parmenide poteva dire: « Questa lampada è nulla », perché per lui le determinazioni cadono al di fuori del confine dell'essere e come tali sono appunto un nulla, la cui positività è solo illusoria, il parricidio platonico avrebbe invece dovuto proibire la posizione del determinato come un nulla: appunto perché il determinato, ormai, era stato ricondotto nei confini dell'essere. (E quindi avrebbe dovuto sottrarre l'essere determinato al tempo — giacché, nel tempo, l'essere e quindi, ormai, l'essere determinato, diventa nulla). Ciò non accadde; e il pensiero occidentale si allontanava dalla verità viva scoperta da Parmenide, portando seco ciò che di Parmenide avrebbe invece dovuto perire.<sup>1</sup>

Quando questa lampada, distruggendosi, si annulla, c'è qualcosa, di questa lampada, che diventi nulla, oppure non c'è nulla, di questa lampada, che diventa nulla? In questo secondo caso, se *tutto* restasse ciò che è, non vi sarebbe alcuna distruzione. Se la ragione alienata vuole staccare la determinazione dal suo non essere un nulla (ossia dalla sua esistenza) — vuole cioè rendere accidentale, o meramente fattuale, il rapporto tra la determinazione e il suo non essere un nulla —, è allora costretta a riconoscere che, col distruggersi o col divenire di questa lampada, non tutto, in questa lampada, può restare ciò che era, e che quindi ci deve essere ben *qualcosa*, di questa lampada, che ora non è più nulla. Se in proposito si volesse obiettare che questo annullamento è il non esistere più di fatto di un'essenza, che, tuttavia, come astratta essenza intelligibile, permane eterna,<sup>2</sup> sarebbe da rispondere che, anche in questo modo, si vien pur sempre ad ammettere *qualcosa* che, con l'annullamento, è diventato niente, e questo qualcosa è appunto l'esistenza di fatto della lampada. (Ché, se nemmeno l'esistenza di fatto diventasse un niente,

1. Appunto per questo motivo, in « Ritornare a Parmenide », pp. 23-27, si poneva che il gran passo di Platone è la stessa occasione della dimenticanza del senso dell'essere. Che non è « occasione superflua », come si è voluto obiettare, adducendo la ragione che basti, « perché si debba parlare della dimensione temporale dell'essere, la constatazione empirica di un divenire in generale » (G. Bontadini, Σώζειν τὰ φαινόμενα, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1964, v, p. 443). Basta questa constatazione, solo se le cose che divengono sono poste come essere (altrimenti il tempo non riguarderebbe l'essere); ma così non le poneva Parmenide (che dunque le poteva lasciare nel tempo), giacché questo — di porle come essere — fu compito di Platone (che, proprio nell'atto in cui salvava il determinato dal nulla, al nulla lo riconsegnava, appunto per quel suo intendere — e fu poi l'intendimento di tutti — nel tempo l'essere determinato).

2. Cfr. C. Giacon, *Ritornare a Parmenide?*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1964, v, p. 477.

allora in nessun modo si potrebbe pensare che si sia annullato ciò che in nulla è diventato nulla). Ebbene: o si ritiene che non ci sia nulla (ossia non ci sia alcuna determinazione) che divenga o possa diventare nulla, oppure si ritiene che c'è qualcosa, che — nell'annullamento di una determinazione — diventa nulla e, diventato, è nulla. La prima non può essere la convinzione della ragione alienata, che si sforza di porre come un semplice fatto il non essere un nulla, che conviene alla determinazione (e che dunque, in quanto semplice fatto, è visto come ciò che può anche non convenirle). La seconda convinzione esprime la dimenticanza smisurata della verità, perché quel *qualcosa*, che pur deve diventare nulla, quando una determinazione, ad esempio questa lampada, si distrugge, quel *qualcosa*, come tale, è un non-nulla; sì che prospettare il tempo (« Quando la lampada è nulla ») in cui il qualcosa diventa nulla, significa prospettare il tempo in cui l'essere (cioè il non-nulla) si identifica al nulla. Il tempo dell'assurdo.

Il non essere un nulla conviene a questa lampada in quanto essa è questa lampada, e pertanto questa lampada (o un qualsiasi fattore o elemento che la costituisca) *non può* diventare nulla, ossia non può essere nulla. E viceversa: se, quando questa lampada si distrugge, *qualcosa* diventa nulla, e quindi è nulla (e qualcosa deve pur diventare nulla, se si vuol tener ferma la distruzione di questa lampada) accade allora che l'essere (ossia quella negazione del nulla, che è il qualcosa) si identifichi al nulla. Il non essere un nulla non può dunque essere inteso come conveniente *di fatto* alla determinazione — altrimenti, quando la convenienza di fatto cessasse, si produrrebbe appunto quella identificazione dell'essere e del nulla —, ma come ciò che conviene alla determinazione in quanto essa è tale (e quindi non può non convenirle).

La falsa sottigliezza della ragione alienata ritiene di poter opporre il positivo al negativo e, insieme, di poter affermare che l'essere non è (quando non è). Ma se l'« è » (l'esistere, l'esse) di una determinazione è il suo non esser nulla, allora pensare, di una determinazione qualsiasi, che essa non sia, significa pensare che essa è nulla, ossia significa negare quell'opposizione dell'essere e del nulla, che pur si vorrebbe salvaguardare. L'esistenza conviene dunque ad *ogni* determinazione del positivo in quanto essa è tale; onde non è consentito porre una determinazione qualsiasi senza porla come esistente.

Ma, insieme, si deve rilevare come l'argomento ontologico tradizionale sia uno degli aspetti più tipici della dimenticanza della verità dell'essere, giacché, da un lato, in esso si ritiene che l'esistenza convenga, per sé, solo a una certa determinazione (l'ente perfetto); e cioè si crede che le convenga non in quanto

essa sia una *determinazione* (reale o ideale, fattuale od essenziale, ecc.), ma in quanto è *quella certa* determinazione che è. Per altro lato, nell'argomento ontologico l'esistenza non è assunta secondo quella valenza trascendentale, onde essa significa il puro non essere un nulla, ma è intesa come *quel certo modo particolare* di esistere, che è l'esistere *in rerum natura* (o come ente extramentale); e la determinazione, cui vien fatta convenire l'esistenza, è intesa come essenza intelligibile, appartenente a quell'ordine ideale o mentale, che si tratta di trascendere; sì che l'argomento ontologico consiste nel tentativo di stabilire la connessione tra due diversi modi di esistenza (quello ideale e quello reale). Invece, per la verità dell'essere, non si tratta di andare dall'ordine ideale all'ordine reale, ma di riconoscere infine che *ogni* ordine (ideale o reale, illusorio o verace, fattuale o necessario), è una positività, ossia è un non esser un nulla, e come tale non gli può accadere di non essere, ossia non gli può accadere di non esistere, e quindi è eterno, immutabile, imperituro: l'ideale come ideale, il reale come reale, l'illusorio e il verace come illusorio e verace, il fattuale e necessario come fattuale e necessario.<sup>3</sup> Non si tratta di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza, bensì di porre l'esistenza (in senso trascendentale) di ogni modo di esistenza (i modi essendo appunto le determinazioni stesse del positivo). Eterna, ogni cosa, secondo il modo di esistenza che si sa che le conviene. E dunque eterne anche le cose che appaiono (questa lampada, il cielo, le cose e i processi dell'esperienza), il cui modo di esistere è appunto testimoniato nell'apparire. E dunque eterne — se esistono — anche tutte le cose che non appaiono, secondo il modo di esistenza che loro conviene.

Così stando le cose, ci si è messi completamente fuori strada quando, a proposito dello scritto che invita a ritornare a Parmenide, si è pensato<sup>4</sup> che l'identità della frase « L'essere è » e della frase « L'essere non è nulla » volesse in esso significare la mera definizione dell'« essenza » dell'essere, e non avesse quindi alcun significato esistenziale. Ora, è certamente vero che, ponendo che l'essere non è nulla (ponendo cioè l'essere nella sua opposizione

3. Dove dunque è da avvertire che il 'fattuale' non è ciò che è, ma potrebbe non essere, bensì è ciò, il cui non essere è attualmente escluso dalla sola considerazione dell'impossibilità che un positivo non sia; mentre l'inesistenza del 'necessario' è esclusa, oltre che da questa considerazione, anche da considerazioni ulteriori, che rilevano, nel concetto di inesistenza di ciò che si dice 'necessario', un'autocontraddittorietà ulteriore a quella, fondamentale, del non essere dell'essere. Ma è ormai chiaro come questa distinzione tra il 'fattuale' e il 'necessario' sia interna a quella *necessità* che possiede un valore speculativo primario.

4. C. Giacon, *art. cit.*, p. 457.

al non essere), si indica il senso dell'essere, o, se si preferisce, se ne definisce l' 'essenza' ; ma è anche vero — e il volto della verità qui si illumina della sua maggior luce — che questa definizione è la stessa esclusione dell'inesistenza dell'essere: sempre che l'esistenza sia intesa nel suo autentico valore di puro non essere un nulla. Se l'essere è ciò che non è nulla, allora l'essere (ogni essere, ogni cosa che non sia nulla) è ciò che esiste e non può non esistere, ossia non è un nulla e non può diventare un nulla.<sup>5</sup> Che questa lampada 'esista di fatto' (e cioè esista in modo diverso da come questa lampada esiste in quanto ricordata o in quanto essenza intelligibile) è attestato dall'apparire delle cose; ma, nell'atto stesso in cui questa modalità di esistenza appare, la verità dell'essere esige che, essendo appunto posta l'esistenza, il non essere un nulla, di questa modalità, sia insieme posta l'impossibilità che essa (ed essa modalità è appunto questa lampada nella sua concreta conformazione) sia o divenga nulla (appunto perché se diventasse nulla l'essere avrebbe come predicato il nulla).

La totalità delle differenze o determinazioni dell'essere non è quindi, come si è voluto interpretare,<sup>6</sup> 'la totalità delle essenze', bensì è la totalità di ciò che esiste e che quindi include, come sua parte, la totalità delle essenze — giacché anche le essenze esistono (ossia non sono nulla), sia pure in modo diverso dal modo in cui esiste questa lampada.

E ancora: è vero che un albero è un albero, necessariamente, immutabilmente,<sup>7</sup> ossia che la proposizione: « Un albero è un albero » non esprime un semplice fatto, ma è necessaria; ma non era questo il pensiero che in « Ritornare a Parmenide » si intendeva mettere in luce e che invece costituisce l'aspetto sovranamente inquietante della verità dell'essere. Si voleva invece proprio dire che quest'albero (e ogni cosa, dalle più solenni alle più umili) esiste necessariamente (secondo la modalità di esistenza che gli è propria), ossia che l'esistenza non è un predicato che convenga semplicemente di fatto a quest'albero (e ad ogni cosa), cosicché la totalità dell'essere *esiste* necessariamente, immutabilmente. Ma è il fondamento di questo asserto ciò cui si deve por mente e che si deve discutere! È il fondamento è sempre il medesimo:

5. Ne *La struttura originaria* — un libro che si deve tenere presente, se si vuole discutere concretamente « Ritornare a Parmenide » — si diceva pur chiaramente: « Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza) » (cap. xv, 6, 2° capoverso).

6. Cfr. C. Giacon, *art. cit.*, p. 471.

7. *Ibid.*

possiamo pensare che quest'albero non sia (che si distrugga e sia finita la sua vita attuale), senza pensare che un positivo è nulla, senza cioè pensare che l'essere è non essere, e quindi senza tradire la verità dell'essere? — Se il pensiero che esprime la verità dell'essere consiste nel rilevare che l'accertamento del senso dell'essere — ossia la definizione dell' 'essenza' dell'essere — è la stessa esclusione dell'inesistenza dell'essere (onde l'essere è ciò che esiste e non può non esistere), come si può obiettare che in esso si verifica uno 'slittamento' dalla necessità dell'essenza alla necessità dell'esistenza, quasi che in esso ci si dimenticasse che altro è la necessità che l'essere sia essere e altro è la necessità che l'essere esista? La verità dell'essere è appunto la identificazione di queste due necessità: non la dimenticanza di una distinzione, bensì l'accertamento della falsa sottigliezza di tale distinzione.<sup>9</sup> — E ancora: come si può rimproverare al pensiero

8. *Ibid.*, pp. 473, 474, 484 e *passim*.

9. Lo slittamento — stando all'obiezione — si verificherebbe in questo modo: « Siccome è necessario che l'essere sia l'essere, sembra necessario che l'essere sia, cioè esista di fatto, perché di fatto un essere esiste e non si può dire che non esista » (*ibid.*, p. 474). E, invece, la ragione autentica dell'identificazione delle due necessità non è quella qui congetturata; ossia non è per il rilevamento dell'impossibilità che qualcosa che esiste di fatto non esista di fatto, non è per questo rilevamento che si perviene all'identificazione della necessità dell'essenza e della necessità dell'esistenza: questa identificazione è esigita dall'affermazione che l'essere è ogni cosa che non sia nulla; e ogni cosa (corporea, ideale, reale, fattuale, ecc.) che non è nulla, non può diventare nulla, poiché l'essere diventerebbe e quindi sarebbe il nulla; ma l'esistere, nel suo significato trascendentale, è appunto il non essere un nulla, sì che tutto ciò che non è un nulla non può diventare inesistente. Proprio perché l'essere non è un nulla, se di un essere, per esempio questa lampada, si pensa che non sia (= non esista) (o possa non essere), si pensa allora che questo essere è nulla (o possa essere nulla). E se si pensa che, quando non esiste, è nulla, si pensa daccapo, nel « quando questo essere non è », che questo essere è nulla. Lo si vorrà prendere una buona volta in considerazione questo, che è il primo respiro della verità dell'essere? Non si deve dunque tentare, come è stato fatto da molti, di interpretare « Ritornare a Parmenide » come un insieme di considerazioni valide sul piano dell' 'essenza' dell'essere, ma inaccettabili sul piano della 'esistenza' dell'essere: si tratta invece, per chi voglia opporsi al pensiero della verità dell'essere, di meditare la ragione profonda che costringe a intendere l'essere come ciò che (proprio perché non è un nulla) esiste.

Certo che tale meditazione potrà essere fruttuosa solo dopo che si saranno eliminate le incomprensioni più elementari (e d'altra parte determinate esse stesse dal modo di pensare dell'uomo occidentale — sì che gli errori dei critici della verità dell'essere restano pienamente giustificati da quel modo di pensare). Non si era forse insistito, e non solo in « Ritornare a Parmenide », che l'abissale differenza tra Parmenide e Melisso sta in questo: che per Parmenide l'immutabilità dell'essere scaturisce dall'impossibilità che l'essere non sia (giacché se divenisse non sarebbe:  $\epsilon\lambda\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\gamma\epsilon\upsilon\tau\prime\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota$ ); mentre Melisso non sente ormai più l'impossibilità che l'essere non sia



che esprime la verità dell'essere di confondere la necessità che l'essere sia quando è con la necessità che l'essere sia semplicemente:<sup>10</sup> come gli si può muovere questo rimprovero se, proprio all'inizio di « Ritornare a Parmenide » si considerava esplicitamente la distinzione tra queste due necessità, così com'essa è esposta nel testo canonico, e cioè nel cap. IX del *Liber de Interpretatione* di Aristotele, e si rintracciava nel 'quando l'essere è' l'aberrazione stessa del pensiero dell'essere? Lo si sa bene che, dopo Parmenide, il pensiero occidentale distingue tra la necessità che l'essere sia quando è, e la necessità che l'essere sia *ἀπλῶς*! Ma si portavano pur innanzi le ragioni, per le quali non si può evitare di riconoscere che, nell'idea dell'essere che è quando è, si produce la stessa dimenticanza della verità dell'essere; e sono queste ragioni che si dovevano discutere e impugnare! La lontananza dalla verità dell'essere sta ben più al fondo di quelle contraddizioni che la stessa ragione alienata è in grado di ravvisare: non si tratta semplicemente di negare l'affermazione auto-

(= non esista) e dimostra l'immutabilità dell'essere in base alla considerazione che, se l'essere non fosse, non potrebbe generarsi dal nulla — dove l'assurdo, per lui (come poi per tutta la metafisica tradizionale), non sta nel fatto che l'essere non sia (= non esista), ma nel fatto che l'essere si generi dal nulla? sì che Melisso è il padre della metafisica occidentale proprio perché, nell'atto stesso in cui intende dimostrare l'immutabilità dell'essere in quanto tale, non vede nulla di sconveniente nella supposizione, in quanto tale, che l'essere non sia (*εἰ μὴδὲν ἦν*) e sente il bisogno, per giungere all'immutabilità, di aggiungere che, se l'essere non fosse, dal nulla nulla potrebbe generarsi — ossia sente il bisogno di aggiungere quel principio dell'*ex nihilo nihil* che, in quanto così funzionante, è lo stesso tradimento della verità dell'essere? L'abissale differenza tra Parmenide e Melisso (e cioè tra Parmenide e la metafisica occidentale) non sta dunque qui: che per Parmenide l'essere non viene dal nulla (e, in generale, non diviene), perché altrimenti non sarebbe; mentre, per Melisso, se l'essere non fosse, non potrebbe venire dal nulla? E invece accade che, criticando la verità dell'essere, si riporti il pensiero di Parmenide — il pensiero di Parmenide! — usando proprio quella formula che esprime il pensiero di Melisso e della metafisica occidentale, e cioè che esprime l'allontanamento dalla verità che Parmenide aveva suscitato: « lo slittamento dalla necessità ed eternità dell' 'essenza' dell'essere alla necessità ed eternità dell' 'esistenza' dell'essere, ha fatto sì, a Parmenide e a Severino, che venisse giudicato una contraddizione il divenire dell' essere': l'essere o è o non è, se è, non occorre che divenga, se non è non viene-dal nulla » (*ibid.*, p. 472)! E si aggiunge anche che non si crede « sia proprio il caso di 'trasalire' mentre si afferma che il nulla non può dare origine al nulla » (*ibid.*, p. 479). Dove ancora una volta non ci si rende conto che, il trasalimento, il pensiero deve averlo di fronte alla supposizione che l'essere non sia: e invece Melisso e la sterminata schiera dei suoi seguaci non si avvedono che in questa semplice supposizione è già contenuto l'impercorribile assurdo, e — ponendo che, se l'essere non è, dal niente non può generarsi qualcosa — l'assurdo vanno a cercarlo nella generazione di qualcosa da parte del nulla.

10. *Ibid.*, pp. 473, 477.

contraddittoria che ciò che è lampada non è lampada o l'affermazione autocontraddittoria che questa lampada che ora esiste ora non esiste: queste negazioni dell'assurdo sono certamente già realizzate dalla ragione alienata.

La quale è alienata perché non si avvede dell'aberrazione più profonda e più antica, che ha le sue radici nell'acme del pensiero occidentale, e cioè nel modo in cui Platone ebbe a dar vita all'oltrepassamento di Parmenide. Per il quale il determinato è non essere: *πάρεξ τοῦ ἔντος*; ma in modo che l'essere e il determinato sono pensati come assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, sì che il determinato, proprio per questa sua assoluta indipendenza dall'essere, vien posto come un nulla. Perché il determinato sia posto come nulla non è cioè sufficiente che si riveli la sua diversità dall'essere (ossia non è sufficiente che sia posto come non essere, come *πάρεξ τοῦ ἔντος*); tanto è vero che Platone terrà ferma (e non poteva non tener ferma) questa diversità, ma insieme negherà che, per questo, il determinato debba essere inteso come nulla. Perché sia posto come nulla si richiede, ripetiamo, quell'*astratta separazione* che pone l'essere e il determinato come due assoluti, come due luoghi assolutamente irrelati, cosicché il determinato, come si diceva, proprio per questa sua assolutezza cade al di fuori dell'essere, nel nulla.

Ma questa astratta separazione è il modo in cui l'uomo occidentale non ha *mai* cessato di pensare l'essere e la determinazione dell'essere — e cioè è il modo in cui non ha mai cessato di pensare l'ente, se l'ente è la *sintesi* dell'essere e della determinazione. Platone si è lasciato sfuggire la grande occasione di pensare la verità dell'essere, perché anche lui (e dopo di lui tutto il pensiero occidentale) lascia al fondo del pensiero dell'ente l'astratta separazione dell'essere e della determinazione: proprio lui, che si presenta come il pacificatore della scissione, ossia come l'unificatore dell'essere e della determinazione. Accade cioè che la sintesi di questi due momenti venga operata rispetto a due termini inizialmente posti come separati (e cioè posti così come li poneva Parmenide); accade cioè che la situazione di partenza del ripensamento platonico sia costituita dalla separazione dell'essere e della determinazione, e che quindi la sintesi venga fatta intervenire come unificazione di ciò che, per altro, sin dal principio si era pensato come non unito — analogamente a quanto accadrebbe qualora si pensasse di riavere un animale vivente giustapponendo le parti del suo corpo precedentemente suddivise.

Noi diciamo che al fondo del ripensamento platonico si nasconde quella stessa astratta separazione, dalla quale, in superficie, Platone vuole liberare il pensiero dell'essere. Eppure Platone compie certamente il gran passo innanzi, intendendo il de-

terminato come ciò di cui si predica l'essere. La *diversità* tra l'essere e il determinato era stata scoperta una volta per tutte da Parmenide, e nemmeno Platone poteva negarla (e nessuno lo potrebbe); ma il determinato si presenta ora come quel non essere (appunto in quanto diverso dall'essere — ossia in quanto diversamente significante dall'essere) che non è un puro nulla, e che quindi è. Parmenide se ne stava al puro « è »; Platone riconosce (e non può non riconoscere) la diversità tra l'« è » e la determinazione, ma pone l'« è » come predicato della determinazione. Ma allora dov'è qui rintracciabile quella astratta separazione che resterebbe al fondo del ripensamento platonico?

Essa si nasconde, diciamo, nel modo stesso in cui Platone pensa l'« è » come predicato della determinazione. Della determinazione, la verità dell'essere deve dire che è, proprio in quanto essa non è un puro nulla; sì che l'« è » (= esiste) esprime appunto questo non essere un nulla. E il non essere un nulla conviene alla determinazione non in quanto essa sia questa o quella, questo tipo o quel tipo di determinazione, ma in quanto essa è una determinazione (ossia non è un essere significante come nulla). Questa lampada non è un nulla — ossia è —, proprio in quanto è questa lampada; sì che questa lampada non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo « è », il suo esistere: proprio perché non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo non esser un nulla. Quanto Parmenide diceva del *puro* essere — « perciò né nascere né perire gli ha permesso la Giustizia disciogliendo i legami, ma lo tien fermo » (τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ἄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει) — la verità dell'essere deve ripeterlo di ogni essere, di ogni positività determinata.

Invece, per Platone, alla determinazione è proibito scrollarsi di dosso il suo « è » non già in quanto essa sia una determinazione (ossia un qualsiasi 'che', che non sia un nulla), ma in quanto è *l'idea*, ossia è *quel certo tipo* di determinazione che si distingue dalla determinazione sensibile. Le cose, alle quali va imposto come sigillo di essere « ciò che è » (ὅς ἐπισφραγίζομεθα τοῦτο, δ ἔστιν, *Phaedo*, 75 d), non sono ogni cosa (e invece ogni cosa dovrebbe ben essere posta come δ ἔστιν!), bensì sono le essenze ideali delle cose visibili. E l'essenza ideale è posta come ente immutabile non già perché Platone si rammemori della verità di Parmenide — ossia non già perché si rammenti che l'essere (ossia ciò che esiste, δ ἔστιν) non è il nulla e non può nemmeno diventare il nulla —, ma perché Platone si fonda sull'angusta evidenza dell'impossibilità che il bello, il giusto, il buono (a differenza delle cose belle, giuste, buone) non sia bello, giusto, buono; onde il bello è δ ἔστιν, perché non potrà mai cessare di essere il bello. Perché di qualcosa si ponga che è δ ἔστιν, non

è sufficiente che esso sia un qualcosa, un non-nulla, ma si richiede che sia quel super-ente in cui consiste l'*ἰδέα*. Se non è *ἰδέα*, ed è semplicemente un qualcosa (e un qualcosa che non sia *ἰδέα* è per Platone l'ente sensibile), si riconosce sì che il nulla non può convenirgli, ma nel senso che non può convenirgli *sin tanto che esso è*, mentre può ben convenirgli quando non è — onde esso si pone come qualcosa che insieme è e non è (τὸ οὕτως ἔχει, ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *Civitas*, 477 a), ed è intermedio (μεταξύ) tra l'*ἰδέα*, ossia tra l'*οὐσία* cui spetta la designazione di ὄν ἔστιν (ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὄντος, *Phaedo*, 92 d) e il nulla (μὴ ὄν).

Ciò vuol dire che nello stesso pensiero col quale Platone unisce la determinazione al suo « è » (ponendola appunto come ciò che non è nulla), in questo stesso pensiero si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere. Il pensiero che pensa il non esser nulla della determinazione (il pensiero cioè che si portava più in alto di Parmenide) è lo stesso pensiero che consente che la determinazione (quando non è) sia un nulla! Esso quindi si mantiene in quella stessa astratta separazione dell'essere e della determinazione, che era stata propria di Parmenide: nel suo fondo questo pensiero pensa l'essere (ἔστιν) e la determinazione (ὄν) come assolutamente irrelati, e *appunto per questo* può intendere che « ciò che è » (ὄν ἔστιν) — ossia ciò che non si può sciogliere dal suo « è » — non sia la determinazione in quanto tale (in quanto cioè sia un 'che', τι), ma sia la determinazione in quanto *ἰδέα*; sì che l'unificazione della determinazione e dell'essere — questo gran passo oltre Parmenide, che afferma l'essere del non essere, ossia di quel non essere in cui consiste la determinazione in quanto diversamente significante dall'essere — unisce ciò che per sé è disunito, e quindi l'unione diventa qualcosa di accidentale, un fatto che può essere sostituito dal fatto contrario. Onde appunto si riconosce sì che la determinazione come tale, ossia il qualsiasi 'che', non è un nulla (μὴ ὄν οὐχ ἔν τι, *Civitas*, 478 b), ma è un non-nulla che può anche non essere, e cioè può anche essere nulla: τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι (*ibid.*, 478 c). La distinzione tra essere e determinazione, che in Parmenide era una separazione assoluta, resta in Platone una separazione assoluta anche se l'essere diventa predicato della determinazione.

Ma ormai Platone era divenuto il salvatore della positività delle differenze, e questo salvataggio era la radice del salvataggio dei fenomeni: σώζειν τὰ φαινόμενα. Giacché i fenomeni si possono salvare solo se il logo non costringe a porli come un nulla; e se a tanto era giunto il logo di Parmenide, da tanto li salvava il logo di Platone, che pone il non essere delle determinazioni

— e quindi anche delle determinazioni che appaiono — non più come *ἐναντίον*, bensì come *ἔτερον* dall'essere. Ormai Platone era divenuto il difensore del concreto, il riparo dal naufragio parmenideo, e sotto questo riparo il pensiero occidentale si poneva una volta per tutte, senza avvedersi che l'ovile non era stato chiuso prima che entrasse il lupo e senza avvedersi che era stata lasciata fuori, in sovrana solitudine, la luce della verità dell'essere. Nell'ovile si era lasciato entrare quanto si sarebbe dovuto abbandonar fuori, e cioè l'astratta separazione dell'essere e della determinazione; mentre si era abbandonato fuori quanto sarebbe dovuto entrare per primo, il respiro del gregge, la verità di Parmenide. Platone è il guardiano del pensiero occidentale e in questo guardiano infido il pensiero occidentale ha riposto ogni fiducia, anche e soprattutto quando lo ha condannato e ne ha fatto il capro espiatorio della istanza antimetafisica. Le esigenze del concreto, della storia, dell'immanente esperienza, le insostenibilità per il platonismo metafisico e le aspirazioni ad una comprensione demitizzata del mondo dell'uomo non sono forse possibili solo se si sia in grado di pensare le differenze, ossia il molteplice, la determinazione? e non è forse stata l'opera di Platone l'unico tentativo di pensare le differenze, l'unico scudo contro Parmenide?

Il pensiero occidentale è vissuto al riparo di questo scudo anche quando in lui è rimasto soltanto il più distaccato ricordo della gran lotta di Platone contro Parmenide e anche quando ha considerato come ormai superata quella dimensione metafisica, di cui il parricidio è pure il momento più saliente. « Quidquid non est de intellectu quidditatis vel essentiae, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligatur aliquid de esse suo; possumus enim intelligere quid est homo, vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum esse suum » (Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, cap. iv). In questo celebre teorema l'astratta separazione dell'essere e della determinazione, (ossia dell'*esse* e dell'*essentia*), resta formulata nel modo più esplicito: « omnis autem essentia potest intelligi sine hoc quod intelligatur aliquid de esse suo ».<sup>11</sup> E su questo teorema si fon-

11. Si badi che, in questo teorema, il termine 'essentia' non ha il significato ristretto di 'essenza intelligibile', astratta dalle determinazioni individuanti, ma indica ogni tipo di determinazione, dalla più individuata (onde si parla di 'essentia Petri', in cui « ponitur hoc os vel haec caro », Tommaso d'Aquino, *op. cit.*, cap. i) alla più astratta. L' 'essentia' è cioè appunto quel 'non essere', che Platone ha rilevato come *ἔτερον* dall'essere.

dano quanti oggi, dal punto di vista tomistico, rifiutano la verità dell'essere. Ora, è pur sempre qui che s'addice rifarsi, se ci si vuole risvegliare dal gran sonno: qui è il *crinale* dell'essere: ἡ δὲ κρισις περὶ τούτων ἐν τούτῳ ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (Parmenide, fr. 8, vv. 15-16): la determinazione non è nulla o è nulla? 'homo', 'Phoenix', 'Socrates', 'hoc os vel haec caro' sono o non sono nulla? Se ripetiamo nella verità il gran passo oltre Parmenide — se cioè lo compiamo senza lasciarci irretire dalla mistificazione platonica —, dobbiamo dire che la determinazione rifiuta di essere un nulla, proprio in quanto essa è una determinazione; sì che il non essere un nulla conviene alla determinazione *in quanto tale*, e quindi è un predicato che non può mai separarsi da essa: « omnis essentia vel quidditas non potest intelligi sine hoc quod intelligatur aliquid de esse suo », senza cioè che se ne pensi il non essere un nulla, e cioè il suo *esse*, il suo esistere. Dove — si badi! — l'esistere, che « est de intellectu quidditatis vel essentiae », non è una certa *modalità* dell'esistere, ma è, appunto, *l'esistere*, ossia l'*esse* nella sua valenza trascendentale, ossia come il puro non esser nulla. Tommaso crede *invece* di dimostrare che l'« esse non est de intellectu quidditatis », rilevando che è possibile pensare che cosa sia 'homo' e tuttavia « ignorare an esse habeat in rerum natura ». Ma in questo modo perde di vista la valenza trascendentale dell'*esse* e la riduce all'« esse in rerum natura », ossia ad una certa modalità dell'esistere. Giacché, pensando 'Phoenix', resta certamente problematico se questo uccello favoloso possa avere *quel modo* di essere che è proprio di questa lampada, e per il quale questa lampada può essere toccata, soppesata, guardata, ecc.: resta problematico che abbia *quel modo* di essere che, se si vuole, può essere posto come un modo dell'« esse in rerum natura » (così come è problematico che questa lampada possa presentarsi in una modalità di esistenza diversa da quella che è attualmente manifesta). E in questo senso non è certamente falso affermare che l'« esse — ma inteso come questa *modalità* dell'*esse*! — non est de intellectu quidditatis vel essentiae ». Ma se è problematica l'implicazione tra l'essenza e una certa *modalità* della esistenza (diversa da quella che le compete attualmente), non è però problematica l'implicazione tra l'essenza (ossia tra la *qualsiasi* essenza o determinazione considerata: irreali o reali, incorporea o corporea, ecc.) e l'esistenza pura, intesa cioè in senso trascendentale: nella misura e secondo la modalità con cui questo uccello favoloso appare (e deve ben apparire, se « possumus intelligere quid est Phoenix »), in questa misura e secondo questa modalità non è un nulla, e questo non essere un nulla gli conviene immediatamente, ossia appunto per il suo essere un *che* in certo modo significante. Così come, nella misura e secon-

do la modalità con cui questa lampada appare, di questa lampada, in quanto tale, si deve immediatamente affermare che non è un nulla (e che quindi non può nemmeno diventare un nulla).

Anche al fondo di questo pensiero tomistico resta il peccato originale di Parmenide: poiché 'essere' non significa 'uomo', 'casa', 'rosso', queste e tutte le determinazioni sono un nulla. E cioè, anche quando ci si pone al seguito di Platone (che pur nega che la determinazione sia un nulla!), si continua tuttavia a pensare la determinazione come ciò cui non conviene per sé di non essere un nulla, ossia come ciò nel cui concetto non è incluso il non essere nulla. « Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate ». Il che importa che, considerando per sé soli 'homo', o 'Phoenix', o una qualsiasi altra determinazione, ci si possa convincere che non c'è alcuna differenza tra 'homo' e il nulla! Ché se si protestasse e si assicurasse che questo convincimento non può darsi, e cioè che la determinazione non può essere pensata come un nulla, allora vorrebbe dire che il non essere il nulla « est de intellectu quidditatis vel essentiae », e dunque sarebbe impossibile « intelligere quid est homo et tamen ignorare an esse habeat ». « Esse est aliud ab essentia »: dunque la determinazione è ciò che, per sé considerata, potrebbe anche essere identificata al nulla; dunque la determinazione è per sé *indifferente* ad essere o a non essere un nulla.<sup>12</sup> Ecco i difensori dell'essere: sono coloro per i quali della terra e del mare, del cielo e delle stelle, dei viventi e degli uomini e delle cose tutte è possibile affermare che siano nulla. Ecco la malattia mortale del pensiero: nella misura in cui si considera una determinazione qualsiasi come tale, nella misura cioè in cui, ad esempio, si considera quest'uomo come tale ('hoc os vel haec caro'), non si sa dire di esso se sia o non sia un nulla: non lo si sa dire, appunto perché « essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligatur *aliquid* de esse suo ». Giacché, se pensando la determinazione come tale si fosse per ciò stesso in grado di escludere che essa sia un nulla, l'*esse* (e dunque l'eternità) sarebbe allora 'de intellectu essentiae'.

12. E, daccapo, non si dica che l'essenza, come essenza intelligibile, è indifferente ad essere o a non essere *in rerum natura*: appunto perché, come si è rilevato, nel teorema tomistico l'essenza è ogni tipo di determinazione: tanto la determinazione astratta, quanto quella individuale. L'essenza astratta è nulla? Se no, allora è eterna come essenza astratta. 'Haec caro' è nulla? Se no, allora è eterna nel suo essere così concretamente individuata. Ma intanto è chiaro che, dal punto di vista di quel teorema, non si può rispondere così (non si può cioè legare essenzialmente l'essenza al suo esistere), sì che l'essenza, astratta o individuale, è concepita come per sé indifferente ad essere o a non essere un nulla (cfr. pp. 364 sgg.).

Per poter affermare che l'esistenza è inclusa nell'essenza,<sup>13</sup> ossia che l'esistenza conviene per sé all'essenza, la ragione alienata deve ricorrere ad un *medio*. Come per Platone non ogni 'che' (τι) è ὁ ἔστιν, e quindi non ogni 'che' è τὸ εἰλικρινῶς ὄν, sottratto ad ogni divenire, ma solo quell'*ousia* privilegiata che è l'*idea* gode di questa prerogativa, così per Tommaso l'esistenza (l'*ἔστιν*) non conviene per sé ad ogni essenza (ossia all'essenza in quanto tale), ma solo a quella certa realtà, *se mai esistesse* (« nisi forte sit »), la cui essenza fosse lo stesso suo esistere: « esse est aliud ab essentia (ossia l'esse « non est de intellectu essentiae »); *nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit esse suum* ». Se cioè si riesce a *dimostrare* che esiste un ente, che per la sua natura — in quanto cioè atto puro, immutabile, ecc. — esige che l'esistenza sia 'de intellectu suae essentiae', solo allora si viene a sapere che esiste un'essenza, cui, in quanto tale, conviene l'esistenza. In questa prospettiva, l'essenza, come tale, non implica l'esistenza, e pertanto la dimostrazione dell'esistenza dell'ente immutabile (di un ente cioè che esige un certo rapporto *sui generis* tra l'essenza e l'esistenza) è il *medio* che unisce quella certa essenza suprema,

13. La verità dell'essere esige che l'inclusione sia *implicazione immediata* dell'esistenza da parte della (di ogni) essenza, non *indistinzione* dell'esistenza e dell'essenza, come si è voluto obiettare (cfr. A. Bausola, *Sul problema del divenire*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965, II-III, pp. 271 sgg.). Ma la *distinzione* non è *separazione* astratta dei distinti, i quali, proprio come distinti, si implicano necessariamente. (Ossia l'alienazione dell'« esse est aliud ab essentia » non consiste nell'affermazione della distinzione — che si deve certamente tener ferma — tra 'esse' e 'essentia', ma nell'affermazione della loro separazione, ossia nell'intendere la distinzione come separazione). 'Giallo' non significa 'essere', ma che il giallo non sia un nulla (e che quindi sia, esista) lo si afferma considerando che cosa significhi 'giallo'. Oppure, pensando 'giallo', — considerando questa determinazione come tale — non si sa se si pensi un nulla o si pensi un non-nulla?!

Certo che la determinazione, di cui si predica immediatamente l'« è » (ossia il non essere un nulla), non è la determinazione separata dal suo « è » (e che, in quanto così separata, o è senz'altro posta come nulla — come pensava Parmenide, o è posta come ciò di cui non si può sapere se sia o non sia un nulla — come pensano tutti gli altri, che si mettono al seguito di Platone): l'unione non è fra due termini (essenza, esistenza) disuniti (come appunto accadde a Platone): sì che la determinazione, di cui si afferma immediatamente che non è nulla, è appunto la determinazione-che-non-è-un-nulla. Onde ne *La struttura originaria* ci si soffermava lungamente sulla strutturazione del giudizio che, come tale, deve essere sempre un giudizio identico. Tale cioè che il predicato non si predica del puro soggetto (altrimenti, anche dicendo che l'essere è essere si porrebbe l'identità tra due diversi, visto che, affermando che l'essere è essere, non si dice semplicemente 'essere', ma l'essere come predicato dall'essere), ma si predica del soggetto di questa predicazione, e il predicato non è il puro predicato, ma è il predicato *del* soggetto: sì che ogni giudizio deve essere inteso come l'identità tra la sintesi del soggetto e del predicato e la sintesi del predicato e del sog-



che è Dio, alla sua esistenza — ossia che unisce l' 'esse' all' 'intellectus essentiae'. Non si ritiene sufficiente la considerazione dell'essenza (o determinazione), per affermarne l'esistenza: si esige *dell'altro*, in base a cui legare l'esistenza all'essenza, e questo 'altro' è appunto il 'medio', che consente di predicare necessariamente l'esistenza dell'essenza. In questo modo, la ragione alienata pone come *risultato*, come un *mediato*, la stessa immediatezza del logo — se il logo originario è un porre tutto ciò che non è nulla (le essenze, le determinazioni, l'essere) come non nulla e cioè come necessariamente esistente. Si sente cioè il bi-

getto: come identità degli identici. (Cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. III, parr. 9-14; cap. VIII, parr. 10-14; cap. IX, parr. 17-23; cap. XV, parr. 1, 7).

Dunque: il 'giallo' è nulla? Platone ha insegnato a rispondere di no a questa domanda: se 'giallo' significa 'giallo', non si può porre l'identità tra il 'giallo' (ossia tra questo non nulla) e il nulla. (E per dire che il giallo non è un nulla non solo non c'è bisogno, ma si deve rifiutare ogni *mediazione*, che connetta il giallo al suo non esser nulla). Ma *ciò che non è nulla, non è un 'ciò'*, che se ne stia separato dal suo non esser nulla (e possa quindi, in quanto così separato, esser nulla) e che successivamente entri in sintesi col suo non esser un nulla: essenza e esistenza non vanno presupposti alla loro sintesi (appunto perché l'essenza, così presupposta, si presenterebbe daccapo come qualcosa di cui non si saprebbe se sia o non sia un nulla, e a sua volta l'esistenza, in quanto presupposta alla sintesi, sarebbe l'esistenza di nulla), bensì si distinguono *nella* sintesi che, dunque, è sintesi originaria. Sì che il non essere un nulla conviene alla *essenza-che-non-è-un-nulla* (il che vien detto non già con l'intenzione di avvertire che vi possano essere essenze che siano un nulla, ma con l'intenzione di avvertire che l'essenza è già da sempre in sintesi con l'esistenza e non presupposta alla sintesi); onde si può dire, altrettanto bene, sia che all'*essenza* compete necessariamente l'esistenza, sia che all'*essere* (o all'*ente*) compete necessariamente l'esistenza (« l'essere è », secondo la formula parmenidea sulla quale si insiste in « Ritornare a Parmenide »). L'esistenza conviene cioè all'essenza (e non all'esistenza, come malamente si è interpretato, *art. cit.*, p. 273), giacché è *della determinazione* che si deve affermare che non è un nulla; ma l'essenza è appunto ciò cui conviene l'esistenza; ossia l'esistenza conviene all'essenza nel suo essere in sintesi con l'esistenza e non nel suo stare separata da questa, così come il matrimonio si celebra non tra due che se ne stiano chiusi nelle rispettive abitazioni, ma tra due che si abbracciano nella stessa dimora. Quando dunque la verità dell'essere afferma che *l'essere è*, non pensa a quella banalità consistente nel riferire l'esistenza all'essenza già pensata come di fatto esistente, confondendo così la necessità ipotetica (= se una essenza esiste, allora è necessario che esista) con la necessità assoluta (l'essenza esiste necessariamente); bensì la verità dell'essere rileva l'alienazione che è propria del concetto di una necessità ipotetica, ponendo appunto che l'essenza, *come tale*, è un non-nulla, e quindi, *come tale*, esiste (e cioè esiste necessariamente). Ma proprio perché l'essenza, come tale, esiste, la sintesi di essenza e esistenza è originaria, ossia l'esistenza non conviene all'essenza in quanto presupposta alla sintesi, ma all'essenza che è in sintesi, cioè all'essenza che esiste, sì che ciò che per sé esiste è l'essenza che esiste, e l'espressione concreta di questa implicazione è data appunto dalla affermazione che l'essere (= l'essenza-che-esiste, ossia l'essenza non presupposta alla sintesi) è.

sogno di *dimostrare* che esiste un ente cui conviene necessariamente l'esistenza, appunto perché il pensiero soggiace a una così fatale metatesi, che non gli consente di avvertire l'originarietà dell'affermazione che ogni determinazione non è un nulla, e cioè che ad ogni determinazione conviene di necessità l'esistere. Si che l'identità tomistica di essenza ed esistenza in Dio è la più radicale mistificazione della verità dell'essere, in quanto originaria inclusione dell'esistenza da parte dell'essenza come tale. Tommaso riconosce certamente che la proposizione « Deus est » è ' per se nota ', perché il predicato conviene per sé al soggetto (« praedicatum est idem cum subiecto », *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 1); ma che sia ' per se nota ' è il risultato di una dimostrazione (che perviene all'affermazione di un ente, in cui l' ' esse ' non può « *facere compositionem cum essentia* »), e quindi, per lui, non è ' per se nota ' *quoad nos*: il che vuol dire appunto che non è un immediato, ma un mediato. In questo stravolgimento della verità dell'essere, la verità originaria diventa il risultato, e, proprio perché non è mantenuta come originaria, resta negata. Per la verità dell'essere, quel ' Deus ', che compare in « Deus est » (in una proposizione cioè in cui il significato del soggetto varia a seconda della situazione storica della coscienza), è esso stesso una determinazione all'interno della totalità delle determinazioni, una determinazione quindi che segue la sorte di tutte le determinazioni: di non poter non essere, e quindi di essere eterne; ma il Dio verace è appunto questa totalità del positivo, in quanto posta come ciò che non può disciogliersi dal suo è. E questa posizione è l'originario, l'immediato, che solo l'intorpidimento del senso dell'essere può trattare come risultato di una mediazione.<sup>14</sup>

14. L'esposizione di questi pensieri in « Ritornare a Parmenide » non aveva certo l'intento, che gli è stato rimproverato (cfr. G. Bontadini, *art. cit.*, pp. 451-52), di presentare la metafisica classica come una filosofia popolare che si prefigga di ' dimostrare l'esistenza di Dio ', ossia l'esistenza di una rappresentazione della coscienza religiosa. È certamente vero che nella metafisica classica il significato del termine ' Dio ' è dato dal risultato del processo logico che intende togliere la contraddittorietà del mondo del divenire (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. v, par. 5, 3<sup>a</sup> nota fuori testo). Senonché è appunto questo processo ciò che consente di affermare l'esistenza di un essere necessario. Ossia l'esistenza necessaria dell'essere (cioè di ogni determinazione che non sia un niente) non è riguardata dalla metafisica classica come una verità originaria — e deve ben essere originaria l'affermazione che il non niente non è e non può essere un niente! —, ma come risultato di una mediazione, che, appunto, inserisce un *medio* (il medio è appunto il procedimento dimostrativo che costruisce il senso della parola ' Dio ') tra l'essere e il suo non essere un niente (ossia tra l'essere e il suo esistere). A pagina 33 di « Ritornare a Parmenide » si legge: « La dimostrazione di un essere necessario va alla ricerca e presume di trovare un medio che connetta al positivo la negazione del negativo »: un medio tra l'essere

La domanda heideggeriana: « Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? » (perché l'ente è e non piuttosto il nulla, ossia perché l'ente esiste e non accade invece che non esista nulla?), proprio *in quanto domanda* esprime nel modo più conseguenziario quella separazione astratta tra le determinazioni e l'etwa, che tutto il pensiero occidentale ha ereditato da Parmenide nella forma platonica. Appunto perché, posta quella astratta separazione, ci si deve certamente domandare perché l'ente sia. Per questa domanda, la totalità dell'ente 'vacilla' (*schwankt*), perché si va alla ricerca dello stesso « fondamento che possa fondare la dominazione dell'ente come una vittoria sul nulla » (« wird einen Grund gesucht, der die Herrschaft des Seienden als eine Überwindung des Nichts begründen soll », *Einführung in die Metaphysik*, 1953, p. 22). Questa, che dovrebbe essere la fondamentale domanda metafisica, ricerca il fondamento della stessa verità originaria, ossia di ciò che è il fondamento di ogni pensiero! Anche qui ci si domanda perché l'ente

e il suo 'è', vi si dice, e *non*, come invece si è letto per disattenzione: « un medio tra il soggetto Dio e il predicato 'è' » (G. Bontadini, *art. cit.*, p. 452). Leggendo in questo modo disattento si è stati poi certamente indotti a protestare che nella metafisica classica non si tratta di dimostrare l'esistenza di Dio, introducendo un medio tra il soggetto e il predicato della proposizione 'Dio è', visto che « già i classici sapevano che qui il predicato è di ragione del soggetto » (*ibid.*). Leggendo invece nel modo giusto, si può comprendere che l'alienazione della metafisica classica (ma poi di tutto il pensiero successivo) consiste nel non avvertire l'immediatezza del rapporto tra il positivo e la negazione del negativo; sì che quel processo, in cui tale metafisica costruisce il senso della parola 'Dio' (e che non è certamente una dimostrazione popolare dell'esistenza di Dio), funge da *medio* tra l'essere e il suo non esser nulla (= il suo esistere): appunto perché solo una volta che si sappia l'esistenza dell'immutabile si può affermare che c'è un certo ente cui conviene necessariamente l'esistenza. Onde si può ben dire che ogni elaborazione logica, che giunga ad affermare che un ente esiste necessariamente, è un voler andare alla 'ricerca', ossia è un voler 'dimostrare' ciò che costituisce la stessa verità originaria dell'essere — e quindi è un esser destinati a non trovar mai ciò che, proprio perché vicino, non si potrà mai trovare cercando lontano. Se, per l'affermazione « Deus est », « già i classici sapevano che qui il predicato è di ragione del soggetto » (nel senso però che la convenienza del predicato al soggetto è *per se nota*, ma non *quoad nos*), per l'affermazione « l'essere non è nulla, ossia esiste e non può non esistere », né il classico né alcun altro pensiero dopo Parmenide seppero mai che il predicato è qui di ragione del soggetto. Come dimostrano quei tomisti che, a proposito di « Ritornare a Parmenide », si dichiarano disposti ad accettare la verità di Parmenide, ma poi intendono questa verità come immediata *quoad se*, ma non *quoad nos* (cfr. E. Nicoletti, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965, II-III, p. 290); senza comprendere che in questa loro accettazione la verità dell'essere è andata completamente perduta, precisamente come è completamente perduta nella tesi tomistica dell'identità d'essenza e di esistenza in Dio.

è, proprio perché il pensiero si è così profondato nella dimenticanza della verità dell'essere, da non avvedersi che l'essere (l'*esse*, l'*είναι*, l'*esistere*) dell'ente è il suo stesso non esser niente, e che qui si è al fondo del pensare, alla verità originaria, su cui non si può interrogare perché anche l'interrogazione è un modo di negarla.

I. Ma se la verità dell'essere si risveglia, allora di ogni cosa si deve dire che, proprio perché non è niente, non può diventare un niente (e non può essere stata un niente) e quindi è e domina eterna. Tutto è eterno. Eppure l'essere appare — e in modo altrettanto incontrovertibile — come diveniente. Tutto è immutabile; eppure il divenire appare. Quest'ombra sul foglio bianco non è mai nata e non perirà mai; eppure è sopraggiunta da poco nel contenuto che appare, ed ora, che ho ritirato la mano dal lume, è già svanita. Quest'ombra è immutabile, e quest'ombra diviene; è impossibile che quest'ombra non sia, e quest'ombra non era, ed ora non è già più. Non conduce allora la verità dell'essere alla più insanabile aporia, alla più irreparabile frattura del sapere? Se l'essere, in quanto essere, è immutabile, il divenire dell'essere è impossibile; ma questa impossibilità è proprio il contenuto dell'apparire.

Questa è certamente l'aporia fondamentale provocata dalla verità dell'essere. Ma può essere usata come una critica che costringa a rinunciare alla verità dell'essere?<sup>15</sup> Se il pensiero non sa-

15. La critica più ripetuta a « Ritornare a Parmenide » è appunto questa: che il modo di pensare ivi espresso conduce alla negazione del divenire, ossia alla negazione di ciò che appare (la quale perciò è negazione dell'innegabile). Σώζειν τὰ φαινόμενα, ripete Bontadini. Nelle pagine da lui dedicate a « Ritornare a Parmenide » ricorre di continuo un motivo, su cui però non viene mai richiamata la dovuta attenzione. Si parla cioè continuamente della *contraddizione del divenire*, che Parmenide ha avuto il merito di 'avvistare'. E se ne parla intendendola come la contraddizione metafisica, ossia come quella, nel cui togliimento consiste l'essenza della metafisica. Quando, in quelle pagine, non si può fare a meno di stabilire in che cosa determinatamente consista tale contraddizione, vien fuori allora che essa è data dall'affermazione che l'essere non è. Sì che si viene a riconoscere che il gran peccato dal quale il sapere deve liberarsi è appunto la convinzione che l'essere non sia. Che è la convinzione in cui resta preso tutto il pensiero occidentale dopo Parmenide. Giacché la verità dell'essere è tutta qui: nel comprendere che l'essere è, ossia non gli è consentito di non essere. E ora Bontadini viene a dire che, certo, la contraddizione che è la molla della metafisica è appunto questa: che l'essere non sia, cioè l'identificazione dell'essere e del non essere'. Tanto che al rimprovero, che gli si muoveva in « Ritornare a Parmenide » (pp. 39-40), di non essersi meravigliato neppure lui dell'affermazione che l'essere non è (e di essere quindi colpevole della colpa di tutti gli altri), risponde che il fatto che lui « non abbia espresso alcuna meraviglia non significa che non l'abbia provata » (Bontadini, *art. cit.*, p. 455). In questo modo — riconoscendo cioè che l'assurdo è che

pesse uscire dall'aporia, potrebbe forse tornare indietro ed affermare nuovamente che l'essere può annullarsi, ossia è qualcosa che può essere identico al niente?

L'essere non sia — Bontadini si arrende alla verità dell'essere (e dà inoltre la speranza che anche tutti quegli altri provassero quella meraviglia che non esprimevano e che negavano in ciò che esprimevano). E appunto per questo riconosce (*ibid.*, p. 454) l'opportunità di eliminare quel suo concetto di 'limitazione', in base al quale precedentemente costruiva la contraddizione metafisica.

Ma se ci si arrende alla verità dell'essere — se si compie il primo passo, fatale — si deve andare fino in fondo. D'altronde, se la ragione alienata, posta di fronte al bagliore dell'essere — « con gli occhi pieni di lume » (ἀντὶς ἂν ἔχοντα τὰ ἕμματα μεστὰ, *Civitas*, 516) —, resta accecata e tenta di fuggire volgendosi nuovamente alle ombre, questo, come pensava Platone, appartiene alla logica della *παῦδεια* e della *συνήθεια* alla verità. E nello scritto di Bontadini la ragione alienata si volge nuovamente alle ombre quando ritiene di risolvere l'aporia, provocata dalla verità dell'essere, mediante il concetto di *creazione* (Bontadini, *art. cit.*, pp. 447-448). Giacché, una volta che si tien ferma l'impossibilità che l'essere non sia, non si può ritornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento che è « opera della Potenza e dell'Energia dell'Essere »: se l'impercorsibile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo. Eppure il divenire dell'essere è manifesto! Già! e appunto per questa manifestazione si produce l'aporia fondamentale del sapere! La quale però — e questo è quanto qui si vuole rilevare — non può essere tolta con un tradimento della verità dell'essere e cioè con la reintroduzione del non essere dell'essere: non può essere così tolta, soprattutto quando, come accade nello scritto di Bontadini, ci si è già arresi alla verità dell'essere. L'*ἀσυνήθεια* alla verità fa dire, in questa resa, che se l'essere « non può, *per sé*, identificarsi col nulla », questa identificazione è possibile e « la contraddizione scompare » qualora l'identificazione sia operata dalla potenza creatrice: ma in questo modo non si riesce a tener fermo che la non verità dell'essere non è costituita da questa contraddizione melissiana (e cioè dal fatto che l'essere sia come tale il principio del proprio annullamento, o dal fatto che il nulla sia il principio di questo annullamento), ma è costituita dall'annullamento in *quanto tale* dell'essere. La non verità dell'essere è che l'essere si annulli; *non* che questo annullamento sia operato dall'essere stesso che si annulla, o sia operato dal nulla — giacché il togliimento di questa contraddizione melissiana consiste nell'affermazione che l'annullamento dell'essere è operato dalla potenza creatrice, e in questa affermazione (che vorrebbe essere il togliimento della contraddizione) resta pur sempre affermata la contraddizione autentica della non verità dell'essere: che l'essere si annulla. Resta così confermata la critica a Bontadini contenuta in « Ritor-nare a Parmenide »: che l'essere non sia (ossia che l'essere si annulli) non provoca alcuna meraviglia, e ci si meraviglia soltanto che l'annullamento dell'essere sia causato (« esercitato », *ibid.*, p. 457) dal nulla o dallo stesso essere che si annulla.

E si osservi ancora: Aristotele e Tommaso affermano che « omne quod movetur ab alio movetur », perché se non fosse mosso da altro, sarebbe mosso da sé (e sarebbe insieme in atto e in potenza) — dove si *presuppone* che esista una causa del movimento, e ci si preoccupa solo di escludere che questa causa sia lo stesso ente in movimento (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. xv, quart'ultimo capoverso). Il neoaristotelico Bontadini, identica-

Prospettando il senso formale della situazione in cui la verità si trova in un'aporia si osservava<sup>16</sup> che « in ogni caso la verità deve impegnarsi a togliere la propria negazione e, in relazione alle negazioni motivate, deve mostrare il valore di mera *apparenza* di tali motivazioni [...]. Se la verità è verità, è in grado di togliere la sua negazione universale e cioè è in grado di mostrare perché la sua negazione, considerata nella sua essenza, e quindi come universalità, debba essere negata. La verità sa quindi *a priori* che ogni possibile motivazione della sua negazione, e quindi ogni possibile modo individuato, secondo il quale la negazione è motivata, sono soltanto *apparenze* di motivazioni: non sono motivazioni reali, *vere*, perché per essere tali dovrebbero appunto fondarsi su quella verità originaria, che invece esse intendono negare. Ma se la verità sa *a priori* che di ogni possibile forma della sua negazione non ci può essere motivazione, e che quindi ogni motivazione è apparente, deve per altro impegnarsi a mostrarne *in concreto* l'apparenza, *ché* altrimenti ciò che vale come motivazione apparente agisce come motivazione effettiva. Per la verità, una motivazione della negazione agisce come effettiva solo quando riesce a presentare come tra loro contraddittori due asseriti appartenenti alla struttura apofantica della verità. Si può anche dire: solo quando riesce a mostrare che un asserito  $q$  è tale da non poter essere negato, ed esso è contraddittorio di un asserito  $p$  appartenente alla struttura della verità. Si può dire anche così. Ma se  $q$  è tale da non poter essere negato, esso ha questa proprietà in quanto appartiene o è implicato dalla struttura originaria della verità; si che la motivazione della negazione della verità agisce come effettiva solo in quanto, come si diceva nel primo modo, mostra che la verità è un dire cose tra loro contraddittorie. Orbene, se  $p$  e  $q$  sono momenti predicativi della verità, essi sono tali proprio in quanto non possono (né l'uno

mente, afferma che ciò che si annulla è annullato da altro (e cioè, da ultimo, dalla potenza creatrice), perché altrimenti o sarebbe annullato da sé (e, in quanto l'essere è ciò che non è nulla, non può essere ciò per cui si annulla), o sarebbe annullato dal nulla (e si farebbe così del nulla un non nulla) — dove, anche qui, si *presuppone* che esista una causa, un 'operatore' dell'annullamento, e ci si preoccupa solo di escludere che questa causa sia l'ente stesso che si annulla, o il nulla. Se si vuole restare nella prospettiva melissiana, perché allora non pensare che l'essere va nel nulla (ossia prima è e poi non è, o prima non è e poi è), senza che ci sia bisogno di un annullante? Ma non di questo ci si deve ora occupare: la verità dell'essere provoca una frattura del sapere (ossia la contraddizione tra l'immutabilità dell'essere e la presenza del divenire dell'essere) e su questa frattura deve essere ora concentrata ogni attenzione.

16. Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, Vita e Pensiero, 1962, pp. 39-40, 2ª ed. Adelphi, Milano, 1984. Qui, e nel seguito, le citazioni si riferiscono alla prima edizione.

né l'altro) essere negati. Si tratta allora di smascherare, nella motivazione della negazione, quell'elemento  $x$ , eterogeneo alla struttura originaria della verità (e cioè attinto da forme di convinzioni che su tale struttura non si appoggiano), quell'elemento  $x$  — diciamo — che, assunto come elemento veritativo, determina la situazione in cui  $p$  e  $q$  si presentano come asserti tra loro contraddittori. La verità conosce *a priori* l'esistenza di questa  $x$ ; ma, come si diceva, deve risolvere l'incognita, deve determinare in concreto il contenuto della  $x$ , mostrandone appunto l'eterogeneità rispetto alla struttura originaria. Questo compito della verità può riuscire, ma può anche fallire: la verità può trovarsi cioè in situazioni tali che, pur sapendo essa che la motivazione della sua negazione non può avere verità, non è per altro attualmente in grado di mostrare in concreto la non verità della motivazione. La verità può trovarsi cioè in situazioni aporetiche. Il cui oltrepassamento può essere per altro operato solo mediante la concreta determinazione della  $x$ , e non mediante l'eliminazione di  $p$  o di  $q$ .

Ebbene, l'immutabilità dell'essere (prescritta dall'opposizione dell'essere al nulla) e il divenire dell'essere (che è presente nell'apparire) sono appunto i valori concreti, assunti, nel caso presente, da  $p$  e da  $q$ . Si tratta anche qui, allora, di smascherare quel fattore non veritativo (ossia la  $x$ ) che determina l'apparenza di una opposizione della verità a se medesima. Se il logo proibisce che l'essere non sia, allora la contraddittorietà del divenire — la contraddittorietà di ciò che è incontrovertibilmente manifesto — deve essere soltanto una *apparente contraddittorietà*.<sup>17</sup>

II. L'alienazione della ragione implica un senso alienato del divenire: se non si avverte l'impossibilità che l'essere non sia, non si sospetta nemmeno che, definendo il divenire, che appare, come annullamento dell'essere, o come l'emergere dal nulla da

17. I rilievi di Bontadini sulla necessità che la contraddittorietà di ciò che è sia soltanto apparente, sono quindi legittimi, e l'affermazione, contenuta in « Ritornare a Parmenide », che se non si fosse in grado di risolvere l'aporia provocata dalla verità dell'essere « si dovrebbe prendere atto della realtà dell'assurdo » (p. 27), tale affermazione non intendeva prospettare la possibilità della contraddittorietà dell'essere, ma non voleva esprimere altro che l'intransigenza dei due richiami (l'immutabilità dell'essere, la presenza del divenire), che costituiscono la struttura originaria della verità, e cioè non voleva esprimere altro che l'impossibilità di uscire dall'aporia sacrificando uno o l'altro dei due momenti della verità. Sì che, lì, il prendere atto della realtà dell'assurdo voleva appunto indicare la necessità (qualora non si fosse in grado di risolvere l'aporia) di tener ferma la verità nell'aporia, e cioè di tenere fermi i due fattori apparentemente inconciliabili che determinano l'aporia.

parte dell'essere, si altera radicalmente il contenuto autentico dell'apparire. Si *badi*: se il divenire è inteso, in sede definitoria, come l'annullamento dell'essere, o come l'emergere dell'essere dal nulla, allora la verità dell'essere proibisce che l'essere divenga e lo proclama immutabile; *ma il problema, ora, è quest'altro*: il divenire *appare* come un siffatto annullamento e come una siffatta emersione? E cioè: il divenire che appare è il divenire che non può convenire all'essere? La ragione alienata, diciamo, tende a nascondersi questo problema e ad accettare come definitiva l'espressione del divenire, che appare, in termini di essere e di non essere. A partire da Platone si stabilisce sì che, nel divenire delle cose che appaiono, il loro non essere non è il nulla di ogni cosa, ma è il non essere di una certa cosa — onde il divenire è il passaggio da un certo non essere a un certo essere —, ma il divenire che appare resta tuttavia egualmente definito come passaggio da un momento in cui un certo qualcosa *non è* (e quindi è nulla) a un momento in cui questo qualcosa *è*. Ossia ogni cosa, di cui appare il divenire, vien posta appunto come partecipante dell'essere e del non essere — τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *Civitas*, 478 e —, sì che questa duplice partecipazione costituisce la definizione stessa del divenire che appare. Ma questa definizione esprime con fedeltà il contenuto che appare?

Questo pezzo di carta sta bruciando rapidamente, ed ora è ridotto a poca cenere. Diciamo allora che è andato *distrutto* e che il risultato di questa distruzione è il suo essere ormai un niente. Ma — ecco il problema — *questo esser niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente* (niente del modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)? *Appare che l'oggetto è niente*, o *l'oggetto non appare più*? La prima risposta è di coloro che danno valore di verità all'astuzia che consente la vita nel mondo, e cioè di coloro che trasformano la τέχνη in ἐπιστήμη: appare che l'oggetto è ormai un niente, si dice, perché la fiamma che lo andava consumando e la cenere che è rimasta appartengono al contenuto dell'apparire. Ma se a costoro si domandasse se il sole che scompare dietro le nubi vada distrutto, essi risponderebbero di no, perché il sole può *ritornare*; e quando mai si è visto ritornare un corpo dalle sue ceneri? La cenere resta cenere, e *quindi* l'oggetto che è diventato cenere è andato distrutto e non è più niente. E se domani i corpi ritornassero dalle loro ceneri così come il sole torna fuori dalle nubi? Queste sono fantasie, risponderebbero, perché finora il mondo è andato avanti nel modo che conosciamo. E, certamente, questo è il modo di pensare di tutti noi, in quanto ce ne stiamo intenti a difendere la nostra vita nel mondo e ci preoccupiamo che la nostra vita non divenga cenere.



Ma da queste considerazioni risulta che il distruggersi e il diventare niente delle cose viene affermato *non già in quanto questo loro esser niente appaia* — e cioè in quanto si esprima fedelmente il contenuto dell'apparire —, bensì *in quanto questo contenuto viene interpretato* secondo le categorie di quella saggezza pratica che sin'ora ha favorito la vita dell'uomo nel mondo. Dal punto di vista di questa saggezza si intende — ossia si interpreta! — che ciò che o la natura o l'arte umana non sanno far ritornare, sia andato distrutto e non sia più niente. Ché se, invece di attenersi alle categorie della *δόξα* (*παλθων ἀδύρματα*, dice Eraclito, fr. 70), ci si attiene alle categorie dell'*ἀλήθεια* (e la verità non ha bisogno di esser saggia), e cioè, in questo caso, ci si preoccupa di esprimere il contenuto, che appare, così com'esso appare, allora il divenire che appare non potrà più essere inteso come annullamento dell'essere. Questo corpo brucia e a questo corpo si sostituisce la sua cenere: l'apparire non attesta altro che una successione di eventi: il pezzo di carta bianco, l'avvicinarsi della fiamma, la fiamma che cresce, un pezzo di carta più piccolo e di forma diversa, una fiamma più esile, un pezzo ancora più piccolo e di forma ancora diversa, la cenere. Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più*. Dopo l'ultimo fuoco, la cenere; vuol dire: quando l'ultimo fuoco non appare più, appare la cenere. Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare e scompare: quando qualcosa, che non era mai apparso, appare, si dice che nasce e che prima era un niente; quando qualcosa scompare e non fa più ritorno si dice che muore e diventa un niente. E gli uomini hanno imparato che quando qualcosa compare in un certo modo, prima non era mai apparso; e, quando scompare in un certo modo, poi non farà più ritorno.

Ma questa è l'interpretazione non veritativa del divenire: solo l'intervento della *δόξα* costringe a porre come un niente (prima e dopo il suo apparire) ciò che compare e scompare in un certo modo.<sup>18</sup> La comprensione veritativa del divenire, che è contenuto dell'apparire, rileva invece il silenzio dell'apparire circa le

18. E rimangono all'interno dell'atteggiamento dossico anche le cosmogonie della fisica moderna, costruite sulla base dei cosiddetti 'principi di conservazione': giacché quando si postula la 'conservazione' della 'materia' o della 'energia', si accetta la distruzione di tutto ciò che da tale materia o energia sarebbe costituito. Anche coloro che pongono il divenire come 'accidentale' o 'soggettivo' tradiscono la testimonianza dell'apparire e la verità dell'essere, perché nemmeno dell'accidentale e del soggettivo si può dire che non siano, e nemmeno l'accidentale e il soggettivo appaiono come un uscire e un rientrare nel nulla.

sorti di ciò che non appare. E se queste sorti sono taciute dall'apparire come tale, esse sono svelate « senza adornamenti » (*ἀκαλλώπιστα*) dalla verità dell'essere che, *Σίβυλλα δὲ μαινομένη στήματι* (Eraclito, fr. 92), dice che l'essere è e non può non essere e resta eterno presso di sé. Ma, intanto, l'aporia provocata dalla verità dell'essere è scomparsa, almeno nella forma in cui si era originariamente presentata: giacché l'apparire *non attesta* l'opposto di quanto è esigito dal logo. Il logo esige l'immutabilità dell'essere — esige cioè che l'essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni nel nulla —, e l'apparire, nella sua verità, *non attesta* che l'essere esca e ritorni nel nulla. L'apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l'assurdo di un dio creatore, che identifichi l'essere al nulla (quasi che il non essere dell'essere non fosse più l'assurdo se fosse causato da un dio), ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dall'illegittimo intervento della *δόξα* — dove tale definizione è appunto quella *x* che provoca l'apparente opposizione tra *p*, cioè l'immutabilità dell'essere, e *q*, cioè la presenza del divenire: i due momenti apparentemente opposti della verità. Questa definizione corrotta del divenire esistente (e il divenire di cui *si deve* affermare l'esistenza è appunto il divenire che è manifesto) è presente anche in quel passo del *De Interpretatione* di Aristotele, di cui si è parlato sopra a p. 70; ed è naturale che i nuovi aristotelici vedano il valore di questo discorso aristotelico (= l'essere è quando è, e non è quando non è) proprio nel suo presunto essere manifestativo dell'esperienza.<sup>19</sup>

19. Il « discorso aristotelico è tale che non solo può essere fatto, in quanto corrisponde al referto del *φαίνεσθαι*, ma deve essere fatto, sempre perché l'esperienza non può essere messa da parte » (G. Bontadini, *art. cit.*, p. 446). Appunto qui è la definizione corrotta: nel ritenere che il momento in cui l'essere non è (= quando l'essere non è), il momento dunque in cui l'essere è nulla « corrisponda al referto del *φαίνεσθαι* » — corrisponda cioè al referto che porrebbe l'emersione dal nulla e l'annullarsi dell'essere —, e sia quindi qualcosa che « deve » essere affermato, « perché l'esperienza non può essere messa da parte ». E invece il *φαίνεσθαι* tace sull'essere che non appare, e resta, senza alcun appoggio, il torpore ontologico che dell'essere dice: « Quando non è ». Il passo qui sopra citato aggiunge che questo discorso aristotelico, « inoltre, è discorso 'già stato fatto'. È stato fatto — cioè — nel momento stesso in cui abbiamo semantizzato l'essere nella sua originaria opposizione al nulla. Questo nulla semantizzante è, precisamente, il non essere dell'essere, quel non essere di cui è dato saggio nel divenire. Il discorso aristotelico, è, così, assicurato sia in sede semantica che in sede apofantica » (*ibid.*). E invece, poiché del non essere dell'essere non è dato alcun saggio nel divenire, il discorso aristotelico non solo non è fornito di alcuna assicurazione in sede apofantica (e anzi è smentito dalla verità dell'essere, che proibisce che l'essere non sia), ma in esso — e soprattutto in questa interpretazione che ne dà Bontadini — svanisce completamente la semantica dell'essere: poiché quel nulla, che dovrebbe semantizzare l'essere, non

Non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questi apparire e scomparire devono essere interpretati come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare. Allora, l'entrare e l'uscire dall'apparire significano certamente diventare essere e diventare nulla. Ma anche in questo caso l'annullamento dell'essere è interpretato, non constatato. La verità dell'essere, poi, distrugge il fondamento di questa interpretazione, poiché tutto l'essere, anche quello che più non appare e si è lasciato incalzare da eventi e tempi e storie, anche quel pezzo di carta e quella fiamma che per prima lo bruciava, anche quella fiamma che si levava per ultima, tutto l'essere è, e

appare, e il suo apparire dovrebbe valere come il fondamento della semantizzazione dell'essere, né viene che l'essere resta, in questa semantica neoaristotelica, una parola completamente sprovvista di significato. Che l'*ἀσυνήθεια* alla verità dell'essere non faccia avvertire la mistificazione, contenuta nella definizione del divenire esistente operata in termini di essere e di non essere, è d'altronde ben naturale. Ma questa semantizzazione dell'essere conduce a risultati inaccettabili dallo stesso punto di vista della metafisica classica. Se infatti l'essere è significante solo nella sua opposizione a quel non essere che sarebbe dato nell'esperienza del divenire, la significanza dell'essere sarebbe soltanto un semplice fatto, giacché il divenire delle cose è soltanto un fatto; e cioè non si può escludere che l'irrequietezza constatata si quieti in un fermo spettacolo, in cui non ci siano più nemmeno memoria o sospetto del non essere delle cose che appaiono e in cui, quindi, la parola 'essere' non abbia più alcun significato. In questo modo, dal punto di vista della metafisica classica si ammette la possibilità che la dottrina neopositivistica del non senso della metafisica divenga una verità.

L'essere, per altro, è certamente significante solo nella sua opposizione al nulla (e viceversa). Quando si afferma che l'essere è ciò che si oppone al nulla, non si indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma si pone il senso stesso dell'essere: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla. L'opposizione ha un protagonista (= 'ciò che' si oppone), e il significato del protagonista è dato dall'opposizione. Ossia la semantica dell'essere coincide con l'apofansi originaria del logo: *l'operatio prima intellectus* (quella cioè che pone la significanza dell'essere) si realizza solo nell'*operatio secunda intellectus* (quella che oppone l'essere al nulla) (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. iv). Ma il nulla semantizzante non è qualcosa che si possa trovare nella manifestazione del divenire, bensì è l'assolutamente altro da ogni e dalla totalità del positivo, o, che è il medesimo, è l'assolutamente altro dalla totalità del significante: il non essere alcuna delle determinazioni che costituiscono la totalità (nemmeno quella espressa dalla parola 'nulla'). Un'assoluta negatività — si aggiunga — che non è richiesta semplicemente dalla comprensione finita dell'essere — da una coscienza cioè che debba limitarsi ad astrarre l'essere dalla esperienza del divenire —, ma che deve essere posta anche da una coscienza assoluta ed immutabile dell'essere. Giacché, se l'essere non è il nulla — e se questo 'non essere' è il senso stesso dell'*ἀνάγκη* —, allora pensare l'essere senza pensare il nulla equivale a non pensare l'essere: appunto perché l'essere è, di necessità, la negazione del nulla, e non pensarlo come questa negazione significa non pensarlo (così come pensare il triangolo, ma non pensarlo come avente tre lati, significa non pensare il triangolo).

se ne sta presso di sé immutabilmente e quindi si distende oltre ciò che di sé scopre nell'apparire, come il mare, che solo alle rive scopre e ricopre i lembi del suo fondo. Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile. (Il par. 26 del cap. xv de *La struttura originaria* è intitolato appunto: « Il divenire come apparizione dell'immutabile »). Ma si badi di non perder di vista la forza del discorso che ha condotto sin qui: l'essere, come tale, e nella sua totalità, è immutabile (non si può pensare che non sia), e il divenire dell'essere, che è contenuto dell'apparire, non appare come un uscire e un ritornare nel nulla da parte dell'essere, ma come un comparire e uno sparire dell'essere, e dunque come un comparire e uno sparire di ciò che è, ossia dell'immutabile, che è eternamente anche quando non è ancora apparso e anche quando è scomparso. E dunque: se il divenire è definito in termini di essere e non essere, allora la verità dell'essere proclama l'immutabilità dell'essere; ma se il divenire è definito secondo le determinazioni che autenticamente gli convengono in quanto contenuto dell'apparire — e cioè come il processo della rivelazione dell'essere —, allora l'immutabilità e il divenire dell'essere non valgono più come termini tra loro contraddittori.

Il significato autentico della δόξα di Parmenide resta un problema. Se si intende che la δόξα sia lo stesso apparire del molteplice e del divenire, e che la non verità (οὐκ ἐνί πιστις ἀληθής, fr. 1, v. 30) della δόξα sia costituita dall'opposizione tra il contenuto dell'apparire e il contenuto del logo veritativo, allora la responsabilità dell'alienazione del senso del divenire risale a Parmenide, giacché si può affermare che il divenire che appare si opponga al logo che proclama l'immutabilità dell'essere, si può affermare questo solo se si ritiene che l'apparire attesti l'emergere e il ritornare nel nulla da parte dell'essere, e cioè solo se si interpreta inautenticamente il divenire che appare. Da questo punto di vista, ci sarebbe questa sostanziale solidarietà tra Parmenide, che pone la non verità del divenire, e tutti coloro che, poi, vorranno 'salvare' il divenire: l'interpretazione del divenire in termini di essere e di non essere. Ma una volta interpretato così, la sua salvazione è un'impresa disperata, perché pretende salvare l'assurdo, ossia il non essere dell'essere. Se è un problema il significato della δόξα parmenidea, è però fuori dubbio che Parmenide venne visto, da tutto il pensiero successivo, come colui che aveva negato il divenire dell'esperienza (ossia ne aveva negato il valore veritativo) proprio per l'opposizione tra la verità dell'essere e il divenire manifesto, e quindi come colui che per primo aveva insegnato a definire il divenire in termini di essere e di non essere (onde il divenire si presenterebbe

appunto come l'opposto del logò, che afferma l'impossibilità che l'essere non sia). La metafisica classica, che intende salvare il divenire accanto all'immutabile, e la tradizione immanentistica della filosofia moderna, che tende a salvare il divenire rifiutando l'immutabile, discendono entrambe dalla persuasione che il divenire vada definito così come si crede l'abbia definito Parmenide. Il mito della salvazione dei fenomeni diventa così uno dei modi fondamentali secondo cui si esprime l'alienazione del senso dell'essere: proprio perché non si è saputo sollevare alla verità dell'essere, il pensiero post-parmenideo affronta la disperata impresa di salvare il divenire, definito come l'emergere dal nulla e come l'annullamento dell'essere. L'affermazione platonica del μεταξύ come partecipante dell'essere e del non essere (affermazione che troverà nella teoria aristotelica del divenire come unità di atto e di potenza la propria esplicitazione sistematica), e l'affermazione hegeliana del divenire come unità dell'essere e del non essere, giacciono egualmente abbandonate dalla verità dell'essere.

## NOTA

Ma l'autentico significato della δόξα parmenidea è proprio questo, che sopra è stato prospettato? La maggior parte dei passi che, nel poema parmenideo, determinano il senso della δόξα, lasciano indecisa la questione. Nel frammento 19 si dice:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νῦν ἔασσι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

(« Così, secondo l'opinione, queste cose [che appaiono: τὰ αἰσθητά, secondo l'espressione di Simplicio] sono nate, e esistono ora, e d'ora in poi cresceranno e perverranno alla loro fine. Ad esse gli uomini hanno dato un nome, contrassegno per ognuna »). Se nella lettura di questo testo non si introducono le categorie della ragione alienata, si trova allora in esso affermato che la δόξα consiste nel ritenere che le cose che appaiono si generino e si corrompano, ossia escano e ritornino nel nulla. E cioè non vi si dice che la δόξα consista nell'apparire della generazione e della corruzione dell'essere (ossia nell'apparire del suo uscire e ritornare nel nulla) — onde la non verità dell'apparire consisterebbe nell'opposizione tra il contenuto che appare e il contenuto del logò —, bensì vi si dice che la δόξα consiste nell'opinare che le cose che appaiono escano e ritornino nel nulla. Che questa opinione non abbia verità è appunto la verità del divenire. Solo l'intorpidimento del senso dell'essere — e quindi del senso del

divenire — può far supporre che, ponendo come  $\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$  l'uscita e il ritorno nel nulla, sia per ciò stesso posto come  $\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$  il divenire manifesto delle cose: se infatti appare, e incontrovertibilmente, il divenire dell'essere (e cioè il sopraggiungere dell'essere nel cerchio dell'apparire e il dipartirsene; e cioè il passaggio dal non esserci all'esserci e viceversa), non appare invece quel commercio dell'essere col nulla. Si che il porre come  $\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$  l'affermazione che l'essere esce e ritorna nel nulla è cosa essenzialmente diversa dal porre come  $\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$  la manifestazione del divenire (così come esso effettivamente si presenta nell'apparire. Nel frammento 19 non si dice che l'apparire delle cose è malato, ma che è malato il ritenere che le cose che appaiono ( $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon$ ) escano e ritornino nel nulla. Queste sono le parole di Parmenide e questa è la verità del divenire. (Cfr. invece, per Melisso, pp. 300 sgg.).

Ma quando Parmenide nega il divenire, definito in termini di essere e non essere, si avvede che questa negazione non è solo un rifiuto, ma richiede l'affermazione del divenire, inteso come il comparire e lo sparire dell'essere? Di questa affermazione non c'è certamente traccia in quanto ci rimane del suo poema. Ciò che è giusto negare — ossia il divenire, inteso come l'uscire e il ritornare nel nulla —, Parmenide l'ha negato (e la giustizia, qui, è sia la giustizia della verità dell'essere, sia la giustizia della verità dell'apparire). Ma le sue parole tacciono completamente di ciò che è giusto affermare — ossia il divenire, inteso come il comparire e lo sparire dell'essere (e qui la giustizia è della verità dell'apparire). E anche questo silenzio ha spinto il pensiero successivo a interpretare la negazione parmenidea del divenire come negazione del contenuto dell'apparire. Dopo Parmenide, il pensiero ha tenuto ferma la definizione del divenire quale si trova esplicitamente formulata nei versi parmenidei (cioè quel divenire che Parmenide giustamente negava); ma tenendo fermo questo senso del divenire, si è prodotto l'equivoco di ritenere che il divenire, così inteso, sia contenuto nell'apparire e quindi, come tale, non possa essere negato. In questo modo, dopo Parmenide, la ragione alienata si è proposta di salvare i fenomeni e quindi di salvare quel divenire (come uscita e ritorno nel nulla) che non solo la verità dell'essere proibisce, ma che non appare nemmeno.

Quel silenzio di Parmenide su ciò che si deve affermare (ossia il senso autentico del divenire) accompagna anche i vv. 38-41 del fr. 8:

... τῶι πάντ' ὄνομα ἔσται,  
 ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιδότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίνεσθαι τε καὶ ἕλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν.

(« Dunque saranno tutti i nomi quelle cose che i mortali hanno stabilito con la persuasione che fossero verità: nascere e perire, essere e non essere, cambiar luogo e mutazione del luminoso colore »). Anche qui si dice che non ha verità (e dunque è δόξα) la convinzione che le cose nascano e muoiano, siano e non siano, si trasformino realmente. Anche qui, non si dice che le cose manifeste non abbiano verità, ma si pone come non verità ciò che effettivamente non ha verità (e che quindi non appare nemmeno): si pone come non verità il divenire, inteso come un processo in cui ne vada dell'essere. E, analogamente all'ultimo verso del fr. 19, si rileva quella malattia del linguaggio, in cui si proietta l'inautenticità dell'opinare: il nascere e il morire, l'essere e il non essere, il trasformarsi e il consumarsi delle cose non hanno alcuna verità (e questo è certamente l'autentico referto dell'apparire), ma sono soltanto il modo in cui le parole e il linguaggio diventano schiavi della non verità dell'essere.

Se in questi passi Parmenide tace del tutto sul valore della manifestazione delle cose, e si limita a esplicitare il disvalore di quel modo di pensare che afferma il divenire come un processo in cui ne vada dell'essere, allora l'invito, contenuto nel fr. 7, a servirsi del logo (κρίναι δὲ λόγῳ) e non dei sensi, potrebbe essere inteso non già come la posizione della non verità dell'apparire in quanto tale, ma come la consapevolezza che il senso dell'essere non è dato dall'apparire in quanto tale, ma da quella Δίκη suprema dell'essere, che proibisce che l'essere non sia. L'apparire come tale non dice nulla del senso dell'essere e si limita a svelare e a nascondere l'essere, incapace di stabilire alcunché della sorte di ciò che ancora non si è svelato e di ciò che ormai non è più manifesto. E questa incapacità potrebbe ben essere espressa da quell'ἄσκοπον, che, riferito all'occhio (ὄμμα), di cui — unitamente all'« udito rimbombante » (ἠχήμεσαν ἀκουήν) e alla « lingua » (γλωσσαν) — non ci si deve servire nella disamina dell'essere, non starebbe allora a significare (facendo derivare ἄσκοπον da σκοπέω) il mero disvalore di ciò che sensibilmente si manifesta, bensì (facendo derivare ἄσκοπον da σκοπέος) l'inidoneità della manifestazione sensibile a porsi come giudice (κρίναι) del senso dell'essere.

D'altra parte, se Parmenide è colui che nega il molteplice — e se ciò potrebbe essere discusso stando ai testi che ci rimangono, questo è per altro il modo in cui Platone e Aristotele intendono l'Eleate —, allora l'apparire del molteplice è certamente dossico, e cioè la δόξα deve essere intesa proprio come l'apparire, e non come l'errata interpretazione dell'apparire. E allora questa tesi si ripercuote sull'altra circa l'apparire del divenire: perché se l'essere è il semplice, allora l'apparire del divenire del molteplice non ha verità, appunto perché il molteplice non ha verità.

Quel silenzio di Parmenide circa la necessità di affermare il divenire che appare, sarebbe allora spiegato dalla implicita impossibilità di accordare valore di verità al divenire che appare, proprio per il suo essere divenire del molteplice. Ma fino a che punto siamo certi che Parmenide abbia inteso negare il molteplice? Che la posizione del molteplice esiga l'intervento di Platone è fuori di dubbio, ma in Parmenide c'era l'esplicita intenzione di negare il molteplice? Se non ci fosse stata, allora quel silenzio circa il divenire che appare riacquisterebbe il valore di un problema.

III. Ma se la totalità dell'essere è immutabile, quando si pone che il divenire non implica il non essere bensì il non apparire dell'essere non si è forse solo spostata con questo discorso quell'aporia, provocata dalla verità dell'essere, che invece si vorrebbe già risolta? Non si deve forse affermare che l'entrata nell'apparire è pur essa una determinazione del positivo, sì che, prima che qualcosa appaia e dopo che qualcosa scompare, questo positivo, che è l'apparire del qualcosa, *non è*? In questo modo, anche se si dovesse dire che il divenire non è l'annullarsi delle cose, non resta però pur sempre fermo che il divenire è l'annullarsi (o l'emergere dal nulla) di quella cosa che è l'apparire delle singole cose che appaiono?

A proposito di questa obiezione si deve innanzitutto stabilire che valore assuma in essa la posizione del divenire. Quando cioè si obietta che, intendendo il divenire come un comparire e uno sparire dell'essere, si pone pur sempre il non essere di quell'essere che è l'apparire dell'essere — giacché prima e dopo l'apparire dell'essere l'apparire non è —, quando, dunque, si obietta in questo modo, ci si basa su di una *constatazione* del non essere dell'apparire (ossia su di una constatazione del divenire dell'apparire, dove il divenire sia appunto constatato come l'uscire e il ritornare nel nulla da parte di quell'essere che è l'apparire), oppure ci si basa su di una *deduzione* o inferenza di ciò che il divenire deve essere, una volta che lo si intenda come l'apparizione-sparizione dell'essere? In altri termini: la verità dell'essere dice che nel divenire non ne va dell'essere, ma dell'apparire dell'essere; l'obiezione rileva che, proprio perché l'apparire è anch'esso un essere, allora nel divenire ne va pur sempre di quell'essere che è l'apparire (onde l'impossibilità di non definire il divenire in termini di essere e non essere); ebbene, l'obiezione opera questo rilevamento sulla base della *constatazione* che l'apparire esce e ritorna nel nulla, oppure sulla base di una inferenza che *deduca* come il divenire sia pur sempre questione di essere e non essere, anche qualora lo si intenda come apparizio-



ne-sparizione dell'essere? È sufficiente la prospettazione di queste due possibili basi dell'obiezione per rilevare il disvalore dell'obiezione stessa.

La base dell'obiezione non può essere una *constatazione* (ossia non può essere l'apparire dell'annullamento dell'apparire), giacché il discorso fatto sopra a proposito del pezzo di carta che brucia vale anche per il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire di questo pezzo di carta e, in generale, per ogni determinazione di cui appaia il divenire. Dire che di *questo corpo* appare che prima è e poi non è, non può ormai significare altro che questo: appare che questo corpo prima *c'è* (appare) e poi *non c'è* (non appare). E dire che dell'*apparire di questo corpo* appare che prima è e poi non è, non può ormai significare altro che questo: appare che l'apparire di questo corpo (il suo inserirsi nell'apparire) prima appare e poi non appare. Come non appare che questo corpo, bruciandosi, divenga nulla, così non appare nemmeno che l'apparire di questo corpo, svanendo, divenga nulla. Per *tutto* ciò di cui appare il divenire, il divenire è il suo comparire e il suo sparire. E se questa è la costituzione di fatto del divenire che appare, la verità dell'essere esige che questa sia la costituzione di diritto del divenire in quanto tale, giacché è appunto la verità dell'essere ad escludere la stessa possibilità che giunga ad apparire quell'annullamento dell'essere, che di fatto non appare.

Non solo, ma è la stessa verità dell'essere a togliere *a priori* ogni valore ad ogni possibile *deduzione* — era questa la seconda base possibile dell'obiezione qui sopra considerata — della necessità di continuare a intendere il divenire in termini di essere e non essere, anche qualora lo si ponga come apparizione-sparizione dell'essere. E cioè, all'obiezione che afferma: « Se l'essere scompare, allora l'apparire non è » (dove questo « Se... allora » vale appunto come una deduzione logica e non come una constatazione), la verità dell'essere contrappone: « Poiché l'essere non è e non diventa un nulla, allora ogni possibile dimostrazione che giunga ad affermare che l'essere non è, è *a priori* o originariamente priva di valore, ossia ha un valore soltanto apparente; pertanto la proposizione: " Se l'essere scompare, allora l'apparire non è " è fornita di un valore soltanto apparente ». Proprio perché la verità originaria è (o, meglio, include) l'opposizione dell'essere e del nulla, una dimostrazione che giunga a porre l'identità dell'essere e del nulla è soltanto una dimostrazione apparente. Poiché questa dimostrazione pretende stabilire una implicazione necessaria tra un momento della verità originaria (ossia il divenire) e un fattore che nega un altro momento della verità originaria (e quest'altro momento è l'opposizione dell'essere e del nulla, e cioè è l'immutabilità dell'essere), esiste anche

qui una  $x$  — che si tratta di smascherare — che provoca l'apparenza di quella implicazione necessaria. Se non si fosse in grado di smascherare questa  $x$ , non per questo si dovrebbe abbandonare ciò che non può essere abbandonato, e cioè, da un lato, la verità dell'essere, che proibisce che l'essere non sia, e dall'altro la verità del divenire, per la quale il divenire, che appare, non è divenire dell'essere (un processo, cioè, in cui l'essere esca e ritorni nel nulla), ma è un comparire e uno scomparire dell'essere. Così come in generale, se non si fosse in grado di risolvere l'aporia provocata dalla verità dell'essere (e cioè che l'essere è immutabile e d'altra parte l'essere diviene), non per questo si dovrebbero abbandonare i due momenti della verità originaria: l'immutabilità dell'essere e il divenire che appare: in una situazione di questo tipo si saprebbe, sia pure indeterminatamente, che questi due momenti non possono essere incompatibili, anche se non si sapessero concretamente indicare quelle determinazioni che provocano l'apparente incompatibilità. Poiché l'apparire del divenire non è l'apparire del nascere e del morire dell'essere, ma è l'apparire del suo comparire e sparire, l'aporia, considerata nella sua formulazione generale, resta così risolta: l'apparire non attesta l'opposto della verità dell'essere. Ma, ora, *come* si deve intendere il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire, perché l'aporia non si ripresenti appunto attraverso l'obiezione che quel sopraggiungere e dileguare implicano il non essere dell'apparire?

Questa domanda resta senza risposta sin tanto che non ci si sappia sollevare alla comprensione della struttura autentica dell'apparire e cioè sin tanto che non ci si renda conto che *qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire*, ossia il suo essere incluso nell'apparire. Di solito, ci si rappresenta l'apparire (il 'pensiero', la 'coscienza', il 'soggetto') come ciò, cui sia consentito di non avere come contenuto se medesimo: l'apparire — si ritiene — può essere apparire delle cose, senza essere apparire del loro apparire: l'apparire dell'apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono: non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire, ma nel senso che, apparendo, l'apparire le conviene necessariamente (così come a questa superficie, che è rossa, conviene necessariamente di essere rossa, e se cessa di apparir rossa non cessa in quanto è *questa*, ma in quanto è una permanenza sottesa alla superficie rossa e alla superficie non rossa). Ma se una determinazione (P) è necessariamente predicata di un'altra (S), allora, se S appare senza che P appaia, non appare S: appunto perché S è ciò cui conviene P. Se P conviene necessariamente a S, S appare solo se appare P (così come, se si fosse

dimostrato che il lampo è necessariamente accompagnato dal tuono, qualora apparisse il lampo e non il tuono, ciò che apparirebbe non sarebbe il lampo: appunto perché il lampo è ciò che è accompagnato dal tuono). Orbene, se questa lampada (S) appare, ma non appare l'apparire di questa lampada (P), allora questa lampada non può apparire. E se invece di questa lampada viene ad apparire qualcos'altro (S'), quest'altro, per l'identica ragione, può apparire solo se appare il suo apparire; si che se ci si proponesse di lasciar apparire qualcosa, senza far apparire l'apparire di ciò che appare, ci si proporrebbe di realizzare l'irrealizzabile. L'apparire dell'essere è insieme, necessariamente, apparire di se medesimo, ossia il contenuto che appare include necessariamente il suo apparire. Questo, anche se nella coscienza comune (ossia negli atteggiamenti non veritativi dell'apparire) non si è consapevoli di tale essenziale presenza dell'apparire.

Dunque: se, quando questa lampada appare, appare necessariamente il suo apparire (ossia il suo essere inclusa nell'orizzonte dell'apparire), allora, se questa lampada incomincia ad apparire, incomincia ad apparire anche il suo apparire; e se questa lampada non appare più, non appare più nemmeno il suo apparire. Ciò importa che il divenire di qualcosa non sia semplicemente il passaggio dal non apparire all'apparire del qualcosa, ma, insieme, sia il passaggio dal non apparire all'apparire *dell'apparire* del qualcosa. *Nell'atto stesso* in cui qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire), *in questo stesso atto* l'apparire del qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire).

Quando allora si obietta che, se il divenire è un comparire o uno sparire dell'essere, accade pur sempre che, nel divenire, quell'essere che è l'apparire *non sia* (cioè non sia quando il qualcosa non è ancora apparso e quando non appare più), quando si obietta in questo modo ci si trova ad affermare il non essere di ciò che è *già stato posto* come un non apparire; ossia si esige che venga espresso in termini di essere e non essere ciò che è *già stato espresso* in termini di apparire e non apparire. In altre parole, è solo perché non ci si rende conto che il comparire e lo sparire di qualcosa è *insieme* il comparire e lo sparire dell'apparire del qualcosa, è solo per questo motivo che, in relazione alla posizione del divenire come comparire e sparire dell'essere, ci si sente autorizzati ad inferire che, dunque, se qualcosa compare e scompare, allora il suo apparire *non è* (ossia, rispettivamente, non è ancora e non è più). Se invece ci si rende conto che il divenire di qualcosa è insieme il divenire dell'apparire del qualcosa — e si intenda qui il divenire nella sua definizione autentica —, allora non c'è più spazio per attribuire all'apparire un divenire inautenticamente definito in termini di essere e non es-

sere: non c'è più la possibilità di *riprendere* il discorso e di concludere che, se l'essere compare e scompare, *allora* il suo apparire non è: appunto perché il suo apparire è già stato posto, anch'esso, come qualcosa che compare e scompare. L'obiezione, dunque, sorge perché si vuole effettuare inautenticamente ciò che è già stato effettuato autenticamente.

Se non si è consapevoli dell'apparire (se cioè l'apparire, pur essendo necessariamente apparire dell'apparire, non solo non si avvede di questa autoriflessione, ma non si avvede nemmeno di sé — e questa ignoranza di sé caratterizza le forme non veritative dell'apparire), allora il divenire delle cose non può essere inteso che come passaggio dal non essere all'essere e viceversa; e lo stesso accade se non si è consapevoli che il comparire-scompare delle cose è insieme il comparire-sparire del loro apparire: anche in questo caso si dirà che il divenire del loro apparire è il passaggio dall'essere al non essere, e viceversa, del loro apparire.

Ogni divenire che appare è dunque passaggio dal non apparire all'apparire; e solo l'incapacità di cogliere l'autentica struttura dell'apparire può far concludere che, se il divenire è comparire-scompare, allora l'apparire non è.<sup>20</sup>

20. Se il divenire è il processo del comparire-sparire, e se l'esistenza del divenire è affermata perché il divenire appare, allora l'apparire del divenire è una forma di autocoscienza. Ma si distingue questa forma di autocoscienza dall'autocoscienza secondo cui si realizza l'apparire, in quanto è apparire di qualcosa. Se qualcosa appare, si è detto, appare l'apparire del qualcosa (ossia l'apparire ha sempre come contenuto se medesimo); e se qualcosa incomincia o cessa di apparire, incomincia e cessa di apparire anche questo apparire del qualcosa. L'apparire di questo incominciare e cessare è l'apparire del divenire, il quale apparire, però, proprio perché è apparire *del divenire*, non incomincia e non cessa con quell'incominciare e cessare di cui l'apparire è apparire. L'apparire del divenire non diviene (ossia non diviene di quel divenire di cui è apparire); c'è quindi un apparire che incomincia (ad apparire) e finisce, e c'è un apparire che assiste a questo processo (ne è appunto l'apparire). Se questo secondo apparire fosse coinvolto nel processo, di cui è apparire, non ci sarebbe apparire del processo. Se cioè l'apparire del divenire incominciasse quando il divenuto incomincia, il divenuto non potrebbe apparire *come divenuto*, giacché per apparire tale dovrebbe apparire ciò rispetto a cui il divenuto è sopraggiunto, ma questa condizione non potrebbe verificarsi se l'apparire incominciasse quando il divenuto incomincia: in questa supposizione il divenuto non apparirebbe come risultato, ma come un immediato (come accade in tutte quelle situazioni in cui si è nel divenire, ma non lo si *pone*, ossia si passa dal non avere all'aver presente qualcosa, ma non si pone, ossia non si riflette, non si lascia apparire questo passaggio).

Altro è dunque quella forma di autocoscienza, in cui l'apparire ha come contenuto il processo del comparire-sparire; altro è quella forma di autocoscienza, che si realizza per il fatto stesso che l'apparire di qualcosa implica l'apparire di se medesimo. Nel primo caso, l'apparire non ha come contenuto se medesimo, ma l'apparire che diviene — (l'indivieniente apparire ha come contenuto l'apparire diveniente); nel secondo caso l'apparire ha

IV. Ma il divenire che appare è sempre il divenire di una determinazione particolare, o 'empirica', del contenuto che appare: è il divenire di questo pezzo di carta che brucia, oppure è il divenire dell'apparire di questa o quella determinazione. Se il divenire di tutto ciò che appare diveniente è l'entrare e il dipartirsi dall'apparire, dell'apparire, invece, inteso non già come determinazione particolare o 'empirica', ma come evento trascendentale, ossia come l'orizzonte della totalità di ciò che appare (e quindi come l'orizzonte in cui sopraggiungono e da cui si congedano le determinazioni che divengono), dell'apparire, dunque, così inteso, non appare e non può apparire il divenire: dell'apparire, come evento trascendentale, non appare e non può apparire il sopraggiungere e il congedarsi dall'evento trascendentale.

Perché il sopraggiungere appaia come tale, deve apparire il 'prima', rispetto al quale si costituisce il sopraggiungere; e perché il dileguare appaia come tale, deve apparire il 'poi' come il non più includente ciò che si è dileguato; sì che l'orizzonte che include ogni prima e ogni poi che appaiono — e tale orizzonte è appunto l'apparire come evento trascendentale —, tale orizzonte non può apparire come sopraggiungente e come dileguantesi (ossia, come si diceva, non può apparire come qualcosa che entri ed esca dall'apparire). O anche: se apparisse il sorgere e il tramontare dell'apparire, ciò di cui apparirebbe il sorgere e il tramonto sarebbe l'apparire come determinazione empirica, e

come contenuto se medesimo. (Segue da ciò che, proprio perché il divenire appare, questo non diveniente apparire del divenire appare, realizzandosi dunque anche qui il secondo dei due casi indicati).

Ma ciò che qui più importa osservare è che, se l'apparire del divenire non diviene del divenire di cui è apparire, esso può divenire di un altro divenire. Prima il sereno, poi le nubi, ossia prima appare il sereno, poi le nubi: l'apparire di questo divenire non diviene, nel senso che non incomincia con l'incominciare dell'apparire delle nubi (e non finisce col finire dell'apparire del sereno). Ma l'apparire della trasformazione del tempo diviene anch'esso (sia pure per un divenire diverso da quello di cui è apparire): prima che apparisse la trasformazione del tempo, appariva il ricordo della precedente giornata, e dopo l'apparire di quella trasformazione è apparsa una malinconia e una apprensione per gli eventi dell'indomani. L'apparire del divenire può divenire, ma questo divenire si realizza all'interno di un più ampio campo dell'apparire, che a sua volta può divenire, e così via sin tanto che non si giunga all'*orizzonte totale* dell'apparire attuale, che, come ora si rileverà nel testo, non solo non appare, ma non può nemmeno apparire come diveniente.

Ma intanto si ribadisca che di ogni divenire si deve affermare che esso è il passaggio dal non apparire all'apparire di qualcosa: dove il comparire del qualcosa è insieme il comparire, ossia il sopraggiungere, nell'apparire, dello stesso apparire del qualcosa: questo, sia nel caso che il qualcosa sia un colore, un suono, un sentimento, sia nel caso che si costituisca esso stesso come l'apparire di qualcosa o come l'apparire del divenire di qualcosa.

non l'apparire come spettatore di questa vicenda, e cioè come orizzonte totale dell'apparire. L'unico senso secondo il quale si può affermare il divenire dell'evento trascendentale è dato quindi dal divenire del suo contenuto: l'evento trascendentale appare come diveniente non già nel senso che ne appaia il sorgere e il tramonto, ma nel senso che appare il sorgere e il tramonto delle determinazioni particolari del contenuto dell'apparire. Il comparire e lo sparire di qualcosa — ossia il suo divenire — devono essere dunque intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (la quale, pertanto, venendo ad includere qualcosa, viene ad includere, in questo stesso atto, questa inclusione, ossia viene ad includere l'apparire del qualcosa — visto che, come si è stabilito, qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire).

Il rilievo qui sopra svolto ha un'importanza fondamentale per l'accertamento del senso dell'aporia provocata dalla verità dell'essere: se tale aporia si costituisce (e cioè riesce ad acquistare la parvenza di una contraddizione interna alla verità) rispetto alle determinazioni particolari del contenuto che appare, giacché di esse appare il divenire, tale aporia non riesce invece nemmeno a costituirsi, ossia nemmeno a formularsi, rispetto all'orizzonte trascendentale dell'apparire, perché se la verità dell'essere esige che ogni positivo, e quindi anche l'orizzonte trascendentale, sia immutabile, eterno, l'orizzonte trascendentale *non* appare per altro come diveniente: qui non c'è nemmeno l'*apparenza* che l'apparire neghi il logo. L'evento trascendentale è eterno (come ogni altro positivo) e non appare diveniente. E non si può nemmeno *supporre* che l'evento trascendentale non sia (cioè non si può supporre che sarebbe potuto non essere e potrebbe non essere più), poiché questa supposizione è lo scandalo della ragione, ossia è la supposizione che un positivo sia un niente.

Delle determinazioni particolari del contenuto dell'apparire si può supporre che non appaiano più, o che sarebbero potute non apparire (così come, di fatto, si constata che prima non apparivano e poi non appaiono più); ma non si può supporre che sarebbe potuto non apparire nulla o che potrebbe non apparire più nulla, perché in questo modo si supporrebbe che quel positivo, che è l'apparire dell'essere — ossia quel positivo che è l'orizzonte totale dell'apparire — sarebbe potuto o potrebbe essere un niente. Se si vuole restare fedeli alla verità dell'essere, che di ogni positivo proibisce che sia un niente, si deve dunque proclamare che l'immutabile si rivela necessariamente nell'apparire attuale. Tutto è eterno, e il divenire è il comparire e lo sparire delle membra dell'eterno, è il loro entrare e uscire dalla luce dell'apparire. Ma l'apparire — questo occhio di luce in cui

si mostra il Dio — è quel momento dell'eterno che non solo rifiuta, come ogni altro momento, di non essere, ma proprio per questo rifiuto è il lume già da sempre acceso al Dio e che non può spegnersi: se dell'eterno non apparisse nulla, l'apparire (ossia questo certo essere che è l'apparire in quanto evento trascendentale) sarebbe apparire di nulla e quindi non sarebbe, e cioè sarebbe un niente. Le determinazioni particolari dell'immutabile possono invece non apparire (e quindi può non apparire l'apparire di questa o quella determinazione, ossia l'apparire come evento empirico): esse sono però da sempre e per sempre presso di sé e il loro non apparire non implica l'annullamento del cerchio totale dell'apparire. Se non tutti gli ospiti della casa dell'essere escono fuori alla luce, ve n'è pur sempre qualcuno che si fa sulla soglia e si lascia illuminare dalla luce e la luce può vivere; ma se se ne stanno tutti dentro a banchettare, la luce non illumina più niente e quindi non vive più e non è più niente. E poiché anche la luce è un ospite della casa dell'essere, il suo annullarsi è un mancamento nel coro divino, che questa volta conoscerebbe l'invidia. Se l'apparire dell'essere è l'essenza dell'uomo, l'uomo è questo eterno sguardo sull'essere: ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ (*Phaedrus*, 246); ma in senso emergente rispetto agli altri esseri, che sono tutti egualmente ingenerabili e incorruttibili: nel senso cioè che mentre queste altre membra dell'essere possono nascondersi, l'apparire (ψυχὴ) è il cenno eterno del Dio, in cui resta eternamente suscitato un divino spettacolo. (Onde Aristotele, dell'intelletto in atto dice che pensa *sempre* — ἀλλ'οὐχ ὅτι μὲν νοεῖ ὅτι δ'οὐ νοεῖ, *De Anima*, III, 430 a 22 —, esso solo immortale ed eterno: καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον, *ibid.*, 430 a 23).

V. Un cenno eterno, diciamo, perché se l'immutabile si rivela necessariamente, se la sua comparsa nella dimora dell'apparire non può non accadere e già da sempre questa dimora lo accoglie, d'altra parte l'immutabile non si rivela totalmente — e il suo manifestarsi è un cenno. Dice Eraclito che « Il signore, di cui l'oracolo è in Delfi, né dice né cela, ma accenna » (Ὁ ἄναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, fr. 93). Non si nasconde completamente, perché questa sua ritrosia sarebbe il non essere dell'apparire; non si rivela completamente, perché le sue membra scompaiono quando altre compaiono e compaiono quando altre scompaiono. Appunto perché l'apparire dell'immutabile è un processo, l'immutabile si nasconde proprio in quanto si rivela e si rivela proprio in quanto si nasconde. Se un vento si leva lì fuori e preme sulla finestra per entrare, la silenziosa penombra della stanza non appare più: il

lume, il foglio, i libri, i fiori ora appaiono con quel vento e hanno perciò mutato volto e senso. Proprio perché la voce nuova del vento è entrata nell'apparire, proprio per questo la stanza assopita, questo inconfondibile timbro dell'essere, non appare più: ora appare un altro, un nuovo e altrettanto inconfondibile timbro. Il comparire di qualcosa è lo sparire di qualcosa e viceversa; qualcosa può comparire (ossia entrare nell'apparire) *solo* se qualcosa sparisce, e viceversa. (È ancora Eraclito ad avvertire che, nel divenire, ogni cosa vive la morte e muore la vita dell'opposto: ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, fr. 62).

Proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela *in parte*. Il che vuol dire che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia, in cui pur si trova; e *essenzialmente* si trova. L'essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale della parte, perché né la parte può cessare di essere, né il tutto può cessare di avvolgerla: se ciò avvenisse si realizzerebbe ciò che la verità dell'essere proibisce: che l'essere (in questo caso l'essere della parte o del tutto) non sia. La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato — fiore, casa, stella — appartiene necessariamente il trovarsi nel tutto. Se quindi la parte appare, ma non appare il tutto in cui la parte dimora, ciò che allora appare *non* è la parte nel significato concreto che ad essa compete in quanto dimorante nel tutto, ma è un significato *diverso* dal significato concreto.

Questo fondamentale principio, che racchiude l'essenza stessa della dialettica, ha portata trascendentale (ed è già stato sopra sfruttato nella fondazione dell'asserto che l'apparire di qualcosa implica necessariamente l'apparire dello stesso apparire del qualcosa). Lo si è già sopra formulato, dicendo che se a un significato (= un positivo) conviene necessariamente un predicato, e se tale significato appare senza che questo predicato appaia, allora ciò che in effetti appare è un significato *diverso* dal significato considerato — diverso, diciamo, non semplicemente perché prima il significato appare col predicato e poi appare solo, ma perché è diverso dal significato stesso in quanto distinto dal predicato che necessariamente gli conviene, sì che questo distinto, in quanto relazionato al predicato, è esso, come tale, diverso dal significato che appare solo e che pertanto non è più soltanto un 'distinto', ma un 'separato' dal predicato. In altri termini, posto che *s* sia il significato (la parte) e *p* il predicato (l'essere nel tutto), se *s* appare senza che *p* appaia o se  $\sigma$  indica *s* nel suo apparire senza *p*, allora  $\sigma$  non è diverso da *s* solo perché *s* è diverso da *sp*, ma perché  $\sigma$  è diverso da *s* in quanto distinto da *p*: appunto perché *s* significa *s*, solo nel suo stare in relazione a *p*; e non aparendo in questa relazione non significa più *s*. Se diciamo che



la parte è l'astratto (e che il tutto è il concreto), l'apparire della parte senza l'apparire del tutto è una *comprensione o manifestazione astratta dell'astratto*, e cioè un non vedere l'astratto così come esso è, sì che ciò che effettivamente appare (l'astratto nel suo esser sottratto all'avvolgimento del tutto) è *l'esito della comprensione astratta dell'astratto*.<sup>21</sup>

L'eterno appare (e non può non apparire), ma, poiché appare processualmente, appare in parte; ossia ciò che appare dell'eterno non appare nel suo essere nel tutto, e quindi la parte che appare *non* è la parte in quanto avvolta dal tutto. In « Ritornare a Parmenide », questo *non essere* è stato chiamato l'autentica 'differenza ontologica' (p. 29). Che non è la differenza tra due enti, ognuno dei quali sia privo di ciò che l'altro possiede: la parte che appare non è una positività che non sia inclusa nel tutto immutabile, giacché, in quanto ciò che appare è un positivo, esso dimora, come ogni altro positivo, nell'onniavvolgente cerchio dell'immutabile. Ma in quanto la parte appare come non dimorante nel tutto avvolgente, in quanto cioè non appare la *concreta* relazione della parte al tutto, la parte non appare così come è. E poiché ciò che appare non può essere nulla che non sia nell'eterno, la parte appare in un *mancamento*, ossia nel suo esser mancante di ciò che possiede (o di ciò che l'attraversa), come parte, in quanto avvolta dal tutto. In quanto così avvolta, la parte, come distinta dall'avvolgente, ne è però attraversata (così come un corpo vivo, sebbene distinto dalla vita, ne è però attraversato, ed è altro dal cadavere, che solo apparentemente, ossia solo in quanto sia malamente guardato, è identico al corpo vivo): è appunto in questo distinguersi che la parte resta determinata (o 'attraversata') da ciò da cui si distingue; in quanto invece appare sola, e quindi non appare in questo distinguersi, ossia in questo esser determinata, la parte si altera e questa alterazione non può essere che il suo impoverirsi o il suo impallidire rispetto al volto verace che le risplende nella compagnia beata dell'immutabile.

La parte, che appare sola, differisce da sé in quanto avvolta dal tutto, nel senso che viene a perdere (= nascondere) qualcosa di sé in quanto così avvolta. Cioè dall'apparire non si ritrae semplicemente la dimensione che eccede la parte, ma, proprio per questo ritrarsi, c'è anche un ritrarsi nella parte stessa che appare, e che quindi appare avvizzita. Ma si può così obiettare contro questa istituzione della differenza ontologica. Il motivo, per il quale l'alterazione della parte che appare astrattamente (e cioè

21. Questa fondamentale tematica è stata analiticamente svolta nei capp. I e XII de *La struttura originaria*, cit., ed è stata ripresa negli *Studi di filosofia della prassi*, cit., II, cap. 1, par. 4.

sola, come non avvolta dal tutto) deve essere intesa come un mancamento nella parte, tale motivo è dato dalla considerazione che *tutto* l'essere è immutabile, sì che la parte che appare in solitudine può differire da sé in quanto accompagnata dal tutto, solo nel senso che nella solitudine manchi qualcosa che invece è presente nella compagnia col tutto. In altri termini:  $\sigma$  differisce da  $s$ , solo nel senso che in  $\sigma$  manca qualcosa (ossia non appare una dimensione di positività), che invece si trova in  $s$ : appunto perché se  $\sigma$  differisse da  $s$  nel senso che in  $\sigma$  si trovasse una positività non contenuta in  $s$  o non contenuta nell'avvolgimento di  $s$  da parte del tutto, ne verrebbe che la positività contenuta in  $\sigma$  e non nel tutto immutabile sarebbe dimorante solo nell'ambito dell'apparire, onde il suo comparire e sparire sarebbe il suo emergere e rientrare nel nulla, sarebbe cioè la negazione della verità dell'essere. Sennonché — *ecco l'obiezione* — il contenuto dell'apparire non è un niente: se  $\sigma$  è mancamento rispetto a  $s$ ,  $\sigma$  non è però un totale mancamento, è cioè un essere. E se ogni essere è immutabile, anche  $\sigma$  è immutabile, sì che l'apparire di  $\sigma$  è — anche se lo si voglia intendere come la manifestazione astratta di  $s$  — *adeguato* apparire di un momento dell'immutabile. Ossia, se quel momento dell'immutabile, che è  $s$ , appare inadeguatamente (appare cioè in solitudine e non nel suo essere avvolto nel tutto), d'altronde ciò che di  $s$  riesce ad apparire (e ciò che di  $s$  riesce ad apparire è  $\sigma$ ) è un momento dell'immutabile, che appare adeguatamente, e cioè che è nel tutto così come appare. Così la differenza ontologica si riduce al fatto che del tutto appare una parte, e questa parte appare così come essa è.

Questo cattivo modo di intendere la differenza ontologica non deriva da altro che dal non tener conto che  $s$  è il modo in cui  $\sigma$  esiste in quanto concretamente avvolto dal tutto, e che  $\sigma$  è il modo in cui  $s$  appare qualora  $s$  appaia in solitudine e cioè come non avvolto dal tutto. Ossia non si può dire che l'esistenza di  $\sigma$ , in quanto avvolto dal tutto, sia qualcosa di diverso da  $s$ . L'essere (cioè l'immutabile) appare. Chiamiamo  $\sigma$  questo che appare. Ma, poiché l'apparire dell'essere è processuale, l'essere appare in parte (e  $\sigma$  è appunto questa parte che appare). Dunque la parte non appare così come essa è, giacché non appare secondo quella determinazione che essenzialmente le conviene: il suo essere avvolta dal tutto. Chiamiamo  $s$  la parte in quanto così concretamente avvolta, ossia la parte così com'è, e affermiamo quindi che  $\sigma$  differisce da  $s$  e che questa differenza è un impoverimento di  $s$ , ossia è un mancare di qualcosa che si trova in  $s$ . Questo mancamento non è certamente un niente, ché anzi è il mancamento in cui o secondo cui si realizza l'essere che appare (ossia  $\sigma$ ). Ma a questo punto non si può concludere dicendo che, allora, poiché *tutto* il positivo (e quindi anche  $\sigma$ ) è immutabile, allora  $\sigma$

appare così come esso è: non si può così concludere, appunto perché  $\sigma$ , così come esso è, e cioè come avvolto dal tutto, è  $s$  — onde ciò che appare non appare così com'è (e d'altronde, in questo suo differenziarsi, non può aggiungere alcuna positività al tutto, e quindi si differenzia come un mancamento: non per il semplice motivo che non il tutto, ma la parte appare, ma perché la parte stessa che appare è impoverita rispetto alla parte così com'è).

La stessa scorrettezza, che porta alla cattiva concezione or ora considerata della differenza ontologica, può dar luogo a una diversa conclusione, in opposizione anch'essa all'autentico concetto di tale differenza. Si può obiettare cioè che se, quando  $s$  appare isolato dal tutto, ciò che effettivamente appare è  $\sigma$ , allora anche  $\sigma$  appare isolato dal tutto, e quindi ciò che effettivamente appare non può essere nemmeno  $\sigma$ , ma un differente da  $\sigma$  — sia  $\sigma'$ . Ma anche  $\sigma'$  appare solo (cioè è astrattamente manifesto) e quindi non potrà apparire nemmeno  $\sigma'$ , ma un differente da  $\sigma'$ . Ma un qualsiasi contenuto che si presuma di porre come ciò che effettivamente appare, apparirà necessariamente in solitudine e quindi come altro da ciò che esso è, sì che l'apparire non potrà essere apparire di alcun contenuto. — Anche qui, il vizio originario sta nel non rendersi conto che  $\sigma$ , in quanto avvolto dal tutto, non è qualcosa di diverso da  $s$ , ma è lo stesso  $s$ . Se non si comprende questo, allora  $\sigma$ , in quanto concretamente avvolto, viene ipostatizzato come qualcosa di diverso da  $s$ , e, di questo diverso, si è poi costretti a dire che, qualora appaia solo, non può apparire nemmeno come  $\sigma$  (appunto perché  $\sigma$  è il modo in cui  $s$  appare quando appare solo, e quindi non può essere il modo in cui appare quell'ipostasi, qualora essa appaia sola). Quando cioè si dice che anche  $\sigma$  appare isolato dal tutto, si sottintende che, se  $\sigma$  apparisse nella sua relazione concreta col tutto, esso sarebbe qualcosa di diverso da  $s$ . E invece  $s$  è precisamente  $\sigma$  in quanto concretamente relazionata; sì che quel discorso che afferma che nemmeno  $\sigma$  può apparire, non fa che ripetere quanto è già stato posto attraverso l'affermazione che, se  $s$  appare solo, allora ciò che effettivamente appare non è  $s$ , ma  $\sigma$ . Si ripete il medesimo, ponendo il medesimo come altro: onde la conclusione è dovuta a una proposizione autocontraddittoria.

Nulla, di ciò che appare, appare così come è nel tutto; e tutto ciò che appare è immutabilmente nel suo concreto dimorare nel tutto. Nemmeno l'apparire, ossia la stessa comprensione astratta dell'essere, appare così come essa dimora nel tutto: la comprensione astratta dell'essere comprende astrattamente anche se medesima: l'apparire — in cui l'essere necessariamente si rivela — non coglie la concreta relazione in cui esso stesso si trova col tutto. Tutto ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) differisce pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è

l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto in cui si rivela. In « Ritornare a Parmenide » si dice appunto che ciò che appare è l'« esito di una comprensione astratta della totalità immutabile » (p. 60). Ciò che appare non aggiunge dunque nulla all'essere (cioè all'immutabile): appunto perché ciò che appare è l'essere. Eppure ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere, apparendo, non si rivela in tutta la sua pienezza.<sup>22</sup>

La differenza ontologica è così la differenza tra l'essere e l'esserci, ossia tra l'essere in quanto tale e l'essere in quanto astrattamente manifesto. Il mondo (ciò che appare) è Dio in quanto si rivela nella coscienza finita (la cui finitezza è appunto il suo valere come un apparire astratto dell'essere). Ma la coscienza finita (l'apparire attuale) è essa stessa, proprio in quanto non è un niente, un momento dell'immutabile e, anzi, è quel momento che non solo è immutabile, ma — in quanto totalità dell'apparire — *non appare* nemmeno come diveniente, ed è tale che il suo divenire può essere inteso soltanto come il comparire e lo sparire dei suoi contenuti particolari: l'accoglierli e il congedarli. La differenza ontologica è un evento interno all'immutabile: l'apparire attuale, in cui si disvela l'eterno, è un momento dell'eterno.

VI. E l'eterno non può non disvelarsi, perché altrimenti l'apparire, come orizzonte totale, non sarebbe (e cioè sarebbe un niente). Ma qui non si deve dimenticare che se è impossibile che l'essere non appaia attualmente, questo necessario apparire non è però l'apparire della totalità concreta dell'essere. Affinché l'apparire sia, è cioè necessario che l'essere si riveli; ma non è necessario che si riveli totalmente: appunto perché, *di fatto*, l'essere, rivelandosi processualmente, *non* si rivela totalmente, e questo fatto non potrebbe accadere se esso implicasse il non essere dell'apparire. La necessità non può essere smentita da un fatto: l'assurdo è ciò che non può accadere.

22. La manifestazione astratta dell'essere provoca una differenza tra l'essere, come esito della manifestazione astratta, e lo 'stesso' essere, in quanto concretamente avvolto dal tutto; ma i *limiti* di questa differenza sono attualmente imprevedibili o, meglio, lasciano prevedere una regione sterminata aperta all'indagine speculativa. Se di un bel volto non appaiono certi tratti, quelli che appaiono non sono quegli 'stessi' tratti che nella completa apparizione del volto si fondono con tutti gli altri, e l'espressione, che si produce in questa limitata manifestazione, può essere tanto pateticamente accettabile, quanto terribilmente mostruosa. Se appaiono soltanto certe contrade della « pianura della verità » (τὸ ἀληθείας πεδῖον), il volto di Dio diventa il volto del mondo, che è appunto il volto di Dio, ma nel suo lasciar celati certi tratti essenziali.

Ciò che dell'essere è necessario che appaia, affinché l'apparire sia, non è il tutto concreto dell'essere. Chiamiamo 'campo per sintattico' (cfr. *La struttura originaria*, cap. XII, par. 29) o, semplicemente, 'sfondo' questo contenuto necessario dell'apparire.<sup>23</sup> Ma l'essere che appare diviene; ossia dell'essere appaiono determinazioni sempre nuove che si aggiungono e concretano il significato dello sfondo. Chiamiamo 'varianti' tali determinazioni. Proprio perché le varianti sopraggiungono nel contenuto che appare, l'apparire esiste anche prima del sopraggiungere (ossia dell'apparire) delle varianti, le quali dunque non appartengono a quel contenuto minimo (lo sfondo), senza il cui apparire l'apparire, come evento trascendentale, non esisterebbe. Anche se non si è attualmente in grado di determinare concretamente il contenuto dello sfondo, il divenire del contenuto che appare implica essenzialmente la distinzione tra un contenuto necessario dell'apparire (lo sfondo) e un contenuto semplicemente fattuale dell'apparire (le varianti).

D'altra parte, il rapporto tra lo sfondo e le varianti può essere di duplice natura: 1. l'apparire dello sfondo non implica necessariamente l'apparire delle varianti, sì che il loro apparire è un fatto; 2. l'apparire dello sfondo implica necessariamente l'apparire delle varianti (che dunque, pur non essendo inizialmente richieste affinché l'apparire sia, sono poi necessariamente richieste da ciò che è inizialmente richiesto affinché l'apparire sia).

Nel primo caso, le varianti appaiono, ma potrebbero o sarebbero potute non apparire: qui l'essere si rivela 'liberamente', sia pure in relazione a quella certa sua dimensione, che è costi-

23. Le determinazioni che costituiscono lo sfondo non sono indifferenti; ossia l'apparire non esige, per essere, la manifestazione di un contenuto qualsiasi: quasi che fosse sì necessaria, affinché l'apparire sia, la manifestazione di certe determinazioni, ma fosse poi indifferente che a manifestarsi siano queste piuttosto che altre determinazioni. Nel passo de *La struttura originaria* citato nel testo, si richiama una serie di considerazioni, sulla cui base si dimostra che se certi significati (o, se si vuole, 'categorie'), non apparissero, non potrebbe apparire nulla. La compagine fondamentale (ma non esaustiva) di tali significati è data da significati come 'essere', 'non essere', 'totalità', 'apparire'. Poiché dunque si dimostra che, se certi significati non apparissero, nulla apparirebbe, allora, quando si rileva che qualcosa deve apparire, perché altrimenti l'apparire non sarebbe, questo qualcosa non è un insieme qualsiasi di determinazioni, ma deve essere innanzitutto costituito da quei certi significati, il cui non apparire implicherebbe lo sparire di ogni determinazione. Ma non solo tale qualcosa deve essere 'innanzitutto' costituito da quei certi significati, ma deve esserne *unicamente* costituito: giacché ogni altro significato è tale che il suo non apparire non implica l'annullamento dell'apparire; sì che il qualcosa, ossia lo sfondo, che deve apparire, affinché l'apparire sia, non può essere costituito che da quei certi significati, che formano il contenuto trascendentale dell'apparire.

tuita, appunto, dalle varianti. Nel secondo caso le varianti non sarebbero potute non apparire, e quindi tutto ciò, che dell'essere si rivela, si rivela necessariamente (dove la 'necessità' sta sempre ad indicare l'autocontraddittorietà dell'affermazione opposta a quella che si dice necessaria).

VII. Dal punto di vista della struttura attuale della verità, questi casi sono equipollenti, ossia nessuno dei due si presenta attualmente come negazione di tale struttura. Questo, anche se dal punto di vista della ragione alienata potrebbero entrambi apparire come una negazione siffatta. Da un lato si dice infatti che la storia del mondo è un processo necessitato, che si realizza all'interno dell'immutabile; dall'altro lato si pone questo processo come non necessario, ma anche in questo caso la storia e il divenire sono intesi come un momento dell'immutabile. E questa non è una contraddizione che già la metafisica classica aveva provveduto a togliere, sollevandosi dal concetto neoplatonico di emanazione (in cui il divenire finisce con l'essere daccapo inteso come momento dell'immutabile) al concetto di creazione? E, allora, questo ritornare a Parmenide non è alla fine il ripresentarsi di una ennesima forma di metafisica immanentistica?<sup>24</sup>

Eppure — già si è visto — dopo Parmenide tanto le metafisiche della trascendenza quanto le metafisiche immanentistiche hanno in comune la dimenticanza del senso dell'essere, hanno cioè in comune quel senso alienato dell'essere, per il quale l'essere è visto come ciò che, in quanto tale, può non essere. Appunto per questo oblio il pensiero può convincersi che il divenire, contenuto dell'apparire, sia un processo in cui ne vada dell'essere, e può quindi proporsi — ossia proprio per la convinzione che tale processo sia contenuto dell'apparire — di 'salvare' il divenire così inteso. L'oblio dell'essere costringe il pensiero a salvare il proprio parto mostruoso. Per la metafisica classica, l'essere diveniente (ossia l'essere che esce e ritorna nel nulla) è pensabile solo se esiste l'essere immutabile. Lo sviluppo dell'immanentismo moderno porta da ultimo alla convinzione che l'essere diveniente (ossia l'essere che esce e ritorna nel nulla) sia pensabile solo se non esiste l'essere immutabile. Ma l'immanentismo moderno è la naturale evoluzione dell'ontologia classica. In entrambe le prospettive resta al fondo la concezione mistificata del divenire esistente, inteso come nascita e morte dell'essere. Su que-

24. Cfr. G. Bontadini, *art. cit.*, E. Nicoletti, *art. cit.*, G. Penati, *Appunti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965, II-III, pp. 278-283, F. Sirchia, *Ritornare a Parmenide o ai Megarici?*, in *ibid.*, pp. 322-326 [e, nel frattempo, molti altri ancora].

sta base, la metafisica classica ha ragione di rifiutare la pretesa, di certe forme di metafisica immanentistica, di porre il divenire come momento dell'immutabile: se nel divenire è messo a repentaglio l'essere, allora l'immutabile non può divenire. Proprio per evitare di porre l'immutabile come diveniente, il neoplatonismo nega il dualismo platonico-aristotelico (in cui la materia prima, come indipendente dal divino, fa sì che il divino, ossia l'immutabile, si trovi in una sorta di potenzialità, e quindi di divenienza, rispetto alla materia prima), e il creazionismo patristico-scolastico nega l'emanazionismo neoplatonico (in cui la necessità della produzione del mondo diveniente finisce col porre il prodotto come necessario al produttore, onde il divenire si costituisce come determinazione essenziale dell'immutabile). Ma nella metafisica classica l'immutabile non è affermato per la via verace percorsa da Parmenide: una volta perduta la verità dell'essere, il pensiero tenta di *dimostrare* l'esistenza dell'immutabile (servendosi soprattutto di quel travisamento della verità dell'essere, che è costituito dal principio melissiano che dal nulla non si genera l'essere). E non solo nella metafisica classica, ma anche nella metafisica moderna si tenta di *dimostrare* quella immutabilità dell'essere, che non potrà mai essere raggiunta proprio perché non si è in grado di vederla nella stessa verità originaria dell'essere. Onde avviene che ogni tipo di dimostrazione dell'immutabile si fondi su un senso alienato dell'essere. Lo sviluppo dell'istanza immanentistica, che porta alla rigorosa negazione dell'essere immutabile (sia esso l'atto puro di Aristotele o l'idea di Hegel), fa certamente giustizia del modo inautentico in cui la metafisica (trascendentistica e immanentistica) ha continuato a porre l'immutabile. Ma il giustiziere ha le stesse colpe del giustiziato: proprio per la convinzione che la nascita e la morte dell'essere appaiono — ossia proprio per l'alienazione del senso dell'essere, produttore a sua volta l'alienazione del senso del divenire —, proprio per la convinzione che l'essere appare come un 'farsi', come 'storia', si giunge alla conclusione che questo effettivo incremento dell'essere sarebbe impossibile se l'essere fosse già tutto realizzato nella realtà immutabile. La 'storia', intesa come innovazione sostanziale dell'essere, è il 'dato' incontrovertibile; e l'immutabile, posto come l'ambito in cui l'essere è già tutto o essenzialmente realizzato, è la negazione di questo incontrovertibile 'dato'.

All'interno della logica della ragione alienata è certamente autocontraddittorio affermare che l'immutabile diviene, o che il divenire è momento dell'immutabile: appunto perché, qui, il divenire è inteso come il contraddittorio dell'immutabilità. Ma se si fa vivere la verità dell'essere, allora il divenire dell'immutabile vuol dire che l'immutabile appare e scompare: il divenire,

qui, non è più il contraddittorio dell'immutabilità, un processo in cui ne vada dell'essere, bensì è un processo in cui ne va dell'apparire dell'essere. E tutto ciò, che in questo processo appare e scompare, è eternamente (ossia tutto ciò che in questo momento di Dio appare e scompare, è eternamente in Dio).

Eterno dunque, innanzitutto, lo *sfondo* — ossia quei tratti del volto dell'essere che sono il destino dell'apparire: quelle determinazioni dell'essere, senza il cui apparire l'evento trascendentale dell'apparire non sarebbe. Ma sin dal momento in cui le varianti si sovrappongono allo sfondo, questo, come puro sfondo è già sparito: non nel senso che non appaia più ciò, senza di cui l'apparire non esisterebbe, ma nel senso che, proprio perché col sopraggiungere delle varianti lo sfondo *continua* ad apparire, esso non appare più in quella solitudine che gli compete prima del sopraggiungere delle varianti. (L'evento trascendentale non è più lo stesso, anche se permane — e non è più lo stesso proprio in quanto permane, ossia resta identico nel suo differenziarsi). Ma se, da che c'è storia, la solitudine dello sfondo sparisce, essa è però eternamente, in compagnia di tutto l'essere; e così pure lo sono tutte le espressioni che via via il contenuto dell'apparire va assumendo, dalle più durature alle più labili. Nel regno inospitale dell'apparire le cose vengono in luce se altre vanno in ombra, e quindi il volto dell'essere che appare può assumere un'espressione solo deponendone un'altra; ma nella casa dell'essere tutto è ugualmente ospitato e vi convivono i mondi più opposti. Qui, perché appaia il giorno deve sparire la notte; là, il giorno e la notte convivono eternamente: ὁ θεός: ἡμέρη εὐφρόνη, dice Eraclito (fr. 67). Nell'essere è cioè eternamente contenuta la storia del modo finito di vedere l'essere: nell'essere eterno, che eternamente si affaccia nell'apparire, è eternamente contenuta la storia di questo suo affacciarsi (quella storia cioè che cresce sullo *sfondo* dell'apparire), e quindi sono contenute tutte quelle positività (anche le barbe dei melissiani) che la storia, nel suo corso, va via via travolgendo.

Se dunque esiste un momento dell'immutabile — l'apparire attuale —, in cui si realizza una rivelazione processuale dell'immutabile, questo divenire non è più incompatibile con l'immutabilità dell'essere, perché in esso — non più inteso secondo la definizione alienata della non verità dell'essere — non va perduto nulla dell'essere e quindi non va perduto nemmeno nulla di quell'essere che è l'apparire dell'essere. Il divenire, la storia e le vicende del mondo non aumentano e non diminuiscono l'essere, appunto perché il divenire è il comparire e lo sparire dell'essere. Ma non si dovrà dire, almeno, che il contenuto dell'apparire aumenta e diminuisce? Sì; ma, quando si esclude l'aumento e la diminuzione dell'essere, si esclude che qualcosa, che



prima non è, venga ad essere, o che qualcosa, che prima è, venga a non essere; mentre, quando si riconosce l' 'aumento' e la 'diminuzione' del contenuto dell'apparire, si afferma soltanto che qualcosa, che prima non appariva, appare, e viceversa. Questo sentimento di contentezza si è appena presentato. Ma era da sempre e per sempre. Solo che non da sempre appariva, non da sempre era incluso in questo momento dell'immutabile, che è la coscienza astratta dell'immutabile. Ma allora eccolo qui un qualcosa che *incomincia ad esistere!* Non è appunto questo attuale apparire di questo sentimento? Eppure si deve rispondere di no, perché, come si è stabilito, quando qualcosa incomincia ad apparire — ossia si inserisce nell'orizzonte trascendentale dell'apparire —, incomincia ad apparire anche il suo apparire, ossia incomincia ad apparire anche l'inclusione del qualcosa nell'apparire trascendentale; sì che non solo quel sentimento, ma anche il suo apparire è da sempre e per sempre, anche se non da sempre appare. E il discorso è finito qui: non c'è *progressus in indefinitum*, perché quest'ultimo apparire, che è l'apparire dell'apparire del qualcosa, è lo stesso apparire del qualcosa. Nelle due proposizioni: « Qualcosa incomincia ad apparire » (si indichi con *a'* questo apparire), « L'apparire (*a'*) di qualcosa incomincia ad apparire » (si indichi con *a''* quest'ultimo apparire), *a'* e *a''* sono lo stesso, e quindi, una volta posto che qualcosa, e quindi l'apparire (*a'*) del qualcosa, incominciano ad apparire (*a''*), non si può più prolungare il discorso e rilevare che, dunque, *a''* è un qualcosa che prima non era: non si può operare questo prolungamento, appunto perché *a''* è quello stesso *a'*, in relazione al quale si è già posto che prima non appariva e ora incomincia ad apparire. L'apparire che incomincia (o finisce) ha come contenuto se medesimo, sì che l'incominciare ad apparire esclude strutturalmente l'incominciare ad essere.

Tutto ciò che entra ed esce dal cerchio dell'apparire è eternamente. E questo stesso cerchio è eterno, ossia da sempre, come evento trascendentale, attende la venuta dell'Ospite; e può così attenderla solo in quanto l'Ospite è già da sempre venuto e si è mostrato nei larghi solchi dello sfondo, in cui crescono poi le varianti, a formare la storia del mondo. Che la storia sia il processo della rivelazione dell'immutabile, in cui l'incominciare ad apparire esclude strutturalmente l'incominciare ad essere, è cioè possibile solo in quanto il rivelarsi, e cioè l'apparire attuale, è un occhio eternamente aperto su Dio — dell'essenza dell'uomo non potendosi dire quanto Platone afferma nel *Fedro* dell'anima ignava: che non avendo avuto la forza di seguire gli dèi sulla loro via celeste, « non ha veduto », μή ἴδεν (248 c).<sup>25</sup>

25. Perché il divenire dell'essere sia il suo entrare nell'apparire, è necessa-

In « Ritornare a Parmenide », la ' differenza ontologica ' è introdotta dicendo che, poiché tutto l'essere è immutabile e per altro il divenire dell'essere appare, allora l'essere, in quanto immutabile, è *altro* da sé, in quanto diveniente (pp. 29-31). Se si interpreta questo discorso mediante le categorie della ragione alienata si deve certamente concludere che, con esso, si abbandona all'assurdo una dimensione dell'essere:<sup>26</sup> appunto quella costi-

rio che l'apparire *sia* ad attendere ciò che sopraggiunge. Per *tutto* ciò che sopraggiunge o si dilegua (e quindi anche per il volto semantico che lo stesso evento trascendentale va via via assumendo col divenire) il divenire presuppone l'apparire trascendentale, come la dimensione in cui l'essere entra e da cui si congeda. E l'essere di questa dimensione esige la rivelazione necessaria dell'essere, perché, se non fosse apparso o non apparisse nulla, quell'essere in cui consiste l'apparire trascendentale non sarebbe stato o non sarebbe, e cioè sarebbe stato o sarebbe nulla. Non è cioè consentito argomentare che, come per l'apparire empirico (ossia l'apparire che incomincia e finisce), così per l'apparire trascendentale si possa supporre che esso sarebbe potuto non apparire. È vero che anche l'apparire trascendentale è, come ogni essere, eterno (ossia anche di esso si deve dire che è eterno, così come lo si dice di tutto ciò che entra ed esce da esso); ma se tale apparire non fosse apparso — (il suo divenire di fatto è, come si è visto, categoricamente escluso, sì che il suo divenire non può essere che oggetto di una supposizione) — se cioè dell'essere non fosse apparso nulla, l'apparire, nella sua attualità, non sarebbe e cioè sarebbe un niente. A differenza dell'apparire di questa o di quella determinazione particolare del contenuto che appare, per l'apparire trascendentale si deve dire che il suo non apparire sarebbe la sua identificazione col nulla: tutto ciò che entra ed esce dal cerchio dell'apparire è eternamente, ma se il cerchio stesso non apparisse, sarebbe nulla. Quando questo colore non appare, è egualmente, in eterno; per apparire attualmente deve entrare nel cerchio dell'apparire attuale, che dunque deve essere ad attenderlo. Se anche per questo cerchio si volesse dire che, se non fosse apparso (e se dunque non fosse apparso nulla), esso sarebbe pur tuttavia da sempre e per sempre nell'immutabile, bisognerebbe rispondere che, affinché esso appaia attualmente, affinché cioè divenga contenuto attuale di se medesimo, si richiede che l'apparire attuale *sia* — ed è impossibile, come per ogni altro essere, che questo essere non sia. Ma se non fosse apparso nulla, quell'essere in cui consiste l'attuale apparire non sarebbe stato.

D'altra parte, se l'essere è già da sempre apparso — se già da sempre l'uomo riceve Dio — non per questo l'essere si trova privo della positività dell'apparire attuale. Solo nelle metafisiche immanentistiche la parte possiede una positività, che il tutto possiede solo in quanto include la parte. L'apparire è sì una parte dell'essere, ma poiché l'apparire manifesta astrattamente tutto ciò che appare (ossia non lo lascia apparire nel suo essere concretamente avvolto dal tutto), e poiché dunque l'apparire manifesta astrattamente anche se medesimo, ne viene che *se tutto* ciò che appare (e quindi anche lo stesso apparire) è, in sé, diversamente da come appare, d'altra parte l'essere in sé — il concreto — include tutta la positività di ciò che appare — l'astratto — e quindi anche la positività dello stesso apparire.

26. Cfr. G. Bontadini, *art. cit.*, pp. 444-445: « se l'essere come tale fosse immutabile, il divenire non sarebbe più possibile — proprio come in Parmenide ».

tuita dall'essere diveniente, ossia dall'essere che non è. Se cioè il divenire è inteso in termini di essere e di non essere, allora la differenza ontologica tra il diveniente e l'immutabile (ossia l'affermazione dell'esistenza del divenire oltre l'esistenza dell'immutabile) afferma certamente l'esistenza di una dimensione dell'essere dominata dall'assurdo. Interpretata correttamente, quell'introduzione della differenza ontologica significa invece che, poiché tutto l'essere è immutabile e poiché l'essere diviene — *ossia compare e scompare* —, allora l'essere, in quanto sottoposto al processo dell'apparire, non è l'essere così come esso è in sé; ossia l'essere, in quanto astrattamente manifesto, non è l'essere in quanto concretamente avvolto dal tutto. L'essere, in quanto astrattamente manifesto, è appunto l'essere diveniente, giacché l'essere, divenendo, appare in parte e quindi non appare concretamente nel tutto; e l'essere, in quanto concretamente avvolto dal tutto, è l'essere che non diviene (ossia che non appare in parte). Affermando quindi che l'essere, in quanto diveniente, non è l'essere, in quanto immutabile, si afferma che l'essere, in quanto astrattamente manifesto, non è l'essere, in quanto concretamente avvolto dal tutto. In « Ritornare a Parmenide » si concludeva: « Ecco perché si può dire che l'immutabile è 'diverso da sé' in quanto diveniente e il divenire è 'diverso da sé' in quanto immutabile: appunto perché il divenire non incrementa l'essere » (p. 30), ma lo rispecchia, ossia ne è il processo di manifestazione. L'essere che appare, poiché appare come diveniente, è una parte dell'essere (nel senso che se il tutto, certamente, appare, appunto in quanto il termine 'tutto' è significante, d'altra parte il tutto non appare nel suo concreto contenuto, e, in questo senso, si dice che l'essere appare in parte); ma poiché l'essere che appare non appare nella sua concreta relazione al tutto, l'essere che appare è *diverso da sé* in quanto così concretamente relazionato.

La natura della differenza ontologica impone pertanto quella distinzione fra i due sensi dell' $\epsilon\upsilon\ \tau\acute{\omicron}\ \epsilon\upsilon$ , cui si accennava in « Ritornare a Parmenide » (p. 59). L'essere non lascia oltre di sé nulla, e poiché l'essere è l'immutabile, l'immutabile non lascia nulla oltre di sé: l'essere in quanto essere si estende tanto quanto si estende l'immutabile. Ma l'immutabile appare in modo processuale — ossia diviene — e quindi l'essere che appare *differisce* dall'essere che è in sé: non già nel senso che appaia qualcosa che non sia in sé, ma nel senso che ciò che appare (e quindi lo stesso apparire) appare privo di una quantità di positività che gli compete in quanto è in sé. Nulla dell'essere appare come è in sé (anche se tutto l'essere che appare è in sé). Per questo lato, si deve dire che l'essere lascia 'oltre di sé' il suo apparire, o che l'essere in quanto essere 'include' l'immutabile: appunto per-

ché, oltre all'essere, include l'essere che appare (e ciò che appare — ripetiamo — è l'essere in sé, ma poiché appare processualmente, non appare come è in sé, ossia *differisce*, nel senso indicato, dall'essere in sé).

Queste due valenze dell'essere in quanto essere — che sono insieme due valenze dell'idea di 'totalità' — sono determinate appunto dalla circostanza che, nella differenza ontologica, uno dei due differenti non manca di alcuna positività (e in questo senso coincide col tutto e con l'area di applicazione dell'essere in quanto essere); onde l'altro differente non aggiunge alcuna positività al primo — e questo è possibile perché quest'altro è lo stesso primo in quanto astrattamente manifesto, e quindi è differente come un mancamento dell'essere. L'affermazione di queste due valenze non è quindi, come si è voluto obiettare,<sup>27</sup> l'affermazione di due tesi tra loro contraddittorie (l'intero coincide con l'immutabile, l'intero include l'immutabile): appunto perché i soggetti delle due presunte contraddittorie sono diversi, nell'un caso significando l'essere come tale, ossia quel differente che non manca di nulla, nell'altro caso significando la sintesi dell'essere e del suo apparire, ossia la stessa differenza ontologica.

Nella penultima pagina di « Ritornare a Parmenide » si dice: « Obiettare a questo punto che la negazione che l'essere non sia resta smentita dal mondo, in cui l'essere sopraggiunge e dilegua, e cioè in cui l'essere non è, significa, né più né meno, non tener conto del discorso che è stato fatto [...]: se così si obietta, si dimentica che il positivo — ogni positivo —, che appare sottoposto alle vicissitudini del tempo, è già stato tratto in salvo (appunto mediante il rilevamento dell'impossibilità che esso, come tutto l'essere, non sia); sì che non rimane una qualche porzione o dimensione del positivo, la quale non sia così salvata e resti abbandonata al tempo: ciò che resta nel tempo non è qualcosa che non sia posseduto dall'eterno (appunto perché di tutto, e quindi anche dell'essere che appare nel tempo, si deve dire che è eternamente); sì che il non essere dell'essere che è nel tempo, non smentisce ciò che, per altro, non può essere in alcun modo smentito: che l'essere è e non può non essere. Solo se non si afferma l'intero immutabile del positivo, la presenza dell'essere nel tempo sarebbe negazione dell'affermazione che l'essere è e non gli può accadere di non essere ». In altri termini: affermiamo veramente — e si deve affermare! — che *tutto* è immutabile? Se dobbiamo affermarlo, allora, facendoci a considerare il divenire, non possiamo rilevare che qui c'è un essere che non è, mentre esso, come tutto l'essere dovrebbe essere immutabile: non possiamo

27. *Ibid.*, p. 459.

operare questo rilevamento perché, in questo modo, mostreremo di non aver posto *tutto* come immutabile, ma soltanto una parte, che diventerebbe il tutto solo se le si aggiungesse questo essere del divenire, che, intanto, si crede non le si possa aggiungere. Non si può dire: poiché c'è il divenire, non tutto è immutabile. Ma si deve dire: poiché tutto è immutabile, il divenire *non può* smentire l'immutabilità del tutto (e insieme: poiché c'è il divenire, l'immutabilità del tutto non può smentire l'esserci del divenire). Pertanto, una volta posta l'immutabilità del tutto, si può affermare che il divenire smentisce tale immutabilità, solo se ci si dimentica di aver già posto *il tutto* come immutabile. Se il tutto è immutabile (e lo è!), il divenire — (che, in quanto appare, non può essere nemmeno esso negato) — *non può* valere come un consumarsi e un incrementarsi dell'essere. Questo albero è eterno; e allora il suo divenire *non può* intaccarne l'essere. In questo discorso non si opera dunque, secondo quanto si è voluto interpretare,<sup>28</sup> una scelta arbitraria della tesi dell'immutabilità a discapito della tesi del divenire dell'essere, ma si allude alla necessità della conciliazione delle due tesi. Conciliazione, ripetiamo, che sarebbe esclusa in partenza, se si negasse l'immutabilità del tutto sulla base della constatazione del divenire (così come sarebbe esclusa in partenza se si negasse il divenire che appare, sulla base dell'affermazione dell'immutabile). In questa pagina di « Ritornare a Parmenide » si dice dunque che se il tutto dell'essere è immutabile, il divenire che appare *non può* compromettere l'essere. Ma, questo, è il discorso soltanto negativo, giacché, a questo punto, si tratta di introdurre quella determinazione positiva, che consenta di intendere il divenire come un processo che non compromette la immutabilità del tutto; e questa determinazione positiva è, sappiamo, il divenire come apparizione-sparizione dell'essere. Su questa determinazione positiva, nella pagina citata, non si insiste certamente; ma, nella stessa pagina, si era pur richiamato che « il mondo è un'immagine di Dio, o, meglio, è l'esito di una comprensione astratta della totalità immutabile »: si era richiamato il principio che il contenuto dell'apparire è l'immutabile (in quanto astrattamente manifesto), ossia che il divenire è l'apparizione-sparizione dell'immutabile (secondo quanto è specificamente determinato nel par. 26 del cap. XIII de *La struttura originaria*, cit.).

VIII. Il rapporto tra lo sfondo e le varianti, prospettato nel punto VI resta dunque un autentico problema: se lo sfondo non

28. *Ibid.*

può non apparire, la manifestazione delle varianti può essere invece intesa, dal punto di vista della struttura attuale della verità, sia come necessariamente, sia come non necessariamente implicata dalla manifestazione dello sfondo. Sin tanto che non si è in grado di risolvere questo problema, resta un problema la determinazione dell'essenza dell'uomo. Il passo fondamentale dell'antropologia filosofica consiste nel porre l'essenza dell'uomo come l'apparire dell'essere. Ma la storia del contenuto dell'apparire — il sovrapporsi cioè delle varianti allo sfondo — è una storia della necessità o della libertà? La libertà che l'apparire non sia e che quindi l'essere non appaia è una forma della dimenticanza del senso dell'essere: ma *tutto* il contenuto che appare appartiene al destino dell'apparire, o una dimensione dell'essere si offre nell'apparire al di là di ogni destino, come un puro dono? L'interpretazione filosofico-teologica del significato sacrale della 'creazione', sviluppata dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere. Se la 'creazione' viene interpretata in termini di essere e di non essere — se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere (onde di una certa dimensione dell'essere si dice che sarebbe potuta non essere o potrebbe non essere: *veritabilitas in nihilum*) —, allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere. Ma se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo sparire dell'essere, la creazione è allora un'autentica *possibilità* della verità dell'essere. Una possibilità — e cioè un problema: il problema appunto del rapporto tra lo sfondo dell'apparire e la storia del contenuto dell'apparire. Dal punto di vista della verità dell'essere, la possibilità della creazione è la possibilità che nello spettacolo eterno dell'apparire giunga ad apparire ciò che sarebbe potuto non apparire; ossia che in quel momento dell'eterno che è l'attuale apparire, l'eterno si riveli più di quanto non sia destinato ad apparire. Ma, appunto, una possibilità che coesiste attualmente alla possibilità opposta, e cioè che la storia sia lo sviluppo necessario della rivelazione dell'eterno. Queste due possibilità — e i loro intrecci pensabili — si contendono il senso dell'uomo. (E se lo sviluppo del contenuto dell'apparire fosse la storia della libertà, quale sarebbe il sistema concreto delle categorie che costituiscono lo *sfondo* dell'apparire? E ciò che nel linguaggio comune diciamo 'realtà umana' — questo insieme di determinazioni fisiche e psichiche, questo fascio di sensazioni, di sentimenti, di volizioni, di pensieri — appartiene allo sfondo dell'apparire, o a quella possibile dimensione dell'essere, che appare, ma sarebbe potuta o potrebbe non apparire più? E non si dovrebbe dire che la 'creazione' è innanzitutto l'emergere dell'autocoscienza dello sfondo, ossia l'acquistar co-

scienza di sé da parte dell'uomo eterno — e l'acquistar coscienza di sé come legato ad una certa situazione empirica: corporeità, sensibilità —: quella coscienza di sé che gli dovrebbe mancare se fosse stato un eterno affisarsi all'essere, e quindi un eterno guardarsi, che solo nel tempo si accorge di questo suo guardarsi? E nella storia della libertà, fino a che punto la libertà sarebbe dell'essere e fino a che punto dell'apparire?<sup>29</sup>

## NOTA

1. L'intento dell'intera indagine contenuta ne *La struttura originaria* (cit.) è di determinare in maniera rigorosa il senso del-

29. Per l'apparire c'è comunque il compito — infinito — di diventare l'apparire della totalità concreta dell'essere (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. xii; *Studi di filosofia della prassi*, cit., I, pp. 31-37 e 134-139; III, pp. 237 sgg.); o, se si vuole, l'uomo ha il compito di diventare Dio: proprio perché l'apparire è la comprensione astratta dell'immutabile, l'apparire è un essere in contraddizione, il togliimento della quale è, al limite, la trasformazione della comprensione astratta in comprensione concreta dell'immutabile. E questi sono certamente cenni; ma se si fossero tenute presenti le indagini concrete cui essi si riferiscono, si sarebbe potuto scrivere, a proposito del pensiero contenuto in « Ritornare a Parmenide », che esso, « mentre l'umanità è accanita dietro la conquista del cosmo e la trasformazione delle strutture sociali, annuncia che tutto è già perfettamente a posto nella beata casa dell'essere » (G. Bontadini, *art. cit.*, p. 461)? In effetti, quella conquista e quella trasformazione sono episodi interni a quella ben più radicale metastasi, che è l'infinito indinarsi dell'uomo.

Si è anche obiettato (*ibid.*, pp. 439-442) che questo ritorno a Parmenide sottintende che in tutta la storia del pensiero umano la verità non sia stata colta da nessuno fuorché dall'Eleate e da chi, ora, propone quel ritorno. Un « pesante inconveniens » (*ibid.*). Ma si devono eliminare anche gli inconvenienti suscitati dalla coscienza comune? Ché, questo, è proprio un inconveniente che ha peso solo per chi si raffigura la storia del pensiero come una successione di cervelli pensanti, dove dunque tutti, fuorché due, starebbero nell'errore. Ma, in verità, la storia del pensiero è una formazione interna al pensiero attuale, che, dal punto di vista della struttura originaria della verità, non solo è l'unico pensiero della verità, ma è anche l'unico pensiero (cfr. *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 41-53). In questo senso la comprensione della 'storia del pensiero' è solo la *supposizione* che i comportamenti linguistici (le parole, i testi che formano il patrimonio storico e che costituiscono l'unico contenuto originariamente incontrovertibile della 'storia del pensare') siano anche estrinsecazioni di una pluralità di coscienze. L'affermazione immediata di questa pluralità è però un aspetto del presupposto naturalistico, e chi non accetta questo presupposto non dovrebbe nemmeno prospettare degli inconvenienti che sono tali solo per chi, questo presupposto, non lo sente come tale. Il che va detto anche se oggi sono molti a scandalizzarsi della diversità delle filosofie (e dei relativi inconvenienti), e cioè a non avvedersi che il provar scandalo è appunto il sintomo che quel presupposto non è sentito come tale. E anche se, ormai, è una diffusa civetteria mettere innanzi dei principi che sono forti e incutono un buon rispetto solo perché sono sulla bocca di tutti.

l'opposizione del positivo e del negativo. Facendo riferimento all'aspetto più generale dell'opposizione, in « Ritornare a Parmenide » (d'ora in poi: *R.P.*) si richiamava che, nell'opposizione del positivo e del negativo, « il negativo non è soltanto il puro nulla (Parmenide), ma è anche l'altro positivo (Platone) » (p. 29). L'opposizione dell'essere al nulla è cioè uno dei modi secondo i quali il positivo si oppone al negativo: nella sua concretezza, la verità dell'essere è l'opposizione *nella sua universalità*, e non in questo o quel modo, in questa o quella individuazione, sia pure emergente come quella costituita dalla proibizione che l'essere non sia. In *R.P.* si diceva appunto che « la negazione che l'essere non sia [...] è individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo » (p. 58), giacché « nell'opposizione originaria [e l'opposizione può essere originaria solo in quanto sia assunta nella sua universalità], ogni essere (e la totalità dell'essere) si volge verso più direzioni — si trova cioè in una pluralità di rapporti » (*ibid.*). Questa pluralità di direzioni o rapporti è appunto la pluralità di modi secondo cui ogni positivo si oppone al suo negativo. E questa pluralità era anche esemplificata: a) l'albero non è il monte, b) l'albero non è il monte, la casa e tutto ciò che è altro dall'albero, c) l'albero non è un nulla, e cioè d) l'albero non è mai inesistente, ecc. (*ibid.*). L'opposizione originaria non è né questo né quel modo dell'opposizione, ma la loro cooriginarietà, ossia l'universale concreto dell'opposizione, espresso appunto dalla proposizione: « L'essere non è non essere »; dove — ci sia concesso di ripetere ancora una volta — non viene pensata soltanto l'opposizione dell'essere al nulla, bensì l'opposizione ad ogni forma del negativo (e quindi anche l'opposizione al nulla). Se ognuno dei modi individuanti viene pensato nel suo starsene distinto dalla universalità dell'opposizione (o se l'universalità viene pensata nel suo starsene distinta dai modi), esso non si pone come l'originarietà del logo, ma come un qualcosa di derivato o fondato dall'originario. Teorema, questo, che trova la propria approfondita esposizione nel capitolo IX de *La struttura originaria* (cit.), specie nel par. 19. Ad esempio, si dice che questo albero non è questa casa, non perché questo albero è questo albero (quasi che, se invece di essere questo albero fosse un'altra determinazione, ad es. questa penna, allora si potrebbe dire che questa penna è questa casa), ma perché questo albero è un essere e l'essere non è non essere — (e dell'essere si pone che non è non essere, perché di ogni determinazione concreta dell'essere si pone che non è il suo negativo). Sì che l'opposizione tra questo albero e questa casa, se considerata come distinta dall'opposizione universale, è fondata su questa universalità (e quindi non è qualcosa di originario), mentre se è pensata *nella sua relazione* all'opposizione universale,



allora, in questa sua relazione, è la stessa opposizione universale e cioè la stessa originarietà del logo. A sua volta, l'originarietà dell'opposizione universale è l'originarietà delle singole individuazioni, ma non — ripetiamo — qualora o in quanto esse siano tenute ferme nel loro distinguersi dall'opposizione universale (poiché, così distinte, non sono originarie ma dei derivati), bensì in quanto sono poste nella loro reciproca relazione. L'opposizione universale è l'originario in quanto è l'universale concreto: né la semplice individuazione, né la semplice universalità, ma la relazione tra l'universale e l'individuale — il che può accadere solo in quanto si intenda come 'universale concreto' l'essere che compare nella proposizione: « l'essere non è non essere » (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. III, specie il par. 18). Concetti, questi, che in *R.P.* venivano richiamati, avvertendo che se quell'individuazione dell'opposizione universale, che è la negazione che l'essere non sia, « è tenuta ferma nella sua concreta relazione all'universale, essa partecipa dell'originarietà del logo » (p. 58; cfr. anche p. 39, nota).

Nella sua critica, Bontadini si è dimenticato di tutto questo e quindi ha discusso un modo di pensare che non è certamente quello pur chiaramente sostenuto in *R.P.* Dove, quando ci si propone di mostrare mediante l'ἔλεγχος il valore della opposizione del positivo e del negativo (pp. 40-58), ci si riferisce sempre all'opposizione universale. Mentre Bontadini ritiene ci si riferisca a quell'individuazione dell'opposizione, che oppone l'essere al nulla (ossia a quel non essere che non è un altro essere, ma è il nulla): individuazione di certo preminente — se la sua dimenticanza ha determinato il modo in cui si è sviluppato l'intero pensiero occidentale —, ma pur sempre una individuazione. Che, trattata separatamente dall'opposizione universale, non vale certamente come l'originario, ma come un derivato, mentre solo se « tenuta ferma nella sua concreta relazione all'universale, essa partecipa dell'originarietà del logo » e anzi è questa stessa originarietà.

Inoltre, in *R.P.* si prendono in considerazione due figure dell'ἔλεγχος (anche se la loro differenza è sottesa da una struttura identica), mentre nella critica di Bontadini si discorre come se si fosse in presenza di un'unica figura; e comunque non si prende in alcun modo in considerazione proprio quella seconda figura, cui non solo non ha alcun senso applicare le osservazioni (comunque inadeguate) sviluppate in tale critica, ma che rispetto alla prima figura presenta una primarietà di valore e di semplicità di strutturazione. In generale, in *R.P.* il discorso sull'ἔλεγχος era diviso in quattro parti: 1. considerazione della prima figura dell'ἔλεγχος (pp. 43-48), 2. considerazione della seconda figura (pp. 48-51), 3. determinazione del rapporto tra il contenuto se-

mantico-proposizionale dell'ἔλεγχος e l'opposizione del positivo e del negativo (pp. 51-56), 4. determinazione del contenuto semantico della negazione dell'opposizione e critica a Bontadini (pp. 56-58). Il quale, di questi quattro punti, ha completamente ignorato, nella sua discussione, il secondo e il terzo, e si è convinto che in quelle pagine si svolgessero « complicate considerazioni » (art. cit., p. 467) a proposito di un unico tema. In questa critica si ritiene cioè che l'unica formulazione dell'ἔλεγχος proposta in *R.P.* sia la prima figura dell'ἔλεγχος, e che tutto ciò che in quello scritto concerne il tema dell'ἔλεγχος consista nel tentativo di « eliminare mediatamente » (*ibid.*), ma infine senza successo, le difficoltà che impedirebbero il funzionamento di questa formulazione. Se, come si mostra qui avanti, queste difficoltà non sussistono, è vero per altro che la prima figura (« aristotelica ») dell'ἔλεγχος possiede una portata limitata rispetto alla seconda (completamente ignorata in quella critica), che dunque è quella radicale. Bontadini crede che in *R.P.* si tenti invano di far funzionare l'ἔλεγχος mediante l'introduzione di determinazioni ulteriori rispetto a quelle della formulazione iniziale; in quello scritto invece si rileva che la prima figura è assolutamente valida, ma entro certi limiti, in cui invece non è costretta la seconda figura. La prima figura è cioè in grado di togliere assolutamente la negazione universale dell'opposizione del positivo e del negativo, ma non è in grado di togliere una prospettiva che neghi l'opposizione in un campo particolare del positivo (il quale soddisfi la condizione di essere diverso dal positivo costituito da questa stessa prospettiva) e che affermi invece l'opposizione a proposito di tutta la dimensione residua del positivo: è il caso che contempla proposizioni del tipo: « rosso è verde », « uomo è trireme » (intese appunto non come implicanti la negazione di ogni opposizione, ma come semplicemente neganti l'opposizione tra due determinazioni particolari) (pp. 46-48). Su questo punto si ritorna determinatamente più innanzi.

2. In *R.P.* l'indagine sull'ἔλεγχος incomincia con uno sfruttamento teorico della formulazione di tipo aristotelico: l'opposizione universale del positivo e del negativo ha una natura siffatta che la sua negazione può costituirsi solo se si oppone a tutto ciò che è altro da essa negazione, e quindi solo se oppone quel positivo, in cui essa negazione consiste, al suo negativo. In altri termini, quando si pensa che l'essere è il non essere,<sup>30</sup> non si consente che il contenuto di questo pensiero (ossia 'l'essere è il non essere') significhi, poniamo, 'il sole splende', 'monte', 'l'essere non è il non essere', 'nulla', ecc. Proprio per vivere come nega-

30. Ma non è questo l'unico modo di negare l'opposizione: cfr. *R.P.*, p. 42, nota.

zione, la negazione oppone la propria positività, ossia il proprio significato, a *tutto* il suo altro (ossia a tutto l'altrimenti significante). Proprio per vivere come negazione dell'opposizione la negazione deve essere un'opposizione: deve affermare *in actu exercito* ciò che essa nega *in actu signato*.

Ma subito dopo aver espresso questo concetto, si aggiungeva — (ed era aggiunta essenziale, che conviene sia alla prima, sia alla seconda figura dell'ἔλεγχος, e che indica appunto la struttura identica su cui si differenziano le due figure) — che il senso di questa negazione-affermazione non è dato dal fatto che chi nega l'opposizione nega e afferma: chi la nega non si trova in alcun imbarazzo se gli si dice che la nega e l'afferma, ed è senz'altro disposto a realizzare la negazione come un siffatto negare-affermare. Il senso autentico di tale negazione-affermazione è che la negazione, negando l'opposizione, nega ciò senza di cui essa negazione non vivrebbe, ossia nega la differenza (= opposizione) tra sé e il suo altro, ossia nega la propria esistenza. Negando l'opposizione, la negazione è un pensiero che dice: « La negazione dell'opposizione non esiste »; un dire, dunque, che dice proprio questo: di non dir nulla. Giacché la negazione è un *dire* (non è uno star muta), ma, appunto, è un dire che dice: « Io non dico ». <sup>31</sup> (Questo, sempre che la negazione assuma 'essere' e 'non essere' nel significato che ad essi compete nell'opposizione universale: che se così non li assumesse, non sarebbe nemmeno negazione dell'opposizione universale). Rilevare che la negazione dell'opposizione è affermazione della propria inesistenza, vuol dire semantizzare l' 'impossibilità' di negare l'opposizione: che l'opposizione 'non possa' essere negata significa appunto che, essendo la negazione un affermare la propria inesistenza, resta, in sovrana solitudine, quel dire che oppone il positivo al negativo.

La critica rivolta da Bontadini a questa prima configurazione

31. E non si ribatta che la negazione afferma la propria inesistenza proprio in quanto afferma l'inesistenza dell'opposizione (quasi che dalla verità di questa seconda scaturisca la verità di quella prima affermazione): la negazione è appunto l'affermazione dell'inesistenza dell'opposizione, sì che, negando la propria esistenza, la negazione nega proprio l'affermazione dell'inesistenza dell'opposizione. È vero, cioè, che l'affermazione dell'inesistenza dell'opposizione implica l'affermazione dell'inesistenza della negazione, ma la negazione è appunto l'affermazione dell'inesistenza dell'opposizione, la quale affermazione non resta pertanto come il fondamento che valida l'affermazione dell'inesistenza della negazione, ma come ciò che, nella negazione, vien posto appunto come inesistente. — E se la negazione dell'opposizione è un negare la propria esistenza, d'altra parte la negazione esiste, ma esiste proprio in quanto esiste l'opposizione (ossia in quanto, essendo la negazione un certo positivo, essa si oppone al proprio negativo): in quanto dunque non esiste ciò che la negazione intende porre.

dell'Ἐλεγχος non tiene innanzitutto presente — come sopra si è già avvertito — che l'opposizione che sta in questa solitudine sovrana è l'opposizione *universale* del positivo e del negativo, e non la sola opposizione dell'essere al nulla (che è soltanto una individuazione dell'opposizione universale). Obietta infatti che se si pone come principio la proposizione: « L'essere non è il nulla » — (ma, ripetiamo, non è questa proposizione a valere, come tale, come principio, bensì è la sua relazione all'opposizione universale del positivo e del negativo) —, la negazione di questa proposizione non afferma ciò che nega; giacché la negazione, opponendosi all'affermazione dell'opposizione, non si oppone al nulla, bensì a un cert'altro essere (appunto l'affermazione). « Chi nega, cioè, l'opposizione di contraddizione (tra essere e non essere), non afferma la stessa opposizione, ma solo un'opposizione di diversità (la diversità che corre tra quei due esseri che sono la negazione e l'affermazione, ognuno dei quali *non* è l'altro) » (*art. cit.*, p. 466). Questo sarebbe il motivo, per cui quella prima configurazione dell'Ἐλεγχος « non regge ».

Una critica, questa, che presenta molti altri difetti, oltre quello di criticare un pensiero che non era stato sostenuto né in *R.P.*, né altrove. L'opposizione originaria, proprio perché universale, è sia opposizione di contraddizione, sia opposizione di diversità: opposizione del positivo a *tutto* ciò che non è quel positivo, e dunque opposizione tanto al nulla, quanto ad ogni altro positivo. E la negazione dell'opposizione si costituisce come tale, opponendosi (per opposizione sia di contraddizione, sia di diversità) a tutto ciò che non è il positivo in cui consiste la negazione. Non è dunque vero che la negazione verrebbe a negare *in actu signato* una opposizione di contraddizione e ad affermare *in actu exercito* una opposizione di diversità: tanto nell'opposizione esplicitamente negata, quanto nell'opposizione implicitamente affermata, il positivo è opposto a tutto ciò che non è quel positivo (ossia è opposto né solamente al nulla, né solamente all'altro positivo). E dunque non è vero che si venga ad « equiparare » illegittimamente (*art. cit.*, p. 466) la coppia essere-nulla (che comparirebbe nell'opposizione esplicitamente negata) alla coppia negazione-affermazione (che comparirebbe nell'opposizione implicitamente affermata).

Non solo, ma in *R.P.* si diceva pur chiaramente, e in un chiaro contesto: « Negando che l'essere non sia non-essere, si deve dunque pensare che l'essere, in cui consiste questa negazione, non è non-essere (ossia non è tutto ciò che è altro da questa negazione) » (p. 42). Ora, tutto ciò che è altro dalla negazione — c'è bisogno di dirlo? — è *tutto* ciò che è altro dalla negazione e non soltanto *una parte* (ossia qualcuna delle cose che sono altro dalla negazione). In quella critica, invece, proprio in riferimento al

passo qui sopra riportato si intende (p. 465) e si continua a intendere (pp. 465 sgg.) che la totalità dell'altro della negazione sia soltanto la *proposizione contraddittoria* della negazione, e cioè soltanto l'*affermazione* dell'opposizione del positivo e del negativo. In *R.P.* si dice *sempre* (non solamente in quel passo) che la negazione, per tenersi ferma come negazione, deve opporre il proprio significare a « ogni altro significare » (p. 43 e *passim*), ossia, appunto, a *tutto* ciò che le è altro (e quindi non solo alla propria contraddittoria — ossia alla proposizione 'l'essere non è non essere' —, ma anche, come sopra si esemplificava, a 'splendore del sole', 'monte', 'nulla', ecc.). In altri termini: affinché la negazione sia negazione, si richiede che la semantica della negazione contenga un insieme di regole, per il quale il significato della negazione resti differenziato, o opposto, a *ogni* altro significato, e quindi, certamente, *anche* alla proposizione contraddittoria; e dunque questa opposizione non è quel semplice « tenersi ferma contro la contraddittoria », cui vorrebbe disavvedutamente ridurla quella critica (Bontadini, *art. cit.*, p. 465).

Pertanto il tentativo, compiuto in quella critica (p. 464), di riportare la prima figura dell'ἔλεγχος alla formulazione logica è dovuto a un insieme di equivoci, appunto perché non si tratta di tener ferma la negazione di contro alla proposizione contraddittoria (e questa sarebbe, secondo quella critica, la formulazione logica), ma si tratta di tener ferma la positività significante, in cui consiste la negazione, di contro al suo *contraddittorio*, e cioè alla totalità del suo altro (proposizione contraddittoria compresa).

Da quanto si è detto, *non* segue che in questa prima figura dell'ἔλεγχος non vi sia alcuna differenza tra l'opposizione esplicitamente negata e l'opposizione implicitamente affermata: in *R.P.* si era appunto rilevato (p. 44) che quella negata è l'opposizione universale, quella affermata è una individuazione dell'opposizione universale, perché la positività in cui consiste la negazione non è la positività trascendentale che è protagonista dell'opposizione universale, e il negativo, cui la negazione si oppone, è il negativo *della* negazione, ossia non è il negativo trascendentale, cui il positivo trascendentale si oppone. Ma questa circostanza — che cioè l'opposizione implicitamente affermata non è l'opposizione esplicitamente negata, appunto perché ne è, nel senso indicato, una individuazione — non è, come invece ritiene Bontadini (*art. cit.*, p. 467), un « motivo » contro la validità di questa prima figura dell'ἔλεγχος (un « motivo » che dunque, secondo Bontadini, *ibid.*, si aggiungerebbe a quel primo — di cui abbiamo già rilevato l'inconsistenza —, per il quale la negazione negherebbe un'opposizione di contraddizione e affermerebbe un'opposizione di diversità). Infatti Bontadini — e siamo di

fronte al secondo sostanziale difetto della sua critica — si è persuaso che l'ἔλεγχος da lui criticato consista nel semplice rilevamento che la negazione dell'opposizione afferma ciò che nega; (non solo, ma è anche convinto che se si riuscisse a mostrare veramente che la negazione afferma ciò che nega, allora l'ἔλεγχος funzionerebbe: è così vero che è così convinto, che, rendendosi conto del fatto che la negazione afferma una opposizione diversa da quella che essa nega, conclude dicendo che questa diversità è il motivo per cui questa formulazione dell'ἔλεγχος « non regge »).

E invece l'ἔλεγχος, sia nella prima, sia nella seconda figura, non consiste nel semplice rilevamento che la negazione dell'opposizione afferma ciò che nega. Come infatti anche sopra si è richiamato, l'ἔλεγχος non si limita e non si può limitare al solo rilievo che la negazione dell'opposizione si costituisce solamente in quanto si oppone al suo negativo, perché, se ci si ferma qui, chi nega l'opposizione non avrebbe alcuna difficoltà a riconoscere che il suo negare è anche un affermare ed è reso possibile dall'affermare: se gli si dicesse soltanto che la sua negazione si fonda sulla affermazione dell'opposizione, risponderebbe che, ebbene, nega fondandosi su ciò che nega. La battuta decisiva contro la negazione è che, poiché la negazione è negazione solo in quanto si oppone al proprio negativo (= poiché la negazione si fonda su ciò che nega, o meglio su una parte di ciò che nega), la negazione, negando l'opposizione universale (e quindi negando insieme le opposizioni individuali, e quindi quell'opposizione individuale o particolare, secondo la quale essa negazione si oppone al proprio negativo), nega ciò senza di cui essa non è, ossia è un negare la propria esistenza, è quel dire che dice di non dir nulla. La battuta decisiva è il rilievo che la negazione dell'opposizione afferma la propria inesistenza (e, così espresso, questo rilievo conviene sia alla prima, sia alla seconda figura dell'ἔλεγχος). Così stando le cose, l'accertamento che l'opposizione implicitamente affermata dalla negazione non è identica, ma è una individuazione dell'opposizione esplicitamente negata, non porta al riconoscimento del disvalore di questa impostazione dell'ἔλεγχος: ciò che conta è che la negazione si fonda su ciò che essa nega; e infatti, negando l'opposizione universale, la negazione nega anche quell'opposizione particolare, per la quale, essa negazione, opponendosi al proprio negativo, vive come tale; e dunque, negando l'opposizione universale, la negazione nega il proprio fondamento (consistente appunto nel suo opporsi al proprio negativo). Appunto perché la negazione nega il proprio fondamento, la negazione — e questa è la battuta decisiva dell'ἔλεγχος — consiste nella dichiarazione della propria inesistenza. Dove appare che se l'opposizione individuale è diversa dall'opposizione universale, non per questo si può dire che la negazione dell'opposi-

zione non si fondi su ciò che essa nega: si fonda egualmente su ciò che nega, appunto perché nega l'universale (o il tutto), rispetto a cui il fondamento della negazione è individuazione (o parte). Si deve dire quindi che la negazione dell'opposizione afferma ciò che nega, non già nel senso che, negando l'opposizione universale, affermi l'opposizione universale, bensì nel senso che, affermando l'opposizione individuale, afferma qualcosa che resta negato nella negazione dell'opposizione universale. In sintesi:

*Obiezione* di Bontadini: la negazione dell'opposizione non è affermazione dell'opposizione, perché 1. quella negata è opposizione di contraddizione, quella affermata è opposizione di diversità, 2. quella negata è (come si ammette anche in *R.P.*) l'opposizione universale, quella affermata è una individuazione dell'opposizione universale; dunque questa istituzione dell'ἔλεγχος non funziona.

*Risposta*: la prima di queste due motivazioni è inconsistente, perché non si è tenuto presente che l'opposizione originaria (il primo principio) è l'opposizione universale e non la semplice opposizione di contraddizione tra l'essere e il nulla.<sup>32</sup> Per la seconda motivazione, è vero che quella negata è l'opposizione universale, mentre quella affermata è una individuazione di questa opposizione; ma da ciò non segue né che la negazione dell'opposizione non sia affermazione di ciò che nega, né che l'ἔλεγχος non abbia valore: appunto perché la negazione nega l'universale di ciò che essa afferma (ossia nega l'universale dell'opposizione individuale in cui essa negazione consiste; ossia si fonda su di una individuazione dell'universale di cui la negazione è negazione), e perché l'ἔλεγχος, nella sua autentica struttura, non consiste nel semplice rilevamento che la negazione afferma ciò che essa nega, e cioè si fonda su ciò che nega, bensì consiste nel rilevare che, poiché la negazione si fonda su ciò che nega, la negazione consiste nella dichiarazione della propria inesistenza.

3. Se la prima figura dell'ἔλεγχος ha un valore assoluto, d'altra

32. Si osservi per altro che, anche considerando la negazione della semplice opposizione di contraddizione, le cose non vanno come si vorrebbe nella critica che stiamo considerando. Infatti, anche questa negazione può tenersi ferma solo se si oppone a *tutto* ciò che le è altro, e quindi solo se si oppone anche al nulla e rifiuta pertanto di essere un niente. Si che, negando l'opposizione di contraddizione, la negazione nega ciò che le consente di costituirsi (negando l'opposizione universale di contraddizione nega quell'individuazione di questa universalità, per la quale essa negazione si oppone al nulla), e quindi consiste nella dichiarazione della propria nullità. Della qual cosa, in quella critica, non è possibile avvedersi, perché, come già si è richiamato, vi si intende sempre che la negazione si opponga non al suo altro, ma solo a quell'altro che è la proposizione contraddittoria della negazione.

parte essa è in grado di mostrare solamente l'autotoglimento della negazione dell'opposizione universale e di tutti quei tipi di negazione, nei quali l'opposizione implicitamente affermata dalla negazione è (come tale o per un suo momento) individuazione (momento, parte, caso particolare) dell'opposizione esplicitamente negata. Questa seconda circostanza non si verifica soltanto a proposito della negazione dell'opposizione universale, ma anche a proposito della negazione dell'opposizione di contraddizione (lo si è già osservato nell'ultima nota fuori testo) e della negazione dell'opposizione di diversità (ossia della negazione che le determinazioni positive del positivo si oppongano). In questi due ultimi casi, la negazione, per costituirsi, si oppone alla totalità del suo altro, e questa opposizione include quell'oppori (che, nel primo caso è l'opposizione di contraddizione, da parte della negazione, al nulla e, nel secondo caso, è l'opposizione di diversità, da parte della negazione, alle altre determinazioni positive del positivo) che è individuazione dell'opposizione esplicitamente negata (e cioè, rispettivamente, dell'opposizione di contraddizione e dell'opposizione di diversità). Onde accade anche qui che la negazione, negando se medesima, consista nella dichiarazione della propria inesistenza.

Ma in quei casi, in cui l'opposizione implicitamente affermata dalla negazione, oppure un momento di tale opposizione, non sia individuazione (momento, parte, caso particolare) dell'opposizione esplicitamente negata, allora la prima figura dell'ἔλεγχος non è in grado di mostrare l'autotoglimento di questo tipo di negazione. Se la negazione non nega l'opposizione universale, e nemmeno l'opposizione di contraddizione o di diversità, ma si limita a negare l'opposizione tra due determinazioni particolari del positivo e a sostenere, ad esempio, che non c'è opposizione tra 'uomo' e 'trireme', o tra 'rosso' e 'verde' (*R.P.*, pp. 46-47), allora il toglimento di questa forma di negazione dell'opposizione non avviene mediante la prima figura, bensì mediante la seconda figura dell'ἔλεγχος, come appunto si mostra in concreto a pagina 47 di *R.P.* La differenza tra la prima e la seconda figura avviene all'interno di una comune struttura: l'accertamento che la negazione dell'opposizione si fonda su ciò che essa nega e quindi consiste nella dichiarazione della propria inesistenza. Ma se nelle due figure la struttura dell'ἔλεγχος è identica, varia invece il modo in cui vien rilevato che la negazione si fonda su ciò che essa nega.

La seconda figura dell'ἔλεγχος (*R.P.*, pp. 48-51) consiste nel rilevamento che, affinché la negazione dell'opposizione del positivo e del negativo sia negazione *dell'opposizione*, si richiede che il positivo e il negativo vengano innanzitutto opposti, e che sia appunto questa opposizione ad essere negata. Se non fosse mani-



fešta alcuna differenza tra il positivo e il negativo, la negazione della loro opposizione sarebbe soltanto l'avvertimento che le parole 'positivo' e 'negativo' non si riferiscono a significati opposti, e cioè sarebbe soltanto l'indicazione di una regola d'uso di questi termini. Sin tanto che non si vede (= non è presente, saputa, posta) l'opposizione del positivo e del negativo, si deve certamente dire che il positivo e il negativo non si oppongono. Perché questo dire sia una negazione effettiva e non soltanto apparente dell'opposizione, è dunque necessario che il positivo e il negativo appaiano nella loro opposizione e che si mantengano nell'opposizione, perché nell'atto in cui la loro opposizione sparisce la negazione di questa negherebbe qualcosa che, certamente, non è un'opposizione. Pertanto, la negazione si costituisce solo se afferma ciò che nega, e quindi solo se si fonda su ciò che nega, onde essa, negando l'esistenza dell'opposizione, nega la propria esistenza e consiste nel dire: « Io non dico », « Io non ci sono ».

Così stando le cose, il motivo, per il quale si rileva che la negazione dell'opposizione si fonda su ciò che nega, nella prima figura è dato dal fatto che si considera la negazione stessa come positività significante e cioè come positività che è significante solo nel suo opporsi alla totalità di ciò che non è questa positività; onde la negazione, negando l'universale di cui essa è (in quanto opposizione al proprio altro) individuazione, nega se medesima. Nella seconda figura, invece, il motivo in parola è dato dal fatto che si considera il significato che il positivo e il negativo assumono nella negazione dell'opposizione del negativo e del positivo; onde la negazione deve opporre il positivo al negativo per potersi costituire come negazione effettiva e non apparente.

Proprietà caratteristica di questa seconda figura è che in essa si è in grado di rilevare che la negazione deve opporre il positivo al negativo (e che quindi si fonda su ciò che essa nega) *comunque il positivo e il negativo siano posti* nella negazione della loro opposizione, e cioè sia che si neghi l'opposizione universale del positivo e del negativo, sia che si neghi questa opposizione all'interno di un certo campo particolare, sia che ci si limiti alla negazione che due determinazioni particolari del positivo (per es. 'uomo' e 'trireme', 'rosso' e 'verde') si oppongano. Anche qui, infatti, affinché la negazione dell'opposizione di 'rosso' e 'verde' sia effettiva e non apparente, è necessario che 'rosso' venga opposto a 'verde' e sia appunto questa opposizione (senza di cui non ci sarebbe negazione) ad essere negata. Se 'rosso' (ossia il significato cui si riferisce questa parola) non è presente nel suo essere opposto a 'verde', allora la proposizione: « rosso è verde » o « rosso non è non verde », non è una ne-

gazione dell'opposizione, ma è la semplice indicazione di una sinonimia: affinché questa negazione dell'opposizione divenga, da apparente, effettiva, si richiede che sia presente (e dunque affermata) l'opposizione delle due determinazioni; e che sia appunto questa presente opposizione ad essere negata. Anche in questo tipo di negazione dell'opposizione la negazione nega pertanto ciò senza di cui essa non si costituirebbe come negazione, e quindi nega se medesima: nel senso appunto che proclama la propria inesistenza. Dice: non esiste opposizione, e cioè non esiste negazione dell'opposizione.

Appare da quanto si è detto che la maggior portata della seconda figura dell'ἔλεγχος rispetto alla prima dipende dalla circostanza che, in essa, la negazione dell'opposizione si fonda *simpliciter* sull'opposizione (comunque l'opposizione sia posta), e non su di una *parte* dell'opposizione, come accade nella prima figura (dove si rileva che la negazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo si fonda su quell'opposizione al proprio negativo, secondo cui si realizza la positività costituita dalla negazione — onde appunto si dice che questa opposizione è individuazione dell'opposizione negata) (*R.P.*, pp. 48-50).

Ma ripetiamo: se la seconda figura ha una portata maggiore della prima, ciò non vuol dire che la prima, come esclusione della negazione universale dell'opposizione, non abbia valore e che — come vorrebbe quella critica di Bontadini — questo valore lo si debba trovare introducendo nuovi ingredienti nella formulazione originaria dell'ἔλεγχος. Poiché la negazione dell'opposizione può effettuarsi a vari livelli — (e cioè può essere negazione dell'opposizione universale, o dell'opposizione in un certo campo, o, come nell'ultimo caso considerato, negazione dell'opposizione tra due determinazioni particolari) —, la prima figura esercita la sua funzione in relazione alla negazione che si pone come individuazione (momento, parte) di ciò che essa nega, mentre la seconda figura funziona rispetto ad ogni tipo o livello di negazione. Il che, come già si è avvertito, accade perché nella seconda figura la negazione si fonda *simpliciter* su ciò che nega, e non su una parte (momento, individuazione) di ciò che nega. (Ma è della massima importanza osservare che se mediante la seconda figura ogni tipo di negazione dell'opposizione si toglie per se stessa — e cioè è per se stessa un affermare la propria inesistenza —, d'altra parte le opposizioni particolari, come ad esempio: « rosso non è verde », valgono come logo originario non per se stesse, ma, come si osservava all'inizio di quest'ultimo gruppo di considerazioni — p. 117 —, in quanto relazionate all'opposizione universale del positivo e del negativo).

4. Se dunque in quella critica di Bontadini si parla contro qualcosa che non ha nulla a che vedere col modo in cui in *R.P.*

vien posto il senso dell'ἔλεγχος, resta invece pienamente valida la critica rivolta in *R.P.* al modo in cui Bontadini tien fermo il principio di non contraddizione. Quanto egli ora aggiunge a chiarimento del suo precedente discorso, non fa che palesarne maggiormente la debolezza. E il discorso era questo: « Un pensiero che si contraddice si annulla. Contraddicendosi dice il doppio di quello che dovrebbe dire, ma il risultato del troppo dire è l'annullamento del pensiero. L'istanza suprema risulta essere, pertanto, quella della positività » (*art. cit.*, p. 462). In *R.P.* si chiedeva se questo annullamento volesse dire un non essere più coscienti di nulla, oppure un annullamento di valore. Falsa la prima ipotesi, perché il contraddirsi è pur sempre un pensare; infondata la seconda, perché se il contraddirsi è dire « il doppio di quel che si dovrebbe dire », la difficoltà è proprio qui: che cos'è ciò che si deve dire? (*R.P.*, pp. 56-57). A questa domanda quel discorso di Bontadini continua a non saper rispondere, anche se ora aggiunge: « La risposta è molto facile. Che cosa si deve dire? Si deve dire *qualcosa!* Tutto qui [...] Ora, perché chi si contraddice, non riesce a dire *qualcosa?* Per la semplicissima ragione che il qualcosa messo avanti nella tesi è soppresso dall'antitesi, senza più (l'antitesi, infatti, come tale, consiste tutta nel semplice togliere o negare). Come nell'identità:  $a-a=0$ . O come, se si pone una mela sul tavolo e poi la si toglie, sul tavolo non si è lasciato nulla (con queste due operazioni) [...] Si tratta, dunque, di un 'nulla di pensiero', che è tale come risultato; di un annullamento [...] Chi si contraddice pensa certamente, ma il risultato del contraddirsi è il suicidio del pensiero » (*art. cit.*, p. 463).

Che cosa si deve dire? Si deve dire qualcosa. Tutto qui. Ed è ben poco. Perché anche chi si contraddice dice *qualcosa*. Tra il non pensar nulla e il pensare che la pianta è e non è verde c'è bene una differenza! (Così come c'è ben una differenza tra il non pensare nulla e pensare il nulla). E anche Bontadini, almeno in un primo momento, è « d'accordo » (*ibid.*) sul fatto che il contraddirsi non è « un pensiero nullo », non è un non esser coscienti di nulla. Solo che, subito dopo, non ne tiene più conto. C'è o non c'è differenza tra il non pensare nulla e pensare che la pianta è e non è verde? C'è. Ma allora pensa qualcosa sia chi pensa che la pianta è verde, sia chi pensa che la pianta è e non è verde: perché, qui, il pensare qualcosa vuol dire semplicemente il non essere un non pensar nulla. Questo, anche se il qualcosa costituito dalla pianta-che-è-verde è di tipo diverso dal qualcosa costituito dalla pianta-che-è-e-non-è-verde. Ma intanto, se il tutto stesse nel pensare o dire qualcosa, allora anche chi si contraddice tirerebbe fuori il suo 'qualcosa' per quanto diverso possa essere dal qualcosa non contraddittorio.

E come mai Bontadini, dopo aver concesso che un pensiero

che si contraddice non è un non pensar nulla — e quindi è un pensar qualcosa —, viene poi ad affermare che « chi si contraddice non riesce a dire *qualcosa* »? Perché tratta la tesi e l'antitesi come il mettere e il togliere le mele dai tavoli, e cioè perché non si avvede che il 'toglimento' della tesi da parte dell'antitesi (e viceversa) è cosa diversa dal 'toglimento' della mela dal tavolo. Se non si fa alcuna differenza tra questi due togliimenti, allora, certamente, una volta sopraggiunta l'antitesi (che « come tale, consiste tutta nel semplice togliere o negare »), sul piatto del pensiero non rimane più nulla, e si capisce molto bene che se il mettere e il togliere non è un niente, alla fine di queste due operazioni non rimane però più niente. Un niente, dunque, « che è tale come risultato », un « annullamento ». Ma non far differenza tra quei due togliimenti è grande difetto, specie per una coscienza speculativa (anche se oggi le coscienze speculative amano far l'occhietto all'empiria). L'antitesi non fa scomparire la tesi, così come il togliere la mela fa scomparire la mela dalla superficie del tavolo: l'antitesi *nega* la tesi (così come la tesi nega l'antitesi), e il negare è un togliere conservando, ché se quanto viene negato non fosse anche posto, non potrebbe essere negato, e nell'atto in cui non fosse più posto, non sarebbe più nemmeno negato. Sì che la negazione del primo principio sostiene che la mela continua a restare sul tavolo anche quando è tolta dal tavolo o, fuor di metafora, tien ferma sia la tesi, sia l'antitesi; e quindi non si trova nella condizione di chi, attraverso una operazione di pensiero, si trovi a non pensar più nulla: non è nelle condizioni del suicidio (come invece vorrebbe Bontadini), che è « un atto di vita, però il suo esito è la morte » (*ibid.*). Se il tutto stesse nel dir qualcosa, anche la negazione del primo principio avrebbe pertanto il suo qualcosa da dire, che sarebbe appunto questo reciproco togliimento della tesi e dell'antitesi.

Dopodiché appare chiaramente come non abbia alcun fondamento il reiterato e sommario tentativo di Bontadini (*ibid.*, pp. 463 sgg.) di mostrare come, dopo tutto, in *R.P.* il primo principio sia posto così come lo pone lui. Con la confusione di quei due togliimenti, ci si spiega anche questo tentativo; ma deve restar fermo che quell'autotoglimento della negazione dell'opposizione, di cui si parla in *R.P.*, non ha nulla da spartire con l'autotoglimento di cui parla Bontadini. In *R.P.*, e anche in queste pagine, si è rilevato infatti che la negazione dell'opposizione nega se medesima, nel senso che consiste nell'*affermazione* della propria inesistenza; la negazione è un dire: « Io non dico: la negazione non esiste »; invece per Bontadini la negazione va a finire a *non dire* più nulla. Altro è l'andare a finire col non dir più nulla (così come sul tavolo va a finire che non si è lasciato più niente dopo aver tolto la mela), altro è il dire che non si dice nulla;

altro è finir col tacere dopo aver parlato, altro è parlare del proprio silenzio. E mentre la ragione addotta da Bontadini di quel finire col non dir più nulla è quella faccenda del togliere ciò che prima si era messo; la ragione invece di questo essere la negazione un affermare la propria inesistenza è quella sopra determinatamente richiamata a proposito delle due figure dell'ἔλεγχος: nella prima figura si rileva che la negazione dice: « Non c'è opposizione, ossia non c'è nemmeno quell'opposizione (individuazione della prima) in cui consiste la negazione »; nella seconda figura si rileva che la negazione dice: « Non c'è opposizione, ossia non c'è ciò che consente alla negazione di essere una negazione effettiva e non apparente ».

A pagina 43 di *R.P.* si scrive (a proposito della prima figura dell'ἔλεγχος): « In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo. Se questa opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione ». Riportando questo passo, Bontadini osserva che in esso si afferma proprio quanto lui intende sostenere: che un pensiero che si contraddice si annulla (*art. cit.*, pp. 464-465). Sennonché Bontadini, nel riportare questo passo, tralascia l'ultima parte dell'ultima proposizione: « nemmeno quel pensiero... ecc. ». E la tralascia perché, se l'avesse riportata, non avrebbe più potuto dire che in questo passo si sostiene quello che sostiene lui. In questo passo si afferma infatti che *ogni* dire si oppone a tutto ciò che è altro da esso: *anche* quel dire che consiste nella negazione dell'opposizione — e cioè anche il dire che, non opponendo il positivo al negativo, si contraddice. Invece Bontadini storce così il significato del passo: se l'opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero; dunque il pensiero che si contraddice si annulla. Il passo invece diceva: dunque *anche* il pensiero che si contraddice (ossia che, esplicitamente, non oppone il positivo al negativo) si costituisce come pensiero solo in quanto differenzia il proprio significare da tutto ciò che è altrimenti significante (ossia solo in quanto, implicitamente, oppone la propria positività al proprio negativo): qui si afferma certamente che, se non c'è questa differenza, ossia questo opporre, non c'è alcun pensiero (nemmeno il pensiero che si contraddice), cioè non si pensa nulla; ma il pensiero che si contraddice non è il pensiero che non si differenzia, ma è il pensiero che differenzia la contraddizione da tutto ciò che è altro dalla contraddizione. Non differenziare (= non opporre) vuol dire non vedere la differenza tra ciò che si dice e le altre cose; il pensiero che si contraddice si costituisce proprio in quanto vede la differenza, l'opposizione tra ciò che dice (e ciò

che dice è la contraddizione) e le altre cose. Non solo, ma se quel passo non ha il significato che Bontadini vuole attribuirgli, tale passo possiede inoltre una funzione che è completamente ignorata in questa critica-conciliazione. Infatti, si incomincia a dire che l'opposizione è ciò secondo cui si realizza ogni pensiero — compreso quello che nega l'opposizione —, si dice questo non per fermarsi lì, ma proprio per concludere che il pensiero che nega l'opposizione nega il proprio fondamento, ossia nega se medesimo e cioè consiste nella dichiarazione della propria inesistenza (*R.P.*, pp. 43-44). Che è appunto la struttura che l'*ἄεργος* deve assumere per smascherare l'autotoglimento della negazione dell'opposizione.

La stessa sorte subisce quell'altra frase di *R.P.*, riportata da Bontadini a p. 465 del suo scritto: « L'opposizione è fondamento, nel senso che è ciò *senza di cui non si* costituirebbe, o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso. Fonda anche la propria negazione... » (*R.P.*, p. 43). Naturalmente Bontadini, riportando questa frase, tralascia l'ultima proposizione (« Fonda anche la propria negazione »), perché altrimenti non avrebbe potuto così chiosare: « questo è, detto con migliori parole, quello stesso che avevo inteso di dire io: che un pensiero che si contraddice si annulla » (*art. cit.*, p. 455). Ancora una volta non si tiene presente che l'opposizione 'fonda' (nel senso chiarito) *ogni* pensiero, e fonda quindi *anche* quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione. Il quale pensiero, dunque (ed è il pensiero che si contraddice), non si annulla proprio in quanto è così fondato. In *R.P.* non si vuol dire che il pensiero che nega l'opposizione si annulla, ma si vuol dire che tale pensiero non si annulla proprio in quanto si fonda su ciò che esso nega. (Onde la negazione dell'opposizione è un proclamare la propria inesistenza). E non solo lo si vuol dire, ma lo si deve: per quello che già si è detto circa la differenza tra il non pensar nulla e il contraddirsi.

Avendo deciso che il modo in cui in *R.P.* si parla del primo principio è, da ultimo, identico a quello in cui ne parla lui, Bontadini, dopo aver rimproverato quello scritto di presentare l'istituzione dell'*ἄεργος* come diversa dalla sua, lo rimprovera anche di contraddirsi, perché, dopo aver sostenuto una istituzione identica a quella da lui sostenuta, e cioè dopo aver affermato che un pensiero che si contraddice si annulla, a pagina 57 « vuole — contraddittoriamente — negare che un pensiero che si contraddice si annulla » (*art. cit.*, p. 465). Che quanto si dice a pagina 57 di *R.P.* sia quello stesso che si diceva in tutte le precedenti pagine non ha importanza, perché in questa critica si è deciso che a pagina 57 le stesse proposizioni abbiano un significato diverso da quello di cui son fornite nelle pagine precedenti. In realtà, a pagina 57 si stava rilevando che, poiché la negazione

dell'opposizione è un proclamare la propria inesistenza, l'opposizione 'non può' essere negata, ossia il positivo è positivo e non negativo; sì che chi nega l'opposizione pensa ciò che non è, ossia *pensa il nulla*. Il pensiero che si contraddice (ossia che nega l'opposizione) non è, come vorrebbe Bontadini (*art. cit.*, p. 463), un pensiero che « non intenziona nulla », ma è un pensiero che *intenziona il nulla* — anche qui dovendosi richiamare la differenza tra il non pensare nulla e il pensare il nulla. E cioè il *qualcosa*, che pure è pensato dal pensiero che si contraddice, è appunto il nulla. Onde la filosofia è chiamata a risolvere l'aporia per la quale il nulla, lasciandosi pensare, si pone come qualcosa (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. iv).<sup>23</sup>

33. Con questo discorso non si intende affermare che il pensiero « induca qualcosa nel pensato » (G. Bontadini, *art. cit.*, p. 461, nota 7), ripristinando in tal modo una concezione gnoseologica del pensare, per la quale il pensiero si sovrappone al pensato invece di lasciarlo apparire (cfr. G. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965, II-III, pp. 318-319): proprio perché il pensiero « non induce nulla nel pensato », ma è un lasciarlo apparire, l'aporia del nulla è data appunto dalla circostanza che il nulla appare, si lascia pensare, si costituisce come un pensato.

E il nulla si fa pensare anche in tutti quei discorsi che vorrebbero negare la pensabilità e la significanza del nulla. Quando si dice che « pensare il nulla è non pensare », e che « il pensiero dell'impossibilità di pensare il nulla non tiene presente il nulla, ma se stesso *nel suo limite* » (*ibid.*, p. 321), tutto questo lo si può dire solo se la parola 'nulla' ha un certo significato, e se questo significato appare. (E poi, quel concetto di 'limite' del pensiero non vien poi a significare quello stesso che è indicato dal termine 'nulla'?). O che forse, in questo discorso, è consentito sostituire la parola 'nulla' con un'altra qualsiasi? Il nulla appare — e quindi si pone come qualcosa — anche quando si dice che il termine 'nulla' non ha alcun significato: appunto perché *l'assoluta assenza di significato* è precisamente ciò che vien pensato quando si pensa il nulla. Nel cap. iv de *La struttura originaria*, cit., si è indicato concretamente il togliimento di questa fondamentale aporetica, e una discussione proficua può avviarsi solo qualora si prenda determinatamente in considerazione questo concreto togliimento. E si è ancora al di fuori di una comprensione corretta del suo senso quando si obietta (cfr. C. Arata, *L'aporetica del necessario e il problema del principio della scienza*, Milano, 1965, cap. II, e specialmente i parr. 17-26) che, affinché l'opposizione tra l'essere e il nulla possa costituirsi, si richiede che il nulla sia, e cioè si richiede proprio quell'assurdo, di cui l'opposizione vorrebbe essere esclusione. Obiezione che si ritiene confortata dal fatto che, in quel capitolo iv de *La struttura originaria*, il 'nulla' è posto come significato autocontraddittorio (par. 6). Ora, è certamente vero che l'opposizione tra essere e nulla può istituirsi solo se il nulla è positivamente significante; ed è altrettanto vero che il 'nulla' è un significato autocontraddittorio. Ma nel testo qui sopra richiamato si era pur determinatamente stabilito il senso di questa autocontraddittorietà, la quale non è negazione dell'opposizione essere-nulla, così come il riconoscimento dell'esistenza di significati (proposizioni, concetti) autocontraddittori — e del loro essere necessariamente implicati (come appunto avviene nella negazione della contraddittorietà dell'essere) — non implica la negazione dell'incontradditto-

(E tutto ciò non impedisce di ribadire qui quel riconoscimento dell'importanza del pensiero di Bontadini, espresso a pagina 39 di *R.P.*; con sincerità e affetto).

rietà dell'essere. Un richiamo alle determinazioni concrete di questa tematica è presente in *R.P.*, pp. 49-50. Ma è pur sempre necessario che le critiche escano dal generico e si rifacciano al senso determinato della distinzione tra il 'nulla', come significato autocontraddittorio, e il 'nulla' come momento semantico di questa autocontraddittorietà, così come è sviluppata nel succitato capitolo de *La struttura originaria*. (Per quanto poi riguarda quell'altro gruppo di critiche contenute nei parr. 1-16 del cap. II dell'*op. cit.* di Arata, esse si basano su alcuni equivoci, che pregiudicano la loro pertinenza. Ad esempio, si ritiene che la distinzione platonica tra il non essere assoluto e il non essere relativo venga rifiutata [p. 21], quando invece si è continuato a ribadire che questa distinzione è l'unico passo innanzi dopo Parmenide. E si critica l'affermazione, contenuta a p. 51 di *R.P.*, che « il discorso che mostra la verità dell'essere appartiene alla verità dell'essere », interpretando la 'verità dell'essere' come l'essere stesso, e quel 'discorso' come il pensiero che pensa l'essere: quando invece la verità dell'essere, in quel contesto, è già essa il pensiero dell'essere — e, appunto, è il pensiero veritativo dell'essere —, e quel 'discorso che mostra la verità dell'essere' è quell'insieme di determinazioni che costituiscono il valore o, appunto, il carattere veritativo di tale pensiero).





## APPENDICE ALLA PARTE PRIMA

### I. « LA FILOSOFIA NEL MONDO D'OGGI »

La filosofia è il futuro inevitabile dell'umanità. Il presente è la τέχνη, ossia l'insieme delle attività con le quali l'uomo va liberandosi dal dolore e dal limite. La 'scienza' (che è il più potente strumento di cui oggi dispone la τέχνη) deve i propri successi all'aver abbandonato le categorie dell'antica επιστήμη e cioè alla rinuncia a porsi come verità assoluta e incontrovertibile. Non solo la 'scienza' può oggi proporsi di *costruire* l'uomo, ma può proporsi di togliere all'uomo ogni limitazione e costruire addirittura Dio, che in altri tempi veniva inteso come l'oggetto proprio del contemplare.

Ma, proprio perché la 'scienza' ha rinunciato ad essere verità, ogni livello di perfezione e di felicità, cui essa abbia a portare l'uomo, non può essere vissuto che come qualcosa di precario, che si può perdere da un momento all'altro. Quanto più è desiderabile la vita che la τέχνη può realizzare, tanto più insoddisfacente è ogni logica, in possesso della τέχνη, volta ad assicurare la perfettibilità o almeno la stabilità di ciò che si è realizzato. La τέχνη può togliere da ogni limite, ma non da quello consistente nel dubbio che tutto ciò che si è o si ha possa essere travolto in una imminente catastrofe. Solo la logica della verità — e cioè solo una risposta assoluta e incontrovertibile — può togliere il dubbio. E appunto per questo la filosofia, come luogo della verità, è il futuro dell'uomo; il quale, quando sarà sul punto di credersi padrone dell'essere, sentirà, con una forza non mai prima provata, il bisogno di sapere la verità di questa sua credenza e quindi, innanzitutto, il bisogno di sapere che cos'è la verità.

L'eclissi della verità risale al più antico pensiero dei Greci e cioè al momento in cui per la prima volta la verità si affacciava nella storia dell'uomo. Dopo Parmenide ogni ricerca sulla verità è stata una ricerca formale, perché è andato perduto il senso dell'essere. Che è stato inteso come ciò che — almeno in quanto essere 'cosmico', o 'finito' — può uscire e ritornare nel nulla. E a questa persuasione si è giunti in base alla convinzione aberrante che l'emergere e il ritornare nel nulla, da parte dell'essere, sia attestato dall'esperienza. La metafisica è la maggiore responsabile dell'eclissi della verità dell'essere, e la τέχνη è il parto naturale della metafisica. Giacché è stata quest'ultima a elaborare quel concetto di 'essere diveniente', che nelle metafisiche della trascendenza definisce una regione parziale dell'essere (che lascia oltre di sé l'essere immutabile) e nelle metafisiche dell'immanenza viene infine a definire la stessa totalità dell'essere. E se l'essere esce e ritorna nel nulla, ci si potrà ben proporre di 'costruire' l'essere, e cioè di farlo emergere dal nulla secondo i fini progettati dall'uomo. La metafisica classica, che ancora mantiene l'idea di 'essere immutabile', non è che il primo e decisivo passo verso la τέχνη e quindi è l'errore stesso alla sua radice e in tutta la sua grandezza. La storia dell'uomo occidentale è stata determinata appunto da questo peccato d'origine, contenuto nell'ammissione della possibilità che l'essere non sia. Che è ammissione della possibilità che l'essere sia nulla, giacché dire che qualcosa non è significa dire che qualcosa è nulla. Ponendo alla base un'idea dell'essere, nella quale esso è pensato come ciò che può essere nulla, la metafisica classica si è illusa di raggiungere l'essere immutabile. Ma il pensiero successivo non ha fatto che sviluppare quel peccato d'origine, portandosi quindi sempre più alla deriva rispetto alla verità dell'essere. Il pensiero non dovrà allora ritornare a Parmenide e *ripetere* l'oltrepassamento di Parmenide compiuto dalla metafisica greca, senza ricadere nell'abisso della dimenticanza dell'essere (ben più profondo di quello indicato da Heidegger)? Perché qui sta il compito più impegnativo: pensare per davvero, al di sopra di ogni aporetica, l'impossibilità che l'essere non sia, e intendere l' 'essere' non più come il puro indeterminato o come una dimensione limitata, ma come il tutto concreto delle cose e degli eventi. Non si ripone allora il compito di riscoprire il senso di queste, che sono le parole più preziose della cultura occidentale: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν εἶναι ἔστιν?

## 2. IL PUNTO DI VISTA COMUNE ALLE RELAZIONI

In ognuno degli scritti che compongono il primo volume degli « Atti » del Congresso (*L'uomo e la macchina*, Torino, 1967) appaiono queste parole: 'produrre', 'creare', 'costruire', 'fabbricare', 'fare', 'realizzare'. Ed è inevitabile che vi compaiano, giacché esse esprimono il pensiero di fondo, che è comune non soltanto ai filosofi italiani contemporanei, o all'attuale cultura filosofica internazionale, ma è comune e sorregge l'intera cultura e l'intero movimento storico della civiltà occidentale. Nella storia dell'Occidente, i più insanabili contrasti e i dissensi più irriducibili si svolgono tutti all'interno di questo fondamentale e comune pensiero, portato per la prima volta alla luce dalla metafisica greca: il mondo è fatto di cose che nascono e muoiono, che prima di nascere erano niente e tornano ad essere niente dopo la loro morte. In relazione ai differenti modi con cui le cose escono dal niente, si dice che sono 'prodotte', 'create', 'costruite', 'fabbricate', 'fatte', 'realizzate'. Per la metafisica greco-cristiana, Dio è il creatore del mondo (e l'uomo continua nel mondo la creazione divina); per l'immanentismo moderno il creatore del mondo è l'Uomo; la civiltà della tecnica non si limita ad affermare l'assoluta creatività dell'Uomo, ma gli dà gli strumenti per operare e progettare la modificazione più radicale delle cose. Lo sfondo di ogni approfondimento dell'indagine tecnico-scientifica è ormai il progetto della costruzione-distruzione del mondo intero. 'Dio' e 'tecnica' sono i due modi fondamentali con cui la civiltà occidentale ha affermato la *produzione* delle cose. Cioè sono i due modi fondamentali del nichilismo. La storia dell'Occidente è la storia del nichilismo.

'Nihilismo' significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente. Sin da Platone, la metafisica ha identificato le cose al niente: affermando che escono e ritornano nel niente, afferma che sono state e tornano ad essere niente. Il 'mondo' è la dimensione in cui il non-niente è niente, e ove Dio o l'Uomo hanno la capacità di operare l'identificazione del non-niente e del niente.

Forza-cultura, religione-ateismo, cristianesimo-anticristianesimo, metafisica-antimetafisica, materialismo-spiritualismo, moralismo-immoralismo, assolutismo-democrazia, capitalismo-comunismo, servo-padrone, umanesimo-tecnicismo formano i grandi contrasti che si svolgono all'interno della comune alienazione nichilistica dell'Occidente.

Dalla quale è inevitabilmente dominata anche la cultura filosofica italiana contemporanea e i contrasti che la caratterizzano. I 'cattolici' Guzzo, Giacomini, Caramella, Mathieu (e anche tutti

coloro che non figurano nel succitato volume degli « Atti ») e i 'laici' Somenzi, Calogero, Spirito, Lombardi, Paci, Vasa (e, come prima, anche tutti gli assenti) hanno in comune il tratto più essenziale e più decisivo: che sia fuori discussione la 'produzione' (creazione, costruzione, fabbricazione, eccetera) delle cose, ossia il loro uscire e ritornare nel nulla; e che le macchine costituiscano una delle componenti più rilevanti di tale produzione (e della distruzione correlativa). Guzzo nega che l'evoluzione del mondo sia un passaggio alla vita e al pensiero, che proceda da « una materia inizialmente inerte, priva in tutti i sensi di vita e di pensiero » (*ibid.*, p. 111). È, questo, un fondamentale principio della metafisica. Ma, se si afferma il passaggio, si è costretti anche ad affermare che, in qualche senso, la materia sia priva di vita e di pensiero: se in nessun senso fosse priva, conterrebbe già ciò che invece dovrebbe essere il risultato dell'evoluzione del mondo. Pertanto, in qualche senso, la vita e il pensiero e tutto ciò che va via via nascendo erano niente. Se, nel prima, il poi in nessun senso fosse niente, non ci sarebbe un poi (giacché sarebbe tutto nel prima) e quindi nemmeno un prima. Ciò vuol dire che, nel prima, il poi (qualche senso o aspetto del poi) è niente. All'inizio dell'evoluzione c'è *qualcosa* della vita, della coscienza, del pensiero, della storia dell'uomo e di tutto ciò che va via via nascendo, c'è *qualcosa*, ossia un non-niente, che è un niente. Il 'mondo' è appunto il luogo in cui l'essere è niente. Che le cose del mondo siano « 'realtà', da che incominciarono finché cesseranno » — sì che, prima di incominciare e dopo essere cessate, le cose, il non-niente, sono niente — è affermazione scritta da Guzzo (*ibid.*, p. 47), ma che è completamente fuori discussione anche per Spirito, Somenzi, Calogero, Paci, Caramella, Vasa e tutti gli altri collaboratori del volume. I quali come potrebbero non essere radicalmente governati da questa affermazione, se essa è il pensiero fondamentale che, a incominciare da Platone, domina la storia dell'Occidente?

L'alienazione metafisica, che consegna l'essere al niente, sorregge sia il concetto di una creazione divina (θεῖα τέχνη, *Sophista*, 265 e), sia il concetto di una creazione umana (ἀνθρωπίνη τέχνη, *ibid.*) delle cose del mondo. Il modo in cui sono nate la scienza e la tecnica è pertanto essenzialmente determinato dall'alienazione metafisica. La « produzione » delle cose è stata definita una volta per tutte da Platone: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰδόντι ὀψοῦν αἰτία πᾶσα ἐστὶ ποιησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πᾶσαις ταῖς τέχνηαι ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταὶ (*Convivium*, 205 b-c).

« Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere, è produzione, cosicché sono produzioni anche le azioni che vengon compiute in ogni arte e tutti gli artefici sono pro-

duttori ». La tecnica è oggi la radicalizzazione del 'produrre'. E le macchine sono il modo in cui la tecnica concretamente 'produce'. Da due millenni l'alienazione metafisica depona sulla terra i suoi 'prodotti', che sono pertanto le opere dell'alienazione. L'intera civiltà occidentale è ormai un prodotto dell'alienazione metafisica. La civiltà delle macchine ha ora il compito di portare a fondo il nichilismo metafisico: la 'produzione' dell'uomo artificiale e del superuomo sono soltanto tappe di un movimento che culmina nel dominio della 'produzione-distruzione' della totalità dell'essere.

Quando ogni cosa della terra sarà divenuta un prodotto della metafisica, potrà allora incominciare un nuovo cammino, lungo un sentiero diverso da quello su cui procede la nostra storia?

### 3. INTERVENTO ALLA DISCUSSIONE

Per Calogero il principio del dialogo non è storico, ma 'eterno' e 'trascendentale'. Per Spirito, invece, anche questo principio è storico, quindi dialettizzabile: la sua incontrovertibilità non è effettivamente raggiunta. Il divenire investe così la stessa legge del divenire. Ma tanto Spirito quanto Calogero pensano il divenire (la storia, la dialettica) così come lo pensava il loro maestro Giovanni Gentile, che si rifaceva a Hegel. Il divenire è la realtà che è e non è. Si discute sulla possibilità che il principio del dialogo o di non esclusione si sottraggano al divenire storico, ma intanto si è d'accordo sul senso fondamentale di tale divenire. Né può essere diversamente, perché Hegel, definendo il divenire come unità di essere e di non essere si rifà a sua volta, in modo esplicito, a Platone e alla metafisica greca, che hanno aperto l'orizzonte all'interno del quale è venuta alla luce e si mantiene l'intera cultura occidentale. L'attualismo dice di rifiutare il concetto platonico di divenire. Ma questo concetto viene rifiutato non già perché si neghi che il divenire sia la realtà che è e non è, ma perché per l'attualismo l'unità di essere e non essere — in cui consiste appunto la storia, il processo — può venire veramente affermata solo in quanto non sia naturalisticamente intesa come presupposta al pensiero, ma sia intesa come il pensiero stesso. Il senso platonico del divenire resta fermo anche nell'attualismo, che, soltanto, ritiene di aver scoperto le condizioni che consentano di porre la verità di quel senso. *Divenire* significa: realtà che è e non è, processo di creazione e distruzione dell'essere delle cose. Per l'attualismo questo processo è possibile solo come contenuto del pensiero. Il pensiero è l'unità eterna in cui si compie la creazione e l'annientamento del molteplice.

ce. — Ma intanto: dire che la realtà non è significa che la realtà, ossia il non-niente, è niente. Nella *storia*, come unità di essere e di non essere, c'è qualcosa, ossia un non-niente, che è stato e torna ad essere un niente. Chi afferma la storia non intende certo affermare che il tutto è eterno. Anche i relatori del Congresso sostengono che eterno è *solo* il principio del dialogo, o *solo* l'Assoluto trascendente (come pensa il cattolico M. Gentile), o nulla affatto, come ritiene il laico Spirito. (E quando Spirito afferma che la scienza 'creerà' l'uomo artificiale e il superuomo, deve ritenere che queste future creature della scienza ancora non siano, cioè siano ancora un niente — nella misura, appunto, in cui, ancora, non sono). L'affermazione della nientità del non-niente è il *nichilismo*, e il nichilismo è il dio ignoto e supremamente potente della civiltà occidentale.

Così stando le cose, il principio calogeriano del dialogo — come principio eterno — è per davvero metafisico: non semplicemente nel senso al quale si riferisce Spirito, ma nel senso secondo il quale anche la posizione di Spirito è nichilistica (e come potrebbe non esserlo, se il nichilismo è l'anima della nostra civiltà?). Platone compie infatti il primo grandioso tentativo di stabilire le condizioni, senza di cui il divenire sarebbe impensabile. Ma come sarà possibile trovare qualcosa che renda pensabile l'essenza stessa dell'impensabilità, ossia la nientità del non-niente? Per Platone, come per Hegel, l'eterno è la condizione del divenire. Anche per Giovanni Gentile, per il quale l'eterno è lo spirito come atto puro; anche per Croce, per il quale l'eterno sono le quattro forme dello spirito. Il principio del dialogo è, strutturalmente, una variazione della 'forma' crociana. E tuttavia, se, come riconosce Calogero (« Atti », I, 1969), l'esistenza altrui rimane per me un problema, sì che l'affermazione dell'altro come altro può essere soltanto una 'scelta', il principio del dialogo non potrà avere quel carattere 'trascendentale', 'eterno', 'cogente' (*ibid.*, p. 150) che Calogero intende attribuirgli, ma sarà tutt'al più una conseguenza inevitabile di quella scelta: se scelgo l'esistenza dell'altro, allora debbo dialogare. Ma che scelga così è, appunto, una possibilità. Si può scegliere l'inesistenza dell'altro, ossia l'altro come mezzo. Calogero ribatte che, in questo secondo caso, « non avrebbe luogo alcun sistema di valori, e nessuna moralità e civiltà potrebbe manifestarsi nel mondo » (*ibid.*, p. 144). Ma perché bisogna realizzare il 'valore', la 'moralità', la 'civiltà' (soprattutto quando il significato di queste parole resta indeterminato)? In effetti, la civiltà in cui viviamo ha costruito i propri valori e la propria moralità proprio attraverso la dominazione e sopraffazione dell'altro. È in modo pienamente coerente. Perché, una volta che ci si pone nella storia — ossia nel processo di creazione e distruzione del-

l'essere delle cose —, perché non si deve poter rivolgere l'attività produttrice-distruttrice anche al mondo delle persone, ponendole come mezzi e strumenti ordinati alla realizzazione del progetto che ha la *forza* di prevalere sugli altri (quali ad esempio il progetto della « pariteticità dei diritti e dei doveri » e della comprensione reciproca)?

La filosofia e la cultura moderne sono anche il tentativo, continuamente rinnovato, di eliminare l'eterno salvaguardando l'autonomia del divenire storico. Il nichilismo (cui per essenza compete di non sapersi tale) tenta così di realizzarsi nella sua forma più pura. Da un lato, tutto diventa oggetto dell'attività umana, che, oggi, si determina come produzione-distruzione scientifico-tecnologica; dall'altro lato la scienza rinuncia a porsi come verità assoluta e incontrovertibile. Questa rinuncia, che risale ai primi passi della scienza moderna, esige certamente, come Spirito sottolinea, il carattere ipotetico della stessa teoria dell'ipotesicità del sapere scientifico. La scienza, dice Spirito, ammette la possibilità dell'« antiscienza » e in tale possibilità si esprime ciò che egli chiama « principio di non esclusione ». Ma la possibilità dell'antiscienza è pur sempre ammessa all'interno dell'orizzonte nichilistico. Se l'antiscienza è la verità, ossia il sapere non ipotetico e incontrovertibile — il miraggio divenuto realtà —, e poiché la verità può mostrarsi solamente al tramonto del nichilismo, ne viene che la strada che dall'ipotesismo conduce all'antiscienza è definitivamente interrotta: all'interno del nichilismo (lasciando cioè il nichilismo come orizzonte inoltrepassabile di ogni oltrepassamento) la non verità dell'ipotesi è destinata a *non poter mai* essere oltrepassata. Il nichilismo *chiude* definitivamente nell'alienazione. La scienza non solo si mantiene nell'orizzonte del nichilismo, ma, come progetto di dominazione tecnologica del tutto, è divenuta la più rigorosa realizzazione del senso platonico del divenire. Pertanto, nonostante il « principio di non esclusione », la scienza è la più radicale ed assoluta esclusione della propria negazione (ossia è la più radicale esclusione della verità aprentesi col tramonto del nichilismo).





## PARTE SECONDA



## IL SENTIERO DEL GIORNO

Ἐνθα πόλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελύθων  
« Qui è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno ».  
PARMENIDE, fr. 1, v. 11

I. L'avvento della civiltà della tecnica è accompagnato da molte condanne. Ma il nostro tempo è incapace di comprendere che ogni suo tentativo di rifiuto e di superamento di questa civiltà si fonda sullo stesso modo di pensare da cui essa è nata e di cui è la compiuta maturazione. Ciò accade anche nell'interpretazione heideggeriana del senso della tecnica, dove la metafisica è intesa come protagonista della storia dell'Occidente, ossia dell'occaso della 'verità dell'essere', e la tecnica come il modo in cui oggi si realizza la metafisica: il senso che in questa interpretazione resta assegnato alla 'verità dell'essere' è anch'esso completamente dominato da quel modo di pensare dell'età della tecnica (il quale dovrebbe invece costituire, per Heidegger, l'oblio più radicale dell'essere).

Eppure, la storia dell'Occidente è un esperimento metafisico. Ogni ricostruzione storica che non sappia penetrare il segreto metafisico dell'Occidente fallisce il proprio compito. La metafisica non è rimasta un modo di pensare, che abbia avuto una sua efficacia nel ristretto ambito dei fenomeni culturali e oggi sia ormai giunto al suo declino anche all'interno di quest'ambito. Al contrario, la metafisica è andata sempre più estendendo la propria sfera di influenza, sino a determinare e guidare l'intero decorso della storia dell'Occidente. E oggi nel modo più radicale, sia perché domina ormai ogni aspetto della vita, sia perché la civiltà occidentale sta soppiantando ogni altra forma di civiltà. La civiltà della tecnica è infatti il modo in cui oggi si presenta la metafisica. Esprime lo spirito dell'età — di quell'uni-

ca età in cui consiste la storia occidentale —, cui è vano opporsi sin tanto che non si sia in grado di aprire un'età nuova.

La possibilità di un'età nuova deve essere custodita. Perché se la metafisica è l'anima dominatrice della nostra civiltà, è stata appunto questa dominazione a condurre l'Occidente nell'estrema lontananza dalla verità dell'essere. Sin dal suo albeggiare la metafisica ne ha perduto il sapore. La storia dell'Occidente — e dunque non soltanto la storia della filosofia occidentale — è lo sviluppo della dimenticanza dell'essere, ossia è la progressiva ed infine integrale realizzazione della vita secondo le determinazioni che son proprie di tale dimenticanza.

Che queste stesse affermazioni possano servire ad esprimere un significato completamente diverso dello svolgimento storico dell'Occidente (come appunto avviene nell'interpretazione heideggeriana), che cioè la dimenticanza del senso dell'essere si sia potuta impadronire delle stesse parole che la denunciano, per indicare forme di 'decadenza' che non sono l'autentico tramonto dell'Occidente, questo mostra la profondità abissale dell'alienazione in cui vive la nostra età. Ci si trova così lontani dalla verità dell'essere, che il suo stesso linguaggio può essere usato senza che essa, sentendosi chiamata, abbia a destarsi.

II. Introducendo un μεταξύ fra l'essere e il nulla (*Civitas*, v, 477-480), Platone segna il destino dell'Occidente. Libera il pensiero che diverrà il protagonista sempre più esigente della nostra storia: l'affermazione di una dimensione in cui è contenuto ciò che nasce e muore, ossia ciò che, partecipando dell'essere e del niente, non era e non sarà più, era un niente e sarà ancora un niente. Platone lascia in eredità agli uomini il 'mondo'.

Solo in quanto sia reso disponibile il 'mondo', e ci si lasci conquistare dal pensiero che qualcosa (τί, ossia un non-niente, un essere — τὸ τί ἐπ'ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε, *Sophista*, 237 d) abbia potuto essere niente e possa ridiventare niente, solo allora può maturare il proposito di guidare la 'produzione' e la 'distruzione' dell'essere. La produzione e la distruzione controllate della realtà sono le due categorie fondamentali della civiltà della tecnica. Platone ne dà la formulazione originaria: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄντων αἰτία πᾶσα ἐστὶποίησις, ὥστε καὶ αἱ ἐπὶ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις ἐστὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί (*Convivium*, 205 b-c): «Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere è produzione (ποίησις), cosicché sono produzioni anche le azioni che vengono compiute in ogni arte (τέχναις) e tutti gli artefici sono produttori».

Heidegger traduce l'espressione: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν con

« aus dem Nicht-Anwesenden in das Anwesen » (« dal non-presente nella presenza ») (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 19), perché identifica l'essere (τὸ ἔν) alla presenza (« Unverborgenheit »): l'essere dell'ente (ossia di ciò che è) è la presenza di ciò che è presente (« Anwesen des Anwesendes », *op. cit.*, p. 252), sì che la ποιησις non sarebbe un *efficere*, un fabbricare, ma un condurre e mantenere nella presenza. In questo modo, però, il non-presente resta identificato al niente: di esso non si può dire « è », perché allora l'essere non significherebbe la presenza del presente, ma ciò che può essere presente ed assente. Così che il condurre nella presenza (la ποιησις) è ancora un far passare dal niente all'essere. La traduzione dello Heidegger vorrebbe restituire alla ποιησις il significato che essa avrebbe perduto nel travisamento tecnico-metafisico; ma in effetti la definisce proprio secondo quel modo di pensare, che nasce con Platone e oggi sorregge, invisibile, la nostra civiltà e le stesse diagnosi della malattia sconosciuta del nostro tempo.

III. Platone non fonda la teoria del 'mondo': fonda il 'mondo'. Prima di lui non c'è 'mondo', come non c'è produzione e distruzione: restano nascosti, in attesa di essere chiamati alla luce. Perché il 'mondo' (il μεταξύ tra l'essere e il niente) venga alla luce, si devono chiamare innanzitutto alla luce l'essere e il niente: non nel senso che abbiano ad uscire da un totale nascondimento — giacché l'essere e il niente già da sempre e per sempre appaiono<sup>1</sup> — ma nel senso che si deve render testimonianza a ciò che eternamente appare. Parmenide è il testimone. Soltanto l'Occidente ha quindi potuto chiamare il 'mondo' alla luce; ma questa evocazione è stata insieme l'abbandono della verità dell'essere albeggiante nella testimonianza. Il 'mondo', in quanto intermedio tra l'essere e il niente, è sopraggiunto solo perché si è prestata attenzione all'essere e al niente, ma il suo sopraggiungere è stato l'abbandono della verità dell'essere e del niente.

L'Oriente non ha testimoniato l'essere e il niente e non ha quindi potuto fondare il 'mondo'. Ciò non vuol dire che la storia dell'Occidente, come storia del 'mondo', sia la sola ad essersi perduta nell'alienazione del senso dell'essere, dalla quale sarebbe rimasto immune l'Oriente: si vuol dire invece che l'Oriente, come tale, è rimasto al di qua del bivio dal quale si dipartono la strada battuta dall'Occidente, il sentiero della Notte (Νυκτός κέλευθος), e la strada ancor non percorsa, il misterioso sentiero del Giorno (Ἡμέρας κέλευθος), cui l'Occidente si è appena affac-

1. Cfr. pp. 105 sgg.

ciato e su cui deve ancor muovere tutti i suoi passi la storia del ritorno alla verità dell'essere.

L'Oriente ha continuato per inerzia quel modo di vivere non metafisico, che all'inizio della nostra storia è stato oltrepassato dalla testimonianza di Parmenide. Ha continuato a vivere, dunque, nella costante possibilità di affacciarsi e di inoltrarsi per il sentiero del Giorno. Oggi ha definitivamente perduto questa possibilità, perché si è lasciato ormai conquistare dalla civiltà occidentale. L'Oriente non si era salvato: non si era ancora perduto.

IV. Il 'mondo' è evocato da quando Platone compie il 'parricidio', conducendo nell'essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide lasciava nel nulla. Guidato il gregge nell'ovile dell'essere, Platone lo divide in due schiere: quella privilegiata degli enti divini, ingenerati e immutabili, e quella degli enti sensibili ('il mondo'), la cui nascita e morte sembrano attestate dallo stesso loro apparire:  $\tau\acute{\iota}$  τὸ ὄν ἀελ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ  $\tau\acute{\iota}$  τὸ γιγνόμενον, ὄν δὲ οὐδέποτε (*Timaeus*, 28 a). Il cattivo pastore ha già preso il sentiero della Notte. Non ha saputo cogliere la possibilità, che gli si era offerta, di compiere il parricidio senza macchiarsi. Una possibilità che attende millenni per ritornare. Potrebbe il nostro tempo essere maturo per il ritorno?

Il parricidio doveva essere compiuto, perché le determinazioni non sono un niente (un *ἐναντίον* dell'essere), e cioè « sono ». L'essere non è il puro indeterminato, ma la totalità concreta delle determinazioni. E ogni determinazione, in quanto sia un qualcosa-che-è, è un essere: τὸ ὄν è ora la sintesi della determinazione e del suo « è ».

Ma nell'atto stesso in cui contrappone l'essere, così concretato, al niente, Platone lascia l'essere identico al niente. Pensa le determinazioni (e cioè il non-niente, l'ente) come per sé indifferenti al loro essere o non essere (e cioè al loro esistere o non esistere, al loro non essere un niente o essere un niente). Per tenerle ferme nell'esistenza — e intenderle come ingenerabili e incorruttibili — deve infatti andare alla ricerca di un *fondamento*; che però fonda soltanto la regione privilegiata delle determinazioni universali ed abbandona all'annullamento le determinazioni empiriche. L'evocatore del 'mondo' è insieme l'evocatore di 'Dio', inteso come regione privilegiata dell'essere. Quel fondamento è la 'teologia', che con Platone incomincia il millenario tentativo di giungere all'affermazione di un essere-che-è, partendo da un modo di pensare, in cui l'essere, il non-niente, vien posto come per sé indifferente rispetto al suo essere o non essere un niente (cioè rispetto alla sua esistenza o inesistenza).

L'Occidente oggi sa che Dio è morto. Ma non sa e non può sapere che cosa l'abbia fatto morire. Infatti l'Occidente resta tuttora gravato da quella stessa malattia che ha fatto nascere Dio. Zarathustra insegna soltanto che i creatori sono gli uomini, non Dio. Se Dio esistesse, l'uomo non potrebbe creare. Ma la creazione è comune al vecchio Dio e al nuovo Uomo.

Per Platone la *ποίησις* è innanzitutto divina: ὁ δημιουργός produce le cose del 'mondo' facendole passare dal niente all'essere. La concezione creazionistica della metafisica medioevale rende radicale la produttività della *ποίησις* divina, togliendo il limite (e l'ambiguità) della *χώρα* platonica e della materia prima aristotelica.

Per l'immanentismo moderno ὁ δημιουργός è l'uomo che, nella storia, produce se stesso e il mondo, e al quale le scienze della natura e la tecnica hanno conferito una capacità creativa giammai posseduta. L'uomo può ora concretamente accingersi alla creazione del superuomo. La biologia e la cibernetica si muovono appunto in questa direzione.

Ma il pensiero dominante — e dominante a tal punto che non viene neppur formulato — resta ancor oggi quello antico di Platone: l'essere (e cioè le determinazioni; di cui ormai si esclude che siano un niente) è essenzialmente instabile: è (ossia non è un niente), ma potrebbe non essere (e cioè sarebbe potuto restare un niente); è, ma prima non era e tra qualche tempo non sarà più e potrebbe tutto annientarsi — onde la tecnica si impegna ad allontanare il più possibile l'annientamento dei valori (ossia delle cose che sono ritenute valori). Oggi si rifiuta la metafisica, perché conduce all'affermazione di un ente immutabile, che rende impossibile la visibile creazione umana; ma si continua a pensare metafisicamente, perché si tien fermo il 'mondo', come orizzonte assoluto dell'essere, in cui l'uscire dal nulla e l'annullamento dell'essere (sempre più controllati dall'uomo) sembrano stare davanti agli occhi di tutti.

V. La metafisica identifica l'essere al niente, proprio in quanto si mette alla ricerca di un essere immutabile ed eterno: come tale, l'essere potrebbe essere un niente (e dunque si deve andare alla ricerca della fondazione dell'esistenza di un essere eterno): così come si vede che gli esseri del 'mondo' sono stati niente e ritornano niente:

Τὸ δὲ μὴ ἔστιν ὅταν λέγομεν, ἄρα μὴ τι ἄλλο σημαίνει ἢ οὐσίας ἀπουσίαν τούτω, ἢ ἂν φῶμεν μὴ εἶναι; Πότερον οὖν, ὅταν φῶμεν μὴ εἶναι τι, πῶς οὐκ εἶναι φαμεν αὐτό, πῶς εἶναι; ἢ τοῦτο τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἀπλῶς σημαίνει, ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν; Οὐτ' ἄρ' εἶναι δύναται ἂν τὸ μὴ ὄν οὔτ' ἄλλως οὐδαμῶς οὐσίας



μετέχειν. Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μὴ τι ἄλλο ἦν, ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ' ἀπολλύουσι οὐσίαν; (*Parmenides*, 163 c-d).

« Quando affermiamo che qualcosa non è, non intendiamo noi indicare la mancanza dell'essere, in ciò di cui diciamo che non è? Dicendo che qualcosa non è, forse che intenderemmo affermare che in certo modo non è e in cert'altro modo è, oppure questo dire che non è significa nettamente che ciò, che non è, non è proprio in alcun modo e non partecipa in alcun modo dell'essere? Dunque non è possibile che ciò che non è sia, né che in qualsiasi modo partecipi dell'essere. Ma generarsi e perire non sono forse altro, rispettivamente, che acquistare l'essere e perdere l'essere? ».

Affermando la possibilità che qualcosa (ossia un non-niente) non sia, e dunque acquisti e perda l'essere, il pensiero afferma che il non-niente è niente, pone l'identità dell'essere e del niente. Appunto perché non già del niente afferma che non è, e cioè che è niente, bensì lo afferma di un non-niente, ossia di qualcosa che, come tale, è essere: τὸ τί ἐπ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε.<sup>2</sup> Su questa identificazione dell'essere e del niente si fonda la storia dell'Occidente. Che dunque è la storia del nichilismo.

Il parricidio doveva essere compiuto; si doveva cioè affermare sia che il « non essere » è (ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν, *Sophista*, 256 d), sia che l'« essere » non è (τὸ ὄν οὐκ ἔστιν, *ibid.*, 259 b): perché l'« essere », in queste formule, non è la sintesi della determinazione e del suo « è », ma è soltanto questo « è », il puro essere da cui differisce ogni determinazione; ossia è ciò che per Parmenide (il Parmenide dell'interpretazione platonico-aristotelica) esaurisce la semantica dell'essere, mentre ora, per Platone, è momento di questa semantica, e quindi si deve dire di esso che « non è », proprio perché differisce, ossia non ha lo stesso significato delle determinazioni che costituiscono l'altro momento di tale semantica. Le quali, a loro volta, sono — in quanto differenti dall'« essere » così inteso — il « non essere », di cui è necessario affermare che è.

Ma, proprio perché questo « non essere », in cui consiste ogni determinazione (ossia ogni qualcosa, ogni τί), non è un niente (μὴ ὄν οὐχ ἔν τι, *Civitas*, 478 b), proprio per questo si sarebbe dovuto affermare, di ogni determinazione e cioè della totalità concreta delle determinazioni dell'essere, quanto Parmenide affermava del puro essere indeterminato: che non nasce e non muore, ossia non esce e non ritorna nel niente — perché prima della sua nascita e dopo la sua morte sarebbe un niente —: è eterna.

In questo modo, il parricidio è compiuto senza macchiarsi dell'identificazione dell'essere e del niente. Ma questo è anche il

2. Cfr., in questo volume, pp. 19-27 e pp. 63-81.

pensiero essenzialmente non pensato da Platone e dall'intera storia del nichilismo. Pensarlo significa destinare l'Occidente al sentiero del Giorno, avviare la verità dell'essere alla dominazione del futuro, così come Platone ha avviato la non verità dell'essere alla dominazione della nostra età.

VI. Questo primato spetta a Platone, perché in lui l'identificazione dell'essere e del niente non si riferisce all'astratto essere indeterminato, come accade in Melisso, ma all'essere che ormai è inteso come sintesi dell'esistere e della determinazione.

D'altra parte, l'identificazione dell'essere e del niente compare già nell'eleatismo. Nel frammento I di Melisso si esclude che l'essere nasca, perché « se fosse nato, necessariamente prima di nascere sarebbe stato nulla. Ma se era nulla, in nessun modo nulla sarebbe potuto nascere dal nulla »:

εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν.  
εἰ τοῦτον μηδέν ἦν, οὐδαμᾶ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

Per negare il divenire dell'essere, Melisso — come poi accadrà lungo l'intera storia del pensiero metafisico — sente il bisogno di introdurre il principio dell'*ex nihilo nihil*: che l'essere sia stato un niente (*ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν*) non vien visto come ciò che, per se stesso, è la negazione della verità dell'essere: la nientità dell'essere non è vista come l'assurdo, giacché, per giungere all'assurdo, Melisso ha bisogno di ipotizzare che dal nulla si generi l'essere — onde l'esclusione melissiana di questo assurdo si fonda sull'accettazione dell'autentico e fondamentale assurdo, che costituisce la sostanza nichilistica del pensiero occidentale: la nientità dell'essere.

Che invece Parmenide rifiutava, quando escludeva la generazione dell'essere appunto in base all'abissale semplicità della considerazione che, se l'essere si generasse, non sarebbe:

εἰ γὰρ ἔγενε', οὐκ ἔστι (fr. 8, v. 20),

ossia sarebbe niente.

VII. Prima di Platone non c'è 'mondo', perché il divenire non è pensato come annullamento dell'essere, e non c'è 'produzione' e 'distruzione', perché l'agire della natura e dell'uomo non sono pensati come un far passare le cose dal niente all'essere e dall'essere al niente.

Ma non per questo sappiamo che cosa il 'mondo' abbia sostituito. L'uomo primitivo, e in generale l'esistenza non-metafisica, si mantengono di fronte a noi in una essenziale ambiguità. La quale, per altro, si mostra solo all'interno della comprensione non alienata dell'essere. Qual è il significato del linguaggio pri-

mitivo — un linguaggio che ancora non si è commisurato con il senso esplicito dell'essere e del niente? Che significato hanno nei Vedas, nei Brâhmâna, nella Genesi, in Omero ed Esiodo le parole che noi traduciamo con le parole 'essere', 'non-essere', 'generare', 'produrre', 'nascere', 'morire'? Ogni ermeneutica del linguaggio primitivo fornita dalla cultura occidentale è invece sempre guidata dalla non verità dell'essere, ed è quindi costretta a trovare nel linguaggio interpretato le categorie della non verità. Sebbene non le metta mai in evidenza, perché costituiscono l'elemento comune e l'orizzonte fuori discussione, in cui si muovono l'interpretante e l'interpretato.

L'affermazione dell'ambiguità ontologica del linguaggio non metafisico è innanzitutto di carattere fenomenologico: riposa cioè sul fatto che un linguaggio non include l'esplicitazione del senso dell'essere. Il rapporto tra un linguaggio di questo tipo e il senso esplicitato dell'essere è quindi sempre un confronto tra due linguaggi diversi e non una interpretazione di quel primo linguaggio. E nemmeno si può inferire l'implicito senso ontologico di un linguaggio dalla sua semantica esplicita. Giacché questa, che è esplicita, non è la semantica ontologica (che, appunto, è assente dall'esplicito); ossia l'esplicito è solo l'ambiguo senso ontologico, che solo ambigualmente può servire come base dell'inferenza: potrebbe essere una base non ambigua, solo se in essa fosse già esplicito ciò che invece si vuole inferire; ma allora non ci sarebbe più bisogno di inferire il senso ontologico.

Ma l'ambiguità ontologica del linguaggio non metafisico deve essere affermata anche in un altro senso — dove però essa non è più un fatto (cioè non ha più carattere fenomenologico), ma è una possibilità. Nel primo senso, l'ambiguità si costituisce rispetto all'apparire *attuale* dell'essere, e cioè rispetto alla comprensione non alienata dell'essere, che, conoscendo il sentiero del Giorno e quello della Notte, rileva l'impossibilità di stabilire se l'uomo non metafisico (ossia quel particolare contenuto fenomenologico, che è l'esistenza non metafisica) cammini sull'uno o sull'altro. Nel secondo senso, l'ambiguità si costituisce anche rispetto all'apparire *non attuale* dell'essere, l'esistenza del quale non può venire immediatamente negata, e dunque è una possibilità (un problema). Si può forse immediatamente escludere che l'essere si manifesti anche al di là dell'apparire attuale (cioè al di là di quell'apparire in cui 'io' consisto)? e si può forse immediatamente escludere che i linguaggi diversi dal 'mio', e dunque anche i linguaggi primitivi, siano un esprimere l'essere, in quanto esso appare in un apparire diverso dall'apparire attuale?

VIII. Ma nell'apparire in quanto tale (dunque anche in ogni eventuale apparire dell'essere, diverso dall'apparire attuale) l' 'essere' e il 'niente' fanno parte dello spettacolo eterno (giacché anche l'apparire, come tutto l'essere, è eterno). Nell'apparire ci sono cose che vengono e vanno, e altre che appaiono da sempre e per sempre, e senza di cui non potrebbe apparire nulla: l'essere e il niente sono tra queste, che eternamente appaiono (nel « Poscritto », p. 106, sono chiamate lo 'sfondo'), e tra queste si trova la stessa verità dell'essere e del niente.

Questa casa appare, e non è un niente. Ma se il suo 'non essere un niente' non apparisse, questa casa non potrebbe apparire, perché essa è, in quanto tale, un non-niente. E se il 'non-niente' non appare, non potrà nemmeno esserci qualcosa che appaia invece della casa, perché ogni qualcosa è, in quanto tale, un non-niente. Se le cose non appaiono come essere, come non-niente, non appare nulla. E ancora: l'essere, in quanto tale, è negazione del niente, sì che se il niente non appare, non appare nemmeno l'essere. Se il 'niente' non apparisse, non apparirebbe niente. E ancora: poiché l'essere, in quanto tale, è non-niente, l'essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla (cioè non può essere stato e non può ridiventare un niente). La verità dell'essere è appunto l'affermazione dell'immutabilità dell'essere (ossia della totalità concreta dell'essere). Poiché l'essere è, in quanto tale, immutabile, l'essere appare solo se appare come immutabile. Se la verità dell'essere non appare, non può apparire niente.

La dimenticanza della verità dell'essere, in cui si è smarrito l'Occidente, non significa allora che l'apparire, in cui consiste l'uomo occidentale, si sia svuotato del suo eterno spettacolo. E l'uomo primitivo, che resta ancora al di qua del bivio, da cui si diparte il sentiero del Giorno e quello della Notte, non è un apparire che ancora non si sia aperto su questo eterno spettacolo. L'uomo ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere, intramontabile. In questo senso, non è una creatura che, uscita dal nulla, si prepari, nel tempo, ad entrare nell'eternità (o a ritornare nel nulla): l'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere. Il tempo e la storia stanno all'interno di questo apparire e costituiscono il processo della rivelazione del tutto.

A tale processo appartiene il modo in cui l'uomo interpreta « il divino spettacolo » (τὸ θεῖον ἀπορῶντα). Egli è il tenersi eternamente dinanzi la verità dell'essere; ma solo l'Occidente ha incominciato a testimoniarla. E la testimonianza, « per lo splendore del luogo » (διὰ τὸ λαμπρὸν τῆς χώρας, *Sophista*, 254 a), si è alterata nel nascere. Sì che noi, ancora oggi, non sappiamo ciò che siamo (non ci accorgiamo di ciò che sappiamo). La tecnica oggi si propone di costruire l'uomo. L'uomo, come oggetto di produzione (ποίησις), è il risultato più rigoroso della metafisica,

ossia della esplicitazione alienata del senso dell'essere. La dimenticanza della verità dell'essere è qui l'espressione o l'interpretazione alterante della verità che eternamente appare.

Il linguaggio primitivo (o, in generale, non metafisico) non porta invece esplicitamente alla luce il senso della verità dell'essere, che pur gli sta davanti; ma non porta alla luce nemmeno il senso alienato dell'essere. E dunque resta per noi essenzialmente ambiguo, perché non ci è consentito stabilire se il significato delle sue parole esprima o tradisca la verità dell'essere, dinanzi alla quale il linguaggio pur cresce. Si può stabilire la sintassi, ma non la semantica ontologica di un linguaggio che non rende esplicito il senso dell'essere e del niente. L'unica esplicitazione di questo senso è la metafisica occidentale. E appunto questa esplicitazione consente di ravvisare nell'Occidente il tramonto di ciò che non tramonta (ossia l'interpretazione alienata dell'intramontabile).

D'altra parte, ogni linguaggio cresce dinanzi al bagliore dell'essere, e vi si riferisce anche quando non sa esprimerlo. Ogni linguaggio intende esprimerlo (e in questo senso ogni linguaggio affonda le sue radici nella verità dell'essere), ma nessun linguaggio l'ha saputo esprimere, perché o l'espressione lo ha sollevato alterandolo, oppure è rimasta muta dinanzi a ciò che vedeva e ha nominato soltanto le cose, tacendo la verità dell'essere delle cose, e rimanendo così, rispetto ad essa, un dire essenzialmente ambiguo.

IX. La forza evocatrice del linguaggio non metafisico sta appunto nella sua essenziale ambiguità, che si porta sul bivio dei due opposti sentieri, senza oltrepassarlo. Risolvere l'ambiguità mediante un'ermeneutica vuol dire trasportarsi in una dimensione diversa da quella che si vorrebbe chiarire: non si discende nelle intenzioni riposte del linguaggio, ma lo si trasforma in un linguaggio diverso. Che, nell'ermeneutica occidentale, è sempre il linguaggio alienato dalla verità dell'essere. Si risolve l'ambiguità, solo perché si conduce il linguaggio oltre il bivio e lo si costringe ad esplicitare il senso dell'essere secondo le categorie dell'alienazione. Così l'inizio del Racconto biblico è divenuto il libro della *Genesi*, e con la parola *γένεσις* la metafisica si è definitivamente impadronita del modo in cui l'Occidente si è posto in ascolto del Sacro.

L'Occidente non ha saputo accogliere il Sacro. In questo mancato incontro incomincia l'esperimento metafisico dell'Occidente, cioè la dominazione della metafisica anche nelle regioni che stanno al di là del pensiero filosofico.

Oggi si fa dell'incontro col Sacro una semplice questione di

'soggettività'. Ha incominciato Kierkegaard. Si tratta solo di aver fede. E, certamente, il Sacro è il modo in cui la fede conduce l'essere nell'apparire. Ma la soggettività (la fede, la buona volontà) non è ciò di cui l'Occidente è costitutivamente privo. Kierkegaard poteva constatarne la mancanza nei professori hegeliani, e Nietzsche vituperare la slealtà della fede del cristianesimo moderno; e tuttavia non siamo in grado di affermare l'impossibilità costitutiva, per l'uomo occidentale, di aver fede. Gli è invece costitutivamente precluso il senso autentico dell'oggettività', e quindi il senso autentico del Sacro.

Chi tien fermo, nell'incontro col Sacro, il solo momento della soggettività, sottintende che il singolo possa decidere il suo destino indipendentemente dalla direzione presa dalla storia dei popoli (indipendentemente cioè dall'oggettività che nella storia vien suscitata). Il singolo si salva anche se il mondo (come oggettività) va in perdizione. Deve vivere bene i pochi anni della sua vita (e viverli bene significa impegnare la propria soggettività, la buona volontà, ecc.), poi la morte chiude definitivamente i conti col mondo. Non si sospetta neppure che il singolo possa aver sempre ed essenzialmente a che fare con la storia del mondo — cioè con la storia dell'apparire dell'essere —, e che dunque non gli possa essere indifferente nemmeno il più lontano passato e il più lontano futuro dell'uomo, e quindi il modo in cui nel passato e nel futuro l'uomo si incontra col Sacro.

Eppure, la storia dei popoli determina la misura del rapporto dell'uomo con l'essere; porta alla luce la terra su cui ognuno dovrà camminare. Il modo in cui l'essere appare al singolo ed è destinato ad apparirgli dipende dal modo in cui i popoli portano a compimento l'apparire totale dell'essere. Il singolo non è lasciato indietro dal compimento, o ciò che è lasciato indietro è il singolo come determinazione empirica. Io non sono una determinazione empirica, ma l'attuale ed eterno apparire dell'essere;<sup>3</sup> e nel contenuto dell'apparire attuale si riflette ogni compimento, giacché se l'essere è circondato da altre luci, oltre a quella in cui consiste l'apparire attuale, il contenuto attuale resta determinato dal modo in cui l'essere viene svelato dalla totalità delle luci.<sup>4</sup>

3. Cfr. pp. 98-100.

4. È cioè vero che le esperienze altrui non appartengono alla mia esperienza; ma se la mia esperienza si trova tra altre esperienze, il suo contenuto non può essere indifferente e indipendente dal modo in cui è portata a compimento la totalità delle esperienze. Se esistono esperienze altrui, il contenuto attuale non è lo stesso del contenuto che si manifesterebbe qualora non esistessero esperienze altrui (ed esistessero soltanto quelli che sono chiamati i 'comportamenti' altrui). Se esistono esperienze altrui, il contenuto dell'esperienza attuale è in relazione con le altre esperienze (e col

Il filosofo è il singolo che guida il compimento dell'apparire dell'essere, nello stesso modo in cui la nave è guidata dal pilota: per il quale è sottinteso che i suoi gesti, portando in salvo la nave, portano in salvo anche lui. Ma ci sono i gesti che salvano e quelli che perdono: così come i popoli possono rapportarsi all'intramontabile percorrendo il sentiero della Notte o il sentiero del Giorno.

L'impegno per l'universale e l'oggettivo è allora il più radicale impegno esistenziale e soggettivo. Kierkegaard non sa vedere l'impegno esistenziale della *Weltgeschichte*. Ma l'autentica *Weltgeschichte* non è soltanto la comprensione del senso di ciò che è rimasto svelato nel passato, ma la predisposizione di ciò che resta da svelare. Anche la rivoluzione marxista intende esplicitamente predisporre il futuro, ma con l'intento di sottrarre all'alienazione l'oggettivarsi dell'uomo nel lavoro — dove questa oggettivazione è sempre intesa nel senso della *ποίησις* platonica. (Anche per il marxismo l'alienazione non è la *ποίησις* — ossia l'agire che è dominato dal modo di pensare della metafisica —, ma è l'esistenza di quelle condizioni sociali, che sottraggono al *δημιουργός*, che ora è l'uomo, il proprio prodotto, ossia se stesso. Comunismo e capitalismo sono due diversi modi di organizzare l'oggetto della 'produzione', e quindi anche quell'oggetto che è l'uomo. La loro contrapposizione — come ogni contrapposizione, secondo cui si è sviluppata la storia dell'Occidente — si realizza all'interno di una fondamentale solidarietà).

Guidando i millenni della navigazione del mondo — e cioè predisponendo la casa futura degli uomini — il filosofo prepara insieme la propria dimora. Platone ha preparato le case della Notte (*δωμάτια Νυκτός*, Parmenide, fr. 1, v. 9). E nella Notte è avvenuto e si è mantenuto l'incontro dell'Occidente col Sacro. La storia del cristianesimo è la storia della dominazione della metafisica sul Sacro. Il cristianesimo ha fatto pace prima con la filosofia, poi con la scienza e oggi con la tecnica, ossia con le varie

modo in cui l'essere vi è portato alla luce) — se non altro, perché esiste insieme ad esse —; e questo trovarsi in relazione è qualcosa che deve poter venire scoperto nel contenuto attuale. Se le altre esperienze esistono, questo qualcosa deve essere qui davanti. Ma ancora non sappiamo se vi sia e quale sia. Potremmo dire che questo qualcosa è l'insieme dei comportamenti altrui, che viene empiricamente constatato, solo se già sappiamo che esistono esperienze diverse dall'esperienza attuale. E nemmeno possediamo un'inferenza incontrovertibile, che conduca all'affermazione delle esperienze altrui partendo dal comportamento 'altrui' appartenente al contenuto dell'apparire attuale.

E tuttavia l'esistenza di una pluralità di esperienze è una verità possibile: in relazione a questa possibilità, il singolo non può restare indifferente rispetto alla storia dei popoli intesa come lo svelamento dell'essere, portato a compimento da una costellazione di luci.

forme in cui è andata storicamente realizzandosi la metafisica. Ed è naturale che il cristianesimo stia al passo coi tempi: sin dal suo inizio si è lasciato prendere per mano dalla guida che avrebbe portato avanti la storia dell'Occidente. Ma anche i critici del cristianesimo stanno attaccati alla stessa mano.

X. Lungo il sentiero del Giorno può ripetersi l'incontro col Sacro. Ma già avviene nell'atto in cui il pensiero invita l'Occidente a ritornare sui propri passi, al bivio.

Questo invito non è fatto da un pensiero qualsiasi, ma dal pensiero che si costituisce attualmente come sapere assoluto, incontrovertibile, negazione di ogni presupposto e quindi esso solo, veramente, *ἐπιστήμη* — (se, come vuole la derivazione da *ἐπίσταμαι*, *ἐπιστήμη* è ciò che si impone e domina, e quindi non soggiace ad alcuna smentita possibile) —, esso solo luogo e custode della verità. *Ἐπιστήμη* non è *ὑβρις*. *Ἐβρις* è la tracotanza o prepotenza di ciò che vuol farsi valere oltre (*ὑ=ὑπέρ=ἐπι*) la propria potenza (*βρῆναι*); mentre *ἐπιστήμη* è la potenza o la fermezza (*ισταμαι*) del dire attuale che si impone su (*ἐπι*) ogni altro discorso.<sup>5</sup> Ciò significa che l'apparire dell'essere può costituirsi come *ἐπιστήμη* o come *δόξα*, ma solo l'*ἐπιστήμη* sa togliere ogni negazione di ciò che appare. La verità dell'essere appare nell'una e nell'altra, ma solo l'*ἐπιστήμη* sa portarla alla luce e farla valere; la *δόξα* non si cura del proprio carico prezioso, ma di altre cose, e tutto ciò che dice può essere contraddetto.

Quando la *δόξα* presume dire l'incontrovertibile, è *ὑβρις*. Poiché l'incontrovertibile non può costituirsi indipendentemente dalla testimonianza della verità dell'essere, la storia della filosofia è storia della *ὑβρις*, dove le stesse figure dell'incontrovertibile diventano le forme più radicali dell'alienazione del senso dell'essere. Così l'opposizione dell'essere al non-essere diventa il 'principio di non contraddizione', in cui si nega sì che l'essere sia il niente, ma lo si nega *sin tanto che* l'essere è, giacché l'essere è inteso, in questo principio, come ciò che può diventare niente e, così diventato, esser niente. E la fenomenologia enuncia sì il 'principio di tutti i principi', per il quale si deve affermare tutto ciò che appare e nella misura in cui appare, ma *ciò che* appare, ossia l'essere, è inteso come qualcosa che, quando non appare, potrebbe essere un niente. Nel principio della fenomenologia confluiscono sia le critiche empiristiche degli sconfinamenti metafisici oltre il dato, sia l'eliminazione idealistica del

5. L'autore del presente scritto ha inteso esporre le determinazioni concrete dell'*ἐπιστήμη* nei due saggi: *La struttura originaria*, cit., e *Studi di filosofia della prassi*, cit.



realismo presupposto. L'esigenza della *Voraussetzungslösigkeit* deve certamente condurre alla richiesta di fondare l'esistenza di ciò che non appare — cioè di fondarla in modo diverso da come è fondato ciò che appare. Per l'idealismo tale fondazione è impossibile e l'apparire dell'essere ne è la stessa 'produzione', perché, entrando nella coscienza, l'essere esce dal niente, e uscendo dalla coscienza entra nel niente; per la fenomenologia — che, in quanto tale, non può accettare il rifiuto categorico di una realtà che non appaia —, l'entrare e uscire dalla coscienza *potrebbe* essere un uscire e entrare nel nulla. Ma sia nell'idealismo, sia nella fenomenologia, l'essere è inteso come ciò che può essere niente.

Come contrapposizione tra l'incontrovertibile e il controvertibile, *ἐπιστήμη* e *δόξα* sono rispettivamente la verità e la non verità. « Verità », qui, significa un dire che si mostra come ciò che non può essere smentito: non è solo un dire, bensì un dire che mostra la propria forza invincibile. Ciò che è detto è la verità dell'essere. In un senso, dunque, « verità » è *ciò che* vien detto nell'*ἐπιστήμη* (e in questo senso si parla appunto di « verità dell'essere »). In un altro senso, « verità » è la stessa *ἐπιστήμη*, intesa come il dire incontrovertibile. (Un dire che include la stessa posizione del rapporto tra *δόξα* e *ἐπιστήμη*). Per questa duplicità di senso, non è contraddittoria l'affermazione che la verità dell'essere è il contenuto non solo dell'*ἐπιστήμη*, ma anche della non verità, ossia della *δόξα*. Nella *δόξα*, la verità dell'essere o resta inespressa, non testimoniata — e quindi la semantica ontologica della *δόξα* è essenzialmente ambigua (come nel linguaggio primitivo o in certe forme del linguaggio religioso e poetico) —, oppure, là dove la *δόξα* è *ὑβρις*, viene esplicitamente negata. La storia dell'Occidente è il progressivo conformarsi della *δόξα* alle categorie della *ὑβρις*.

XI. Un insieme di fatti empirici (segni, suoni, ecc.) è un linguaggio, solo se questi fatti vengono interpretati in un certo modo. Che i segni della lingua greca corrispondano a certi significati è una convenzione, che non cessa di esser tale perché viene accettata da tutti coloro che hanno a che fare con la lingua greca. Ed è una convenzione che le parole di chi 'parla la nostra stessa lingua' siano anche esse coordinate a certi significati. La coordinazione dei segni o dei suoni di una lingua a certi significati è un insieme di regole, adottando le quali certi raggruppamenti di segni o suoni, dati di fatto, acquistano a loro volta un senso.

Anche i confini di una lingua sono una convenzione, perché quando, applicando quelle regole a un raggruppamento di segni dato di fatto, non si ottiene un senso, si può dire che quel raggruppamento non ha senso, ma si può anche dire che l'insieme

delle regole note non include le regole che darebbero senso a ciò che sembra non averne, e si può dire anche che quel raggruppamento non appartiene alla lingua considerata, ma ad un'altra.

Solo accettando la massa di convenzioni che rendono possibile l'interpretazione e la delimitazione di un linguaggio si può quindi affermare che un linguaggio è ambiguo. L'adozione di quelle convenzioni appartiene alla  $\delta\delta\epsilon\alpha$ . Le scienze storiche si fondano su un intero sistema di siffatte adozioni e questo sistema appartiene ai gruppi di postulati che, come nelle scienze fisico-matematiche, stanno alla base dell'indagine (la quale dunque si muove tutta all'interno della  $\delta\delta\epsilon\alpha$ ). Ogni 'interpretazione' storica — anche quella che interpreta la storia dell'Occidente come il percorrimento del sentiero della Notte — si fonda dunque su convenzioni (o, più propriamente, si fonda su quelle interpretazioni vere e proprie che sulla base di certe convenzioni forniscono l'insieme di significati, che la scienza storica poi 'interpreta' in senso superiore e cioè riportando i significati ottenuti a certe più ampie categorie semantiche). Dal punto di vista dell' $\epsilon\pi\alpha\rho\eta\mu\eta$  non si possono rifiutare convenzioni diverse, cioè coordinazioni diverse tra segni e significati, che diano luogo a interpretazioni diverse dei linguaggi. Così come non si può rifiutare la convenzione di trattare i segni dei linguaggi come viene trattata la distribuzione delle foglie sugli alberi, alla posizione, grandezza e foggia delle quali non viene (ma potrebbe essere) coordinato un sistema di significati (onde un albero o un gruppo di alberi diventerebbe un linguaggio).

Se ogni convenzione è un atto di fede, l'adozione delle convenzioni su cui viene usualmente fondata l'interpretazione dei linguaggi storici svela però insiememente di significati che altrimenti rimarrebbero nascosti e che presentano di fatto un interesse incomparabilmente maggiore di quello ottenuto sulla base di altre interpretazioni. Non solo, ma se la coordinazione di un segno a un significato è una convenzione, tra le infinite possibili, d'altra parte vi è quell'insieme di convenzioni che è un *fatto*: ciò che viene convenzionato (ipotizzato, supposto, deciso) non ha alcun fondamento veritativo — e dunque non può essere nemmeno un fatto che appartenga al contenuto che appare (e pertanto si dice che è solamente contenuto di una fede, ossia della  $\delta\delta\epsilon\alpha$ ) —, ma è un *fatto* il convenzionare e quindi l'interpretare in un certo modo i linguaggi storici: quel modo per il quale coordiniamo il segno «  $\epsilon\upsilon\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  » al significato 'uomo', e il segno « uomo », che troviamo nel testo della *Divina Commedia*, al significato 'uomo'.

A questo fatto, cioè al modo in cui di fatto sono interpretati i linguaggi storici, si riferisce l'affermazione che l'Occidente è il

tramonto della verità dell'essere: stante il modo in cui vengono di fatto interpretati i linguaggi storici, l'Occidente è questo tramonto. Un fatto che, come ogni altro, potrebbe essere sostituito da fatti diversi. Ma ogni altro fatto sarebbe pur sempre una convenzione: si decidesse d'interpretare diversamente, o si decidesse di non interpretare affatto gli eventi empirici che costituiscono i linguaggi.

Nella misura in cui la verità non è ancora in grado di affermare che l'essere appaia anche al di là dell'apparire attuale, i segni dei linguaggi storici possono essere coordinati o solamente ai significati attuali, o anche ai mondi di significati appartenenti alle possibili coscienze diverse dalla coscienza attuale. Nel primo caso i linguaggi non hanno un significato 'in sé', ma sono il mezzo attraverso il quale resta suscitata nell'apparire attuale una regione di significati che altrimenti sarebbe rimasta nascosta. (Anche se un linguaggio storico includesse le regole di coordinazione dei propri segni ai significati, l'indicazione delle regole darebbe luogo ad altri segni, che dovrebbero essere a loro volta interpretati). Solo nel secondo caso riesce a costituirsi il problema dell'esistenza di regole di coordinazione diverse da quelle che coordinano i segni di un linguaggio storico ai significati attuali.

XII. L'incontro della verità col Sacro è innanzitutto il rapporto della verità con un linguaggio ontologicamente ambiguo, che è già preda della metafisica, ma può diventar preda anche della verità. Perché ciò accada, lo si deve strappare alla metafisica, cioè lo si deve intendere come un dire che parla la lingua della verità dell'essere. Anche in questo modo gli si fa violenza, perché non lo si trova, ma lo si vuole in compagnia della verità dell'essere. Se si accompagna alla metafisica, diventa un linguaggio alienato, ma lasciato a se stesso ritorna in posizione di equilibrio tra la verità e la negazione della verità dell'essere, che dunque solo a forza se ne possono impadronire. Ma la metafisica se ne impadronisce, credendo di trovarvi il proprio modo di pensare (cioè non vedendone l'ambiguità, ma trovandolo già predisposto a lasciarsi conquistare), mentre la verità sa di impadronirsene con un atto di volontà, quindi sa che potrebbe non fargli parlare la propria lingua e potrebbe limitarsi a distoglierlo dall'alienazione, lasciandolo in posizione di equilibrio.

Ma se la verità gli fa parlare la lingua del Giorno, allora il Sacro dice cose che la verità ignora e che le stanno di fronte come un *problema*. Sin tanto che il linguaggio del Sacro si mantiene nell'equilibrio dell'ambiguità, esso non è ancora un problema

per la verità, ma ciò che può inclinarsi nell'alienazione, o diventare un problema per la verità: non è ancora un problema, perché è un problema che cosa esso dica; mentre, ora, è appunto ciò che esso dice a porsi come problema. Il Sacro dice che Dio è vissuto uomo tra gli uomini. Questo diventa un problema per la verità, solo se è inteso come un dire che parla la lingua del Giorno. E le stesse parole acquistano significati diversi a seconda che sian dette nella lingua del Giorno o nella lingua della Notte. Il Sacro dice anche: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (Omnia per ipsum facta sunt, *Sec. Ioan.*, I, 3). La metafisica non sospetta neppure che il significato di questo *γίνεσθαι* possa essere diverso da quello che le è familiare, e la 'creazione' diventa così l'assurdo di una regione dell'essere (*πάντα*, le cose create), che sarebbe potuto esser niente e potrebbe ridiventar niente.

XIII. La verità dell'essere esige che *tutto* l'essere sia immutabile, eterno. L'esperienza non attesta l'annullamento dell'essere, ossia il suo diventar niente, o essere stato niente (cfr. « Poscritto », pp. 81-97): nemmeno quando un'esplosione nucleare distrugge una città. Ciò non significa che il divenire delle cose sia un'illusione (come pensava Spinoza), e cioè che l'apparire del mutamento sia soltanto fenomenico; bensì significa che il mutamento e il divenire delle cose non appaiono come annullamento dell'essere. L'errore non sta nell'apparire, ma nel modo in cui si interpreta l'apparire. La dimenticanza del senso dell'essere è così profonda che si crede di vedere quello che non c'è, che appaia quanto non appare. Si crede di vedere il 'mondo' e il 'mondo' non è mai stato dinanzi, ma è stato sovrapposto dalla ragione alienata al contenuto verace dell'apparire. La dimenticanza della verità dell'essere è insieme dimenticanza della verità del divenire. 'Nascere', 'morire', 'crescere', 'mutare', 'generarsi', 'corrompersi', 'distruggersi', sono i vari modi in cui l'essere *compare e sparisce* (cioè sono i vari aspetti assunti dall'essere nel suo apparire e sparire). Il divenire dell'essere, quale è contenuto nell'apparire, è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno essere immutabile.

La ragione alienata è convinta che appaia l'annullamento delle cose: ma quando la città, distrutta dall'esplosione nucleare, si annienta, continua forse ad apparire? Sarebbe forse diventata un niente e ciononostante continuerebbe ad apparire? La stessa ragione alienata è costretta ad affermare che ciò che si annulla sparisce, insieme, nella misura in cui si annulla: ciò che è diventato niente è anche ciò che è sparito. Ma come può allora apparire l'annullamento di ciò che non appare più? Se qualcosa

non appare più, il suo esser diventato niente o il suo continuare ad esistere non possono essere determinazioni che appaiono.<sup>6</sup>

L'apparire non dice nulla della sorte di ciò che non appare più (o non era ancora apparso), ma la Giustizia dell'essere (*Δίκη*) rintraccia sempre tutto ciò che non appare e gli proibisce di diventare e di essere un niente.

Ciò che nasce è allora ciò che prima non era mai apparso, e ciò che muore è quello che non è più riapparso. Ormai, anche il senso comune dell'Occidente è divenuto preda della metafisica e ogni analfabeta, di fronte al cadavere di un uomo, sa che quell'insieme di espressioni, di movimenti, di sguardi, di parole che costituivano l'uomo vivo è diventato un niente. Eppure tutto ciò che è morto e che non è ancor nato se ne sta da sempre e per sempre in compagnia di tutto l'essere.

XIV. L'apparire non è l'apparenza; anche le apparenze, come le realtà, appaiono. All'opposto dell'apparenza, che nasconde, l'apparire scopre, mette in luce. Per questo lato, l'apparire è un trarsi indietro, o in disparte, come è tratto in disparte il sipario perché lo spettacolo possa essere veduto. Solo che nell'apparire non c'è traccia di ciò che si è tratto in disparte: è uno svegliarsi e anzi un essersi già da sempre svegliati a scena aperta. Una negatività, dunque. Già Aristotele rilevava il carattere di purezza e di indeterminatezza del *νόος* (*De Anima*, 429 a 18-21): proprio

6. Se queste determinazioni non possono essere affermate sulla base del loro apparire, potranno esserlo solo sulla base del *logo*. L'opposizione tra queste due determinazioni (qualche essere si annulla, tutto l'essere è eterno) non è cioè opposizione tra esperienza e ragione, ma tra la ragione alienata e la ragione verace, tra la non verità e la verità dell'essere. Quest'ultima appartiene alla struttura originaria della verità (cfr. *La struttura originaria*, cit.), cioè a quella struttura di protasi immediate, sulla quale soltanto può crescere ogni sapere incontrovertibile. Ogni possibile discorso, che sulla base della struttura originaria della verità presuma *dimostrare* che qualche essere si annulla, è quindi saputo a priori, qualsiasi il suo grado di plausibilità, come un discorso assurdo: sulla base della verità è impossibile dimostrare la negazione della verità. E la negazione della verità (ossia l'affermazione che qualche essere si annulla) non può appartenere nemmeno alla struttura originaria della verità: l'affermazione che tutto l'essere è immutabile non può essere cooriginaria all'affermazione che qualche essere si annulla, ma ne è appunto la negazione.

Tutto ciò vuol dire che l'annullamento dell'essere (o di qualche essere) non può porsi né come un contenuto fenomenologico — ossia come qualcosa che appare —, né come qualcosa di incontrovertibilmente dimostrato o mediato, né può appartenere all'immediatezza del *logo*. Appartiene invece alla non verità dell'essere, ossia a quel modo di pensare e di vivere, che, da Platone in avanti, trova naturale che le cose (la terra, le piante, le stelle, gli animali, i sentimenti e i pensieri) siano un niente (cioè possano diventare un niente e, diventati un niente, siano un niente).

in forza del suo significato, l'apparire non può avere spessore eidetico, non è « mescolato » (*ανάγκη... άμυγή είναι*) — dove la mescolanza è appunto l'aggiungersi, al puro significato dell'apparire, di altre determinazioni (che pertanto costituirebbero lo spessore). Se all'apparire come tale convenisse una determinazione, una significanza particolare, questa coprirebbe e nasconderebbe ciò che deve apparire (*γάρ κωλύει τὸ ἄλλότριον καὶ ἀντιφράττει*). Come avviene per il « fenomeno » kantiano: il cui spessore eidetico, inteso come componente essenziale dell'apparire, è una coltre che copre le cose in sé proprio nell'atto in cui le lascia apparire. Sennonché, lo stesso spessore eidetico del fenomeno appare (gli oggetti dell'esperienza appaiono), e nel discorso kantiano questo apparire gode implicitamente di quella condizione di purezza e indeterminatezza, che conviene all'autentico apparire.

Questo trarsi in disparte è però solo l'aspetto negativo dell'apparire, che non può essere così indeterminato e così puro da essere nulla. Se lo Heidegger lo intende appunto come 'nulla', egli avverte peraltro che questo 'nulla' non è un *nihil absolutum* (lo è anzi così poco che, per lui, il 'nulla' è l' 'essere' stesso). La purezza e indeterminatezza dell'apparire vogliono dire allora che esso non è *niente altro che* apparire (non dunque un nulla, ma nulla oltre il suo essere apparire), ossia che la significanza, la particolare determinatezza dell'apparire si esauriscono nel suo essere apparire (manifestazione, presenza, apertura dell'essere).'

Eppure, alla filosofia occidentale sfugge costitutivamente il senso autentico dell'apparire. Da Aristotele a Husserl, la riflessione fenomenologica sa cogliere solo in modo astrattamente formale la 'non mescolanza' dell'apparire. Solo in astratto l'apparire viene inteso come 'non mescolato', perché in effetti la metafisica ha sempre mescolato l'apparire al 'mondo'. In effetti, l'apparire non è qui un puro lasciare che le cose si facciano in-

7. Si può obiettare che in questo modo non si è fatto alcun passo innanzi, giacché, se l'apparire esiste, devono esistere le condizioni onde è reso possibile il suo funzionamento (e le condizioni, proprio in quanto tali, non sono l'apparire — onde sembra necessaria quella 'mescolanza' che sopra si è esclusa), e di tali condizioni non c'è ombra nel discorso sin qui condotto. Ma l'obiezione scaturisce dall'ipotesi (propria del modo di pensare tecnico-scientifico) che tutto ciò che esiste sia una specie di manufatto o di apparecchio, in relazione al quale abbia senso domandarsi come faccia ad esistere, o come faccia a funzionare, e quindi sia possibile reperire in linea di principio le condizioni del suo funzionamento, o gli elementi che lo costituiscono: se si dovesse sondare la verità di questa ipotesi, ci si dovrebbe rifare a quella verità originaria, in cui l'apparire è appunto assunto nel suo significato puro, e a partire dalla quale soltanto sussiste la possibilità di verificare un'ipotesi.

nanzi, ma un consentire che il 'mondo' si sovrapponga alle cose che si fanno innanzi, ossia è un accoglierle nell'alterante spessore eidetico del 'mondo'. Proprio in quanto si è convinti che il 'mondo' appaia, il 'mondo' determina una inevitabile fenomenizzazione o soggettivizzazione delle cose che appaiono. Solo che il 'mondo', come categoria a priori, è imputabile alla struttura dell'uomo in quanto avvolta dall'alienazione metafisica. Il fenomenismo gnoseologico della filosofia moderna e la contrapposta teoria dell'intenzionalità sono due aspetti secondo cui si presenta il fenomenismo, inteso come componente essenziale del nichilismo metafisico. Il senso autentico dell'apparire può essere colto solamente alla luce della verità dell'essere.

XV. Ma l'essere che appare e scompare è tutto destinato ad apparire e scomparire, oppure l'epifania dell'essere è la libertà dell'essere?

Se l'essere non apparisse, l'apparire sarebbe un niente. È dunque necessario che l'essere appaia, e che quindi appaiano quelle determinazioni, il cui apparire è richiesto dall'apparire di ogni cosa. Esse costituiscono lo 'sfondo' di ogni ulteriore manifestazione dell'essere. Le determinazioni, di cui non si sa ancora se appartengano o no allo sfondo (e che nel « Poscritto » sono chiamate 'varianti'), danno luogo al problema della libertà. C'è libertà nell'essere? Questa domanda significa: le varianti seguono un destino necessario, nel processo del loro apparire e sparire, oppure appaiono, ma sarebbero potute non apparire, e scompaiono, ma sarebbero potute non scomparire? (L'eterno ritorno' è uno dei modi secondo cui è pensabile la manifestazione necessaria dell'eterno. Sin tanto che la libertà è soltanto una possibilità, è anche una possibilità l'eterno ritorno — non nel senso della metafisica, che con Nietzsche pensa un ritornare eternamente dal nulla e nel nulla, ma nel senso della possibilità che l'eterno ritorni ad apparire come già è apparso).

Se al linguaggio del Sacro si fa parlare la lingua del Giorno, allora il γίνεσθαι, contenuto nel πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, significa l'apparire di tutte le cose che appaiono: non già il loro diventar essere, da niente che erano o che sarebbero state, ma il mantenersi e il trarsi fuori dal loro nascondimento. L'apparire attuale dell'essere è teofania; e la parola 'creazione', pronunciata nella lingua del Giorno, significa teofania. È a questo punto che il Sacro diventa per la verità un problema: il problema della libertà nell'apparire dell'essere. L'essere è 'Signore' del suo apparire, oppure tutto ciò che appare è necessario che appaia? Lo sfondo è necessario che appaia, e l'io' è appunto questo luogo

eterno in cui nascono i mondi. Ma i mondi sarebbero potuti rimanere nascosti, o la necessità li spinge alla luce?

Come la 'creazione', così anche la 'libertà', nel linguaggio della metafisica, diventa un assurdo: l'assurdo di un certo essere — la decisione (ossia l'atto della volontà, il determinarsi in un certo modo da parte della volontà) —, che sarebbe potuto esser niente. Incomincia a diventare un problema, quando invece viene pensata come la possibilità, che l'essere che appare avrebbe avuto di non apparire. Solo all'interno di questo problema prende consistenza il problema della libertà dell'uomo. La vita che vivo l'ho vissuta da sempre e la vivrò per sempre. E da sempre e per sempre vivo le vite che avrei potuto vivere: se esistono vite che avrei potuto vivere, queste le vivo tutte in eterno, perché non possono esser rimaste un niente. La possibilità non è nell'essere, giacché un essere possibile è un essere che in qualche modo è niente (ossia è niente la 'realtà' di ciò che è soltanto come possibile): possibilità significa, dal punto di vista metafisico, che ciò che non è non è contraddittorio che sia; sì che il suo diventar essere è il suo essere stato niente; questo non niente (che ora è) è stato niente, e appunto perché era niente come essere reale, poteva essere quel non niente in cui consiste l'essere possibile.

La possibilità non è nell'essere, ma nell'apparire dell'essere (ossia non compete all'essere in quanto è, ma all'essere in quanto appare). Se vivo eternamente tutte le vite che avrei potuto vivere — se ho già da sempre deciso tutto ciò che avrei potuto decidere —, nell'apparire entra peraltro solamente questa vita che vivo. Ma entra soltanto questa perché tutte le altre restano nascoste, o perché non esiste alcun'altra mia vita? O anche: esistono altre mie vite, oltre questa che appare? E se esistono, sarebbero potute apparire invece di questa che appare? In tale possibilità risiede il fondamento della libertà dell'uomo; che dunque può essere pensato libero, solo se è pensato come l'eterno vivere tutte le vite che potrebbe vivere.<sup>8</sup>

8. I motivi per i quali la libertà non può essere posta come una evidenza immediata sono indicati nel secondo degli *Studi di filosofia della prassi*, cit. — dove però i termini 'esistere', 'non esistere', 'realtà', 'irrealtà', 'contingenza', 'possibilità', 'capacità', ecc., debbono essere intesi non più come determinazione dell'essere, ma come determinazione dell'apparire. Resta fermo cioè che la libertà può esser pensata solo come una forma di contingenza, ma a patto che la 'contingenza' sia intesa come una modalità dell'apparire, ossia come l'apparire di qualcosa che sarebbe potuto rimanere nascosto. E che ciò che appare sarebbe potuto non apparire, non è un'immediata evidenza, ma, appunto, un problema.



XVI. Che Dio abiti tra gli uomini non è un problema: se la dimenticata essenza dell'uomo è l'apparire dell'essere (questa dimenticanza è un aspetto della dimenticanza dell'essere), l'uomo è il luogo in cui Dio — cioè l'essere — si mostra (e soltanto l'essere può mostrarsi). Ma quando il Sacro annuncia che Dio è vissuto uomo tra gli uomini, allude ad un soggiorno eccezionale, ad una diversa sintesi dell'umano e del divino. Essa diventa per la verità un problema, solo se le parole 'uomo' e 'Dio' sono pensate alla luce della verità dell'essere. Pensandole così, la verità vuole che il Sacro parli la lingua del Giorno; ma poi è il Sacro, che, parlando, si fa ascoltare e annuncia qualcosa che la verità non è in grado di smentire o di confermare, e che dunque è un problema.

Ma, intanto, è anche possibile che il linguaggio del Sacro, come ogni altro linguaggio storico, non divenga linguaggio solo quando i suoi segni sono coordinati ai significati attuali, ma sia già linguaggio indipendentemente da questa coordinazione, cioè sia già coordinato a significati, indipendentemente dalla coordinazione alla dimensione attuale del significare. Adottando certe regole di coordinazione dei segni ai significati attuali, certi eventi fisici diventano un linguaggio, ed è possibile che solo allora incomincino ad essere linguaggio. In tal caso il linguaggio non ha un significato 'in sé', indipendentemente dalla coordinazione al significato attuale, e interpretarlo in un certo modo equivale a *volere*, puramente, che esso abbia un certo significato. Ma è anche possibile che il linguaggio abbia già un suo significato, indipendentemente da questa volontà di significazione, e che dunque esprima l'essere, in quanto l'essere viene alla luce in un apparire diverso dall'apparire attuale. Poiché il linguaggio del Sacro è ambiguo rispetto alla verità dell'essere (perché non la esprime neppure per negarla), è possibile che esso parli già la lingua del Giorno, e che non parli del Giorno (ossia della verità dell'essere), ma che, alla luce del Giorno, dedichi ogni sua parola all'annuncio prodigioso. L'annuncio tace della verità dell'essere; ma circonda la verità col problema, è esso stesso il problema.<sup>9</sup>

9. Questo problema sta al culmine di una ramificazione di problemi, perché quando la verità dice: « Forse Dio è vissuto tra gli uomini », lo dice al culmine di questo dire: « Forse esiste il linguaggio del Sacro (cioè forse questo linguaggio non è soltanto voluto, ma è già esso l'espressione di un apparire dell'essere, diverso dall'apparire attuale); e forse il modo in cui le sue parole sono interpretate attualmente corrisponde al modo in cui sono state costruite; e forse parla la lingua del Giorno; e forse, quello che resta detto in questa lingua (cioè che Dio è vissuto tra gli uomini), è vero ».

Quest'ultimo problema continuerebbe però a presentarsi anche se venissero meno tutte le condizioni per le quali si costituiscono i problemi precedenti e permanesse l'attuale significare di ciò che vien posto come problematico: potrebbe scomparire ogni linguaggio, ammutolire ogni persona,

XVII. La verità è un trovarsi ad aver già risolto, nella prassi, ciò che tuttavia continua ad essere un problema.

Ogni essere è, necessariamente, parte del tutto: né può uscire dal tutto, annullandosi, né il tutto può cessare di avvolgerlo. Il tutto è infatti la totalità dell'eterno essere. Nessun essere può quindi apparire se non appare come parte del tutto. Se il tutto non appare, non appare nulla. (Esso è cioè una determinazione dello 'sfondo' dell'apparire, anzi è lo sfondo stesso come tale).

Ma proprio perché l'essere compare e scompare, il tutto non appare nella sua pienezza. Onde il tutto, che pure appare come tutto, non è il tutto. Il tutto è la compiuta ricchezza che non manca di nulla, ma se esso entra nell'apparire lasciando nascosta la propria compiuta ricchezza, allora nell'apparire vien posto come tutto ciò che non è il tutto. Se cioè appare solo la forma, ma non il contenuto del tutto (appunto perché il contenuto appare solo in parte), allora la forma diventa contenuto; ma la forma non è il tutto (appunto perché è *soltanto* la forma del tutto), sì che ciò che non è il tutto è significante come 'il tutto'. Questa contraddizione non si produce perché la parte viene falsamente identificata al tutto, ma perché appare soltanto una parte di ciò cui si riferisce il significato 'tutto', onde la parte (includente lo stesso riferimento formale a tutto ciò che non appare), resta significante come 'il tutto'.<sup>10</sup>

Secondo questa contraddizione, si costituisce l'apparire attuale in quanto tale, e quindi sia la non verità, sia la verità, che sono i due modi secondo cui si determina il contenuto dell'apparire. La verità è contraddizione. Non ci sarebbe più contraddizione se tutto l'essere uscisse dal nascondimento.

In quanto la verità è contraddizione, l'incontrovertibile è controvertibile, ma non nel senso che si debba negare ciò che la verità dice, ma nel senso che si deve dire concretamente ciò che la verità dice astrattamente. Sì che il suo dire, in quanto dire, resta al fondo del concretamento, e perciò resta tolto (e quindi negato) non in quanto dice, ma in quanto è un non dire (ossia in quanto è un dire astratto che, appunto, dice astrattamente il tutto, e che è contraddizione non in quanto dire, ma in quanto

svanire ogni ricordo di ciò che era stato scritto e detto; ma basterebbe che nella verità apparisse questo puro pensiero, che Dio è vissuto tra gli uomini, e fosse pensato nella lingua del Giorno, che la verità si troverebbe egualmente impegnata nel problema della verità di questo pensiero. La verità è il luogo in cui può autenticamente costituirsi un problema; e quando, nella verità, di qualcosa si dice che forse è vero, si intende che non si è attualmente in grado di escludere, e quindi nemmeno di affermare, l'esistenza di un nesso che, portato alla luce, mostrerebbe come la negazione di quel qualcosa sia la negazione della verità.

10. Cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. XII.

non è un dire tutto e cioè è un non dire). Il dire astratto è incontrovertibile proprio per il suo dover restare al fondo di ogni suo concretamento. Pertanto l'incontrovertibile non è *sub eodem* incontrovertibile. Altro è dunque il togliimento della verità, che toglie l'astratto nel concreto, e che quindi è lo stesso concretarsi dell'incontrovertibile; altro è la negazione della verità, che la nega in quanto essa è dire.

L'accettazione del Sacro può essere la chiave che conduce al massimo disvelamento dell'essere consentito alla verità, la liberazione dall'intera massa di contraddizioni da cui le è consentito liberarsi. Ma l'accettazione del Sacro può anche portare il deserto, l'occultamento più profondo dell'essere.

La verità non può non comprometersi, perché anche la neutralità rispetto all'accettazione e al rifiuto è un modo di non accettare ciò che potrebbe essere la salvezza (o la perdizione) della verità. La verità non può vivere che come non verità, l'*ἐπιστήμη* non può vivere che come *δόξα*, giacché in qualsiasi modo la verità prenda posizione rispetto al Sacro, in essa si compie qualcosa che non ha verità: non si sa dove conduca. I prigionieri non giungono al sole dopo essersi liberati dalle catene della caverna, ma vedono il sole restando legati alle loro catene. La discesa dal sole (*κατάβασις ἐκ τοῦ ἡλίου*) non è evento che accada dopo che la salita (*ἀνάβασις ἐπὶ τὸ ἡλίον*) sia giunta a compimento, ma il salire è un dover restare là donde si è partiti. La verità vive nella non verità, ed è nella verità così intesa che resta testimoniata la verità dell'essere: non già nel senso che questa testimonianza non abbia verità, ma nel senso che la testimonianza si accompagna inevitabilmente alla non verità, cioè alla fede. In ciò consiste il risolvimento pratico del problema del Sacro.<sup>11</sup>

XVIII. Il pensiero che invita l'Occidente a ritornare sui propri passi, al bivio, è dunque già esso un incontro col Sacro. Diverso dall'incontro avvenuto lungo il sentiero della Notte. Il rapporto col Sacro qui è avvenuto da parte di una civiltà alienata. Il pensiero della verità dell'essere sta solo all'inizio del sentiero del Giorno (così come la metafisica di Platone, in quanto trattata nell'astratto elemento del pensiero filosofico, sta solo all'inizio del sentiero della Notte). È solo la traccia. Ma la traccia prepara il futuro dell'Occidente e quindi l'incontro col Sacro da parte di una civiltà non alienata. La non alienazione non consiste nell'accettazione del Sacro, ma nella purificazione del luogo in cui dovrà avvenire l'accettazione o il rifiuto del Sacro.

Il rapporto col Sacro è dunque, innanzitutto, il rapportarsi al

11. Cfr. *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 65-115.

Sacro da parte della verità. Il problema della salvezza riguarda, innanzitutto, la salvezza della verità. Se l'uomo, nella sua essenza, è l'eterno apparire dell'essere, quali spettacoli possono restare suscitati in questa essenza? Quando si parla della salvezza del 'singolo', ci si riferisce più o meno consapevolmente all'irruzione della felicità infinita nell'apparire. Ma che cos'è la felicità? E che felicità è quella, di cui non si sia in grado di sapere incontrovertibilmente che è felicità autentica, che non può essere perduta? Un paradiso può costituirsi solo come contenuto della verità (giacché solo la verità è sapere incontrovertibile), e per la verità la condizione di ogni paradiso è il togliimento della contraddizione. (L'infelicità, il dolore, ecc., sono un trovarsi in contraddizione;<sup>12</sup> il togliimento della quale è insieme togliimento della non verità, perché ogni forma di non verità — l'errore, la fede, il non apparire, il problema — è una contraddizione). La salvezza è innanzitutto questo togliimento della contraddizione, un portare quindi l'essere al massimo disvelamento che gli è consentito nella verità.

Quale via conduce al disvelamento? La verità si rapporta al Sacro, appunto in quanto lo pensa come ciò che può essere la via della salvezza — e quindi anche la via della perdizione. Queste due vie sono le due possibilità della verità, e quindi dello stesso sentiero del Giorno, che sulla verità può crescere. Anche il sentiero del Giorno è una possibilità della verità: nel senso che come l'Occidente è cresciuto sull'albero della metafisica, così il futuro dell'Occidente potrebbe crescere sull'albero della verità. Ma è appunto la verità in quanto tale a doversi accompagnare alla non verità — e quindi anche alla non verità del Sacro — e dunque a doversi legare a ciò che può essere tanto la sua salvezza, quanto la sua perdizione. Questo legame sussiste tra la verità e ogni non verità che sia un problema. (È costretta ad accompagnarsi ad una decisione che, comunque si determini, decide qualcosa che potrebbe salvare, ma anche perdere la verità: è costretta a decidere ciò che *potrebbe* essere la perdizione, non ciò che essa conosce come perdizione).

Il Sacro è problema, sia nel senso che l'accettazione del Sacro può essere la via che conduce al massimo disvelamento veritativo dell'essere, sia nel senso che è possibile che questo disvelamento si costituisca come il massimo, solo in quanto in esso l'essere si presenti secondo le determinazioni che formano il contenuto dell'annuncio prodigioso del Sacro. Si può cioè supporre che il massimo disvelamento veritativo dell'essere sia consentito solo in quanto appaia la verità dell'annuncio del Sacro. (E quindi si può supporre che l'essere sia massimamente disvelato nella

12. Cfr. *ibid.*, p. 109.

verità, solo in quanto nel disvelamento massimo *non* siano incluse come verità le determinazioni annunciate dal Sacro). La possibilità che il Sacro sia verità — e sia anzi la massima apertura dell'essere consentita alla verità — è la possibilità di un nesso, tra il Sacro e la verità, tale che la negazione dell'esistenza di ciò che è annunciato dal Sacro implichi necessariamente la negazione della verità.

La verità accetta il Sacro. Questa accettazione è un puro fatto, del tutto privo di fondamento (se per fondamento si intende il nesso con la verità). Se la verità rifiutasse o fosse indifferente al Sacro, anche il rifiuto e l'indifferenza sarebbero un puro fatto senza fondamento. Ma la proposizione: « La verità accetta il Sacro » non è identica alla proposizione: « Io accetto il Sacro ». 'Io' sono l'apparire dell'essere, e l'essere può apparire nella verità o nella non verità (ossia il contenuto dell'apparire può assumere la determinazione della verità o della non verità). L'accettazione del Sacro può dunque esser compiuta in due modi: da me in quanto verità, e da me in quanto non verità (da me in quanto sono l'apparire il cui contenuto si presenta nella determinazione della verità, e da me in quanto sono l'apparire il cui contenuto si presenta nella determinazione della non verità). La verità accetta il Sacro, perché spera di salvarsi come verità, ma riconosce che questa sua accettazione può essere anche la sua più abissale perdizione, ossia può determinare il più inguaribile nascondimento dell'essere, il deserto nell'apparire.

Sa anche di porre come problema ciò che, essendo essa legata alla non verità della fede, essa vive insieme come certezza. È possibile che l'aver fede nell'annuncio del Sacro salvi la verità: che essa si salvi come verità legandosi a questa fede e che quindi si liberi dal peso totale delle contraddizioni da cui le è consentito liberarsi, passando attraverso il venerdì santo della contraddizione dell'aver fede. Giacché, quando la verità si lega alla fede (cioè si lascia accompagnare dalla fede), accade che, nell'apparire, lo stesso contenuto sia oggetto di certezza e di dubbio, appaia come affermato e come non affermato, e che quindi l'apparire sia contraddizione.

Oggi si ripete che il credente non può essere filosofo e il filosofo non può essere credente. Se esser filosofo significa essere nella verità, c'è allora una autentica incompatibilità tra essere nella verità e essere nella fede. Lo sforzo di negare questa incompatibilità, compiuto da quanti si rifanno alla dottrina tomistica della autonomia reciproca di ragione e fede, è destinato al fallimento. Già Aristotele avvertiva che non ci può essere *ἐπιστήμη* e *δόξα* intorno al medesimo oggetto (*φανερὸν... ὅτι οὐδὲ δοξάζειν ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ ἐπιστάσθαι ἐνδέχεται*, *Anal. post.*, 89 a 38 s.). E il Sacro per l'*ἐπιστήμη* è problema, mentre per la *δόξα* è certezza.

Ma l'incompatibilità tra *ἐπιστήμη* e *δόξα*, in quanto riferentisi al medesimo oggetto, non significa che la loro unione sia irrealizzabile, ma che il realizzarsi della loro unione è un trovarsi in contraddizione da parte dell'apparire. L'essere non è contraddittorio (non è il non essere), ma l'apparire è sempre in contraddizione. L'essere è incontraddittorio, ma l'uomo si contraddice. C'è dunque una effettiva contraddizione tra verità e non verità (ragione e fede, *ἐπιστήμη* e *δόξα*); ma c'è anche la possibilità che il trovarsi in questa contraddizione apra la via che conduce al togliimento di tutte le contraddizioni dalle quali la verità può liberarsi. Così come ci si può convincere che solo attraversando l'oscurità del bosco si possa giungere alla luce della cima. Il filosofo non può essere credente, ma intanto lo è, comunque determini il suo credere. Giacché dalla contraddizione tra ragione e fede ci si può liberare anche decidendo di non aver fede; ma sino a che non si è in grado di escludere che il portarsi in questa contraddizione sia appunto ciò che libera la verità da tutte le contraddizioni da cui può liberarsi, allora anche il decidere di non aver più fede è la fede che la verità non sia liberata dal trovarsi in quella contraddizione. Così come, ignorando dove il bosco conduca, il decidere di non addentrarsi nella sua oscurità è la fede di non imbattersi nella maggior luce attraversando il bosco.<sup>13</sup>

XIX. Ma la verità sa già questo: che la sua salvezza non può avvenire indipendentemente dal modo in cui i popoli portano a compimento l'apparire dell'essere.

Nella verità appare l'essere che è stato portato alla luce lungo il sentiero della Notte. Non solo le opere dell'uomo (le città, le industrie, gli stati, i rapporti economici, politici, religiosi, le azioni quotidiane, ecc.), ma anche le cose della natura (i mari, i continenti, i pianeti, le stelle più lontane) rientrano ormai nel progetto di dominazione (produzione-distruzione) dell'essere, e cioè stanno dinanzi, nell'apparire, avvolte dall'ombra dell'alienazione del senso dell'essere. Né il mio modo di vivere si sottrae all'alienazione, ché anzi nel mio più profondo sentire cresce un'invincibile ripugnanza per il sentiero del Giorno, che promette l'abbandono di questa civiltà della tecnica, di cui mi sento figlio. Il pensiero che invita l'Occidente a ritornare sui propri passi, al bivio, si affaccia soltanto al sentiero del Giorno. È solo la traccia, e non è dato nemmeno sapere se ci sarà la terra su cui possa stendersi il nuovo sentiero. La traccia è ovunque circon-

13. Per l'approfondimento di questa tematica, cfr. *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 65-115.

data dalla vecchia terra, l'essere che è stato portato alla luce lungo il sentiero della Notte. La verità afferma l'eternità dell'essere — di ogni essere —, ma l'essere con cui la verità ha innanzitutto a che fare (l'essere che appare) è ormai l'essere che non sarebbe dovuto apparire, perché viene portato nell'apparire dal proposito dell'uomo occidentale di guidare la creazione e l'annullamento dell'essere.

L'essere è eterno: la Giustizia dell'essere (Parmenide, fr. 8, vv. 13-15) non gli consente di nascere e morire; nemmeno quando l'Occidente si propone il dominio della creazione e dell'annullamento dell'essere. La *πολις* non riesce a compiere ciò che è impossibile che si compia; l'Occidente non riesce a creare e ad annullare ciò che non può essere creato ed annullato. Ogni divenire è un comparire o uno sparire dell'essere, e quindi ogni azione è sempre un disvelare (o un lasciar che si sveli) l'essere che era nascosto, o è un condurlo fuori dell'apparire, nel nascondimento (o un lasciar che si sottragga all'apparire). Ma quando si agisce con la convinzione di produrre e distruggere l'essere (di trarlo dal nulla e rimandarlo nel nulla), allora resta svelato qualcosa di *diverso* da ciò che si svelerebbe allorché si agisse sapendo che ogni agire e ogni fare è un disvelamento dell'essere eterno. Questo diverso viene portato alla luce dall'alienazione; quindi è l'essere che non sarebbe dovuto apparire — se l'errore è ciò che non deve essere portato alla luce.

L'alienazione della verità ha portato alla luce l'essere che doveva restare nascosto. L'Occidente è appunto questo essere, nel suo progressivo sommergere ogni altro essere che era giunto nell'apparire. L'alienazione stessa, nella sua prima origine, cioè l'aver chiamato il 'mondo' alla luce, è stata un lasciar apparire ciò che, sovrapponendosi alle cose che appaiono, ha impedito di vedere il divenire come un comparire e uno sparire dell'essere, e ha portato alla convinzione che l'annullamento dell'essere sia qualcosa di immediatamente dato nel divenire. Anche il 'mondo', dunque, — quest'anima dell'Occidente — è eterno; ma è quell'eterno che non sarebbe dovuto apparire. (Così come il 'male' non può essere qualcosa di inventato dagli uomini o dal demonio, ma è il lasciar apparire ciò che, eterno, dovrebbe restare eternamente nascosto).

L'alienazione dell'Occidente ha portato alla luce l'essere che dimora nell'apparire. E, sin tanto che vi dimora e vi domina, la verità non può sperare la propria salvezza. Non può sperare di liberarsi dalla contraddizione (cioè dalla non verità) sin tanto che sulla terra domina la negazione della verità. Ormai le contraddizioni più pesanti a rimuoversi non sono quelle che restano tolte con un atto di conoscenza, ma quelle il cui togliimento esige lo scomparire della civiltà occidentale e l'apparire di una

civiltà nuova. Non basta smascherare l'alienazione metafisica, se la civiltà prodotta dalla metafisica continua poi a vivere. Il modo di pensare della metafisica è diventato pietra, ferro, costume dei popoli. Proprio perché il pensiero astratto (cioè un 'modo di pensare') è riuscito a dominare le opere dell'Occidente, esso possiede ora una forza che non può essere vinta dal solo esercizio astratto del pensiero filosofico, ma dall'abbandono del sentiero della Notte, e cioè dalla trasformazione più profonda che possa essere compiuta dall'Occidente.

Né la verità può sperare di salvarsi mediante un'evasione dalla terra. Dimenticare la terra (cioè la negazione concreta, storica, della verità) significa lasciare non tolta la negazione della verità, e questo lasciar vivere la propria negazione — questo lasciare che la negazione continui ad apparire sulla terra — non è la salvezza della verità, come non ci si salva chiudendo gli occhi davanti al nemico.

Quando il nichilismo è soltanto un modo di pensare (ossia è metafisica), la negazione del nichilismo consiste nella negazione che l'essere sia niente. Ma quando il nichilismo diventa prassi, appare allora una civiltà — la quale appare, proprio perché la prassi è dominata dal pensiero che l'essere sia un niente. Il nichilismo è ora questa civiltà; e la negazione del nichilismo non può più compiersi attraverso il semplice riconoscimento che questa civiltà è un identificare l'essere al niente. Se ci si ferma a questo riconoscimento, lasciando che questa civiltà continui ad apparire, il nichilismo non è negato (ossia è negato in modo semplicemente formale), la verità si lascia ancora accanto la propria negazione. Questa negazione è diventata l'apparire della civiltà occidentale, sì che la verità, come negazione della propria negazione, implica lo scomparire di questa civiltà.

Sin tanto che i popoli non portano a compimento questa sparizione — sin tanto cioè che non portano a compimento l'apparire dell'essere lungo il sentiero del Giorno —, la verità vive come negazione di se medesima, vive nell'errore, e la salvezza le resta costitutivamente preclusa. Ma i popoli possono inoltrarsi per il sentiero del Giorno, solo se la verità incomincia a levare la sua voce nel deserto, ad avvertire che l'essere è stato tradito.

XX. Nella verità, il tutto non appare, perché appare solo la forma del tutto, riempita da una parte del contenuto concreto del tutto. Questa contraddizione — in cui ciò che non è il tutto è significante come 'il tutto' — sarebbe tolta se il tutto concreto apparisse, cioè se nell'apparire veritativo il contenuto adeguasse la forma e la verità diventasse onniscienza. — D'altra parte, la negazione del nichilismo esige la sparizione della civiltà occiden-



tale: la verità si costituisce come verità (come negazione della negazione), solo se questa civiltà sparisce. Anche ogni maturazione è accompagnata dalla sparizione della fioritura che alla maturazione conduce: appare il frutto, sparisce il fiore; appare il giorno, sparisce la notte; appare l'uomo, sparisce l'adolescente; appare il poi, sparisce il prima. Già da questo risulta impossibile che lo sviluppo storico riesca a condurre il tutto nell'apparire. È vero che quando il frutto appare resta il ricordo del fiore, il quale continua così ad apparire: ma il fiore appare, nel ricordo, in modo diverso da quello in cui prima appariva. Sì che, quando il frutto appare, c'è qualcosa, del fiore, che non appare più (e qualcosa che, nel ricordo, continua ad apparire — e sulla cui base si può affermare che qualcosa del fiore non appare più).

Tutto deve apparire (affinché la verità sia liberata dalla contraddizione), ma la civiltà del nichilismo deve sparire (affinché la verità si costituisca come tale). Tutto deve apparire, ma la storia dell'apparire è la storia dello scomparire dell'essere.

Che il prima scompaia, quando il poi appare, è però soltanto un *fatto*, che potrebbe essere assente in una diversa configurazione dell'essere che appare: potrebbe incominciare ad apparire questo albero col frutto e continuare ad apparire questo stesso albero col fiore: non nel senso che lo stesso individuo potrebbe apparire affetto — contraddittoriamente — da due determinazioni opposte, ma nel senso che ciò, che diciamo 'individuo', si potrebbe rivelare nella sua autentica costituzione ontologica, cioè come l'*unità* di una pluralità di individui (l'albero col fiore, l'albero col frutto, ecc.), sì che l'apparizione storica di questa unità potrebbe condurre alla simultanea manifestazione di tale pluralità. Lo sviluppo storico dell'apparire potrebbe cioè conservare tutto ciò che va via via apparendo: potrebbe conservarlo non semplicemente come oggetto di memoria, ma come avente quel modo di essere che gli conviene nel suo primo apparire.<sup>14</sup> La negazione della civiltà occidentale potrebbe così com-

14. Si è obiettato che, se tutto l'essere fosse eterno, allora, nell'eterno, i contrari inerebbero contraddittoriamente allo stesso individuo: nel tempo, Socrate prima è giovane e poi è vecchio; ma Socrate eterno è eternamente giovane e eternamente vecchio. — Eppure, si riconosce che Socrate, in quanto uomo, è identico a Platone, in quanto uomo. In questo caso, lo stesso (l'essere uomo) è come Socrate e come Platone, ossia è l'identità che si individua in due diverse e quindi opposte determinazioni. L'identità che sussiste tra quei due diversi che sono Socrate giovane e Socrate vecchio è un'identità maggiore di quella che sussiste tra Socrate e Platone, ma è pur sempre l'identità di una pluralità di determinazioni (o individuazioni) diverse. E come non è assurdo che l'esser uomo sia insieme come Socrate e come Platone, così non è assurdo che l'esser Socrate sia insieme come Socrate giovane e come Socrate vecchio (e come una pluralità infinita di individuazioni). Per questo motivo, è soltanto un *fatto* che l'apparire di So-

piersi concretamente, senza implicare la sparizione di questa civiltà (ossia il suo continuare ad apparire come semplice oggetto della memoria), giacché il suo superamento concreto sarebbe dato dall'apparire del sentiero del Giorno. Il nichilismo sarebbe conservato nel suo concreto superamento e il movimento verso il disvelamento del tutto non sarebbe frenato dalla sparizione di un momento del tutto.

Ma anche se questa ipotesi si verificasse, il tutto non potrebbe mai entrare nell'apparire.

L'apparire finito non può diventare l'apparire infinito del tutto. Non può diventarlo, perché il tutto appare già infinitamente, e dunque in un apparire diverso dall'apparire attuale. L'apparire attuale è l'apparire finito dell'infinito (ossia del tutto). Se esistesse soltanto l'apparire finito (attuale o inattuale) — se cioè l'apparire finito fosse il punto di vista supremo —, esso sarebbe e insieme non sarebbe, *sub eodem*, la verità (l'incontrovertibile). Non sarebbe la verità, perché sarebbe un trovarsi in contraddizione (appunto in quanto posizione finita dell'infinito): poiché l'essere è in contraddittorio, la contraddizione non solo è il controvertibile, ma è ciò che deve essere tolto. E insieme sarebbe la verità, perché se un punto di vista superiore al finito non esistesse, esso sarebbe l'impossibile, l'assurdo, e se il superamento del punto di vista finito fosse l'assurdo, questo punto di vista sarebbe la verità, l'incontrovertibile. — Tutto ciò che è appare eternamente nell'apparire infinito dell'essere (che è infinito appunto perché non esiste nulla che in esso non appaia). L'apparire finito — e dunque, innanzitutto, l'apparire attuale — è il luogo eterno in cui sorgono e tramontano gli eterni astri dell'essere. (E ogni cosa — anche il sentiero della Notte — appartiene alla costellazione dell'essere). Nessun ampliamento consente all'apparire finito di diventare apparire infinito: l'apparire finito non può diventare l'essere stato da sempre l'apparire di tutto. L'immutabile diviene, in quanto, nell'apparire finito, appare e scompare. Ma, nell'apparire infinito, l'immutabile è anche l'indiventabile (ossia non sorge e non tramonta). L'apparire finito non può diventare l'indiventabile.

Ciò vuol dire che il togliimento della contraddizione, nella quale consiste l'apparire in quanto finito, è un togliimento infinito: l'apparire finito — e dunque la stessa verità — è una contraddizione infinita, ossia il luogo in cui l'essere va infinitamente

crate vecchio implichi lo sparire di Socrate giovane: un fatto, non una necessità richiesta dalla struttura ontologica dell'individuo. (E la memoria non è un trattenere nella mente ciò che ormai non esiste più, ma è un ritornare in vista dell'eterno, che potrebbe anche tornare ad apparire così come era primieramente apparso).

disvelandosi è anche il luogo in cui l'essere è destinato a restare infinitamente nascosto.

Appunto in relazione a questa struttura dell'apparire finito acquista il suo significato più proprio il problema della salvezza della verità, ossia il problema del modo in cui può essere portato a termine il massimo disvelamento dell'essere, consentito alla verità (dove il massimo può consistere sia in un limite determinato, sia nel superamento di ogni limite determinato). Poiché questo disvelamento non può diventare totale, quel problema è insieme il problema di ciò che deve restare nascosto e di ciò che deve sparire, affinché nella verità avvenga il massimo disvelamento dell'essere (ossia affinché la verità pervenga al massimo di concretezza consentitole). Che la civiltà del nichilismo abbia a sparire, qualora l'Occidente si inoltri per il sentiero del Giorno, non costituisce quindi una aporia: non solo perché la sparizione di ciò che viene superato è un fatto, che potrebbe essere esso stesso superato da una diversa strutturazione dell'incremento storico (il poi potrebbe incominciare ad apparire lasciando che il prima continui ad apparire), ma soprattutto perché l'essere è *destinato* a nascondersi, per quanto ampio possa diventare il contenuto dell'apparire finito.

XXI. L'esistenza dell'apparire infinito è l'esistenza del superamento di ogni contraddizione. Se una contraddizione non fosse tolta, l'apparire finito sarebbe il punto di vista supremo (cioè, *sub eodem*, controvertibile e incontrovertibile). Nel tutto è eternamente tolta ogni contraddizione. Ciò vuol dire che il sentiero del Giorno esiste, e forse attende di essere portato nell'apparire. Esso è infatti il superamento concreto del sentiero della Notte — di questa abissale contraddizione, che è la negazione vivente della verità e che la verità è costretta ad ospitare nella sua casa.

Ma se il sentiero del Giorno è eterno, il suo entrare nell'apparire è una possibilità: se il sentiero del Giorno è l'eterno superamento del sentiero della Notte, è soltanto una possibilità che questo superamento appaia. L'essere potrebbe aver già raggiunto nell'apparire i limiti massimi consentitigli, e alla verità potrebbe non esser concesso di liberarsi dal legame che la tiene attualmente unita all'alienazione. Ma, proprio per questo, sussiste anche la possibilità che la salvezza della verità consista in una situazione diversa da quella attuale, e che alla verità sia consentito muoversi, per un certo tratto includente il sentiero del Giorno, lungo il superamento eterno della contraddizione.

*In relazione a questa possibilità*, l'apparire di un sentiero invece dell'altro non è equipollente.

Non è cioè consentito (è assurdo) progettare che l'apparire

della civiltà alienata determini la salvezza della verità. È assurdo che la negazione della verità, in quanto tale, liberi la verità dalla negazione della verità. Dunque è assurdo che il vivere l'alienazione possa essere il prezzo che si deve pagare affinché la verità sia salva.

Anche l'accettazione del Sacro (o di qualsiasi contenuto problematico) è una contraddizione, ma questa contraddizione può essere il prezzo che la verità deve pagare per salvarsi, perché non è della contraddizione in quanto tale che si suppone possa salvare la verità (giacché è impossibile che la contraddizione in quanto tale liberi dalla contraddizione), bensì questa supposizione si riferisce al contenuto che vien fatto apparire dalla accettazione del Sacro (e che è formalmente distinto dalla contraddizione provocata dal suo essere accettato dalla verità). Invece non è consentito affermare che l'apparire dell'alienazione includa certi contenuti — ad esempio la natura, il sentimento poetico, l'amore —, il cui apparire potrebbe essere la salvezza della verità e che non apparirebbero più con lo sparire della civiltà alienata. Se infatti l'apparire della natura fosse necessariamente legato all'apparire della civiltà alienata, supporre che esso salvi la verità sarebbe daccapo supporre che la negazione della verità liberi dalla negazione della verità. Se invece l'apparire di quei contenuti non è necessariamente legato all'alienazione, allora è sì possibile che il loro apparire sia condizione della salvezza della verità, ma la salvezza potrebbe avvenire solo in quanto fosse tolta l'alienazione che li avvolge, cioè in quanto essi fossero conservati, e quindi trasformati, nel cammino lungo il sentiero del Giorno.

Se la salvezza della verità consiste in una situazione diversa dalla situazione attuale e se al sentiero del Giorno è consentito di apparire, allora la salvezza non è possibile se non mediante il superamento concreto della civiltà occidentale. (Anche se la sparizione di questa civiltà — la sparizione dell'alienazione — è essa stessa una contraddizione; come d'altronde è una contraddizione anche che il sentiero del Giorno continui a restare nascosto). Mentre è originariamente assurdo che la salvezza sia possibile scavalcando il sentiero del Giorno, ossia mediante l'apparire della civiltà alienata o di contenuti che siano ad essa necessariamente legati.

Apparirà il sentiero del Giorno? La risposta può essere data solo da ciò che è prematuro che accada: il nichilismo deve giungere al proprio compimento; perché l'Occidente possa incominciare ad agire e a fare alla luce della verità dell'essere.

XXII. L'apparire attuale è l'evento trascendentale, che in sé raccoglie ogni cosa che appare e quindi anche ogni particolare apparire. Non è dunque un presente temporale, che stia tra un passato e un futuro, ma l'orizzonte che include la totalità del tempo. In duplice senso l'apparire non è nel tempo: perché, come ogni essere, è eterno, e perché non può apparire il sorgere e il tramontare dell'apparire (ma può solo apparire il sorgere e il tramontare dell'apparire di una determinazione particolare dell'essere). Nel tempo è ciò che compare e sparisce — ciò che prima non appariva e poi non appare più; ma l'apparire, come evento trascendentale, non può sopraggiungere e uscire da se medesimo.

L'apparire è l'apparire dell'essere, ma si distingue dall'essere che appare. L'apparire non è una 'mia' attività: io sono l'apparire, in quanto l'apparire è distinto dall'essere.

Lo spettacolo che mi invade dall'eternità è *questo* spettacolo che mi sta davanti. Ciò che ho sempre visto e che vedrò sempre è *questo* che vedo: non nel senso che quanto vedo non fluisca e non muti, ma nel senso che ogni fluire e ogni mutazione — quindi anche il cammino lungo il sentiero della Notte e del Giorno — sono il variare dello *sfondo* costante dell'apparire. Le determinazioni *varianti* (quelle che entrano ed escono dall'apparire) possono crescere e ridursi, ma lo sfondo permane. Lo spettacolo può ridursi sino ad includere soltanto la povertà essenziale dello sfondo. Ma quali sono i confini della povertà essenziale? Forse resta al di fuori di essi la stessa coscienza della mia eternità? La filosofia, come *ἔπιστήμη*, è il messaggero verace dell'essere: annuncia che lo sfondo, che mi sta dinanzi, è ciò che eternamente mi sta dinanzi (che lo sfondo 'mi' stia dinanzi, significa appunto che è contenuto nell'apparire).

Ma la filosofia non stabilisce ancora i confini dello sfondo, e nemmeno il rapporto allo sfondo da parte di ciò che chiamo 'il mio corpo' e 'i miei sentimenti'. Il mio corpo e i miei sentimenti abitano tra le cose che appaiono, ma questo non vuol dire ancora che l'essere possa apparire, solo se appare il mio corpo o il mio modo di sentire. « Io ho un corpo » vuol dire che, di fatto, tra le cose che appaiono è incluso qualche volta il piacere e il dolore (come determinazioni di un certo luogo definito dello spazio). Quando si parla del 'dolore altrui', si allude a qualcosa, che si suppone analogo al dolore che effettivamente appare. Come il 'mio' dolore e il 'mio' piacere sono il dolore e il piacere che appaiono, così i 'miei' sentimenti (desideri, pensieri, stati d'animo, ecc.) sono i sentimenti che appaiono. La 'mia vita' è il rapporto del 'mio corpo' e dei 'miei sentimenti' con le altre cose che appaiono. Quando si afferma che tutte le vite che avrei potuto vivere sono eternamente vissute, si intende che ogni cor-

poiretà e affettività che potrebbero apparire come 'mie', oltre quelle che di fatto appaiono 'mie', sono già eternamente rapportate a tutte le cose con cui possono essere rapportate. Io, come ogni altro che possa dire 'io', sono il luogo eterno, in cui le mie vite eterne possono darsi convegno. Ma ogni nesso tra le determinazioni empiriche (fisiche, organiche, psichiche), che costituiscono la mia vita, e l'apparire è soltanto un fatto — che dunque può essere sostituito da altri fatti.

Invece il modo, in cui comunemente si dice 'io', presuppone un nesso necessario tra la determinazione empirica e l'apparire.

Nel suo significato formale, il termine 'io' significa innanzitutto autocoscienza, ossia un dirigersi verso ciò da cui si muove (un 'circolo', diceva l'idealismo), ma in modo che ciò che si incontra sia saputo come ciò da cui si muove e che nel muoversi si porta innanzi e si fa l'incontrante — in modo cioè che il punto di arrivo sia saputo come lo stesso punto di partenza, ossia che l'incontrante veda se medesimo in ciò che incontra, onde, vedendosi, possa dire, appunto, 'io'. In quanto l'apparire ha come contenuto l'apparire dell'apparire, questa identità, che costituisce il contenuto che appare, è appunto ciò che è significante come 'io'.

L'idealismo sa cogliere solo il significato formale dell' 'io', giacché l'alienazione del senso dell'essere è insieme alienazione del senso dell'apparire e dunque del senso dell'io: l'apparire diventa creatore dell'essere e l'io l'originario atto autocreativo. Ma al di fuori dell'idealismo non emerge nemmeno il significato formale dell'io: qui l' 'io' non significa la pura coscienza di sé, ma la coscienza di sé come una determinazione empirica che implica necessariamente l'apertura della coscienza. La dominazione della metafisica porta poi ad intendere questa implicazione come una 'produzione' della coscienza da parte della determinazione empirica. Sì che 'io' significa coscienza di sé come autore, protagonista dell'aver coscienza — significa cioè la coscienza in quanto assume come oggetto qualcosa, ritenuto, tra l'altro, autore della coscienza. Anche qui, dunque, si costituisce la figura del circolo, ma il punto di partenza (e quindi il punto d'arrivo) non è inteso come il puro atto della coscienza, ma come una determinazione empirica, che è anche posta come produttrice dell'atto o del movimento riflessivo della coscienza.<sup>15</sup>

15. Questa posizione è condizione necessaria del costituirsi del circolo — anche se nella coscienza comune la consapevolezza di tale posizione è inesistente (così come, per lo più, la coscienza comune non è consapevolezza dei propri criteri ultimi di giudizio). Se qualcosa fosse autore della coscienza e avesse coscienza di sé, ma non avesse coscienza del suo essere autore della coscienza, esso, incontrandosi, non direbbe 'io', ma nominerebbe soltanto le determinazioni che lo costituiscono (come quel vecchio bonzo, che, non

XXIII. Le cose incominciano ad apparire nel 'mondo', da quando Platone pensa l'essere come identico al niente. Prima di Platone non c'è 'mondo', e il cielo, la terra, i viventi non appaiono nel 'mondo'. Per la prima volta le cose vengono alla luce nella Notte, e i colori, i suoni, il sole, la luna, la vita e la morte, la guerra e la pace, sono tutti nuovi: non semplicemente perché a tutte queste cose si aggiunga il loro essere nel 'mondo' (si che, nel mondo, esse rimangano così come prima apparivano), ma perché, essendo nel 'mondo', le cose stesse cambiano volto, e i colori brillano in modo diverso, il sole segue un altro cammino nel cielo e ai mortali conviene altra morte e altro compianto.

Platone conduce nel 'mondo' anche le opere della natura e degli uomini; ma sin dall'inizio la natura e gli uomini non sono semplicemente *lasciati* operare nel 'mondo', ma *sono fatti* operare nel 'mondo'. Platone *lascia* che i venti e le piogge operino nel 'mondo', ma si propone di *far* operare nel 'mondo' il tiranno Dionisio: nel primo caso, l'operare è visto come ciò che porta dal niente all'essere, ma l'operare, non è, esso, provocato dal 'mondo'; nel secondo caso, l'operare non è solo contenuto, ma è anche provocato dal 'mondo', ossia dalla dimenticanza del senso dell'essere. Qui, l'operante opera guardando il 'mondo' — o, guardando il 'mondo', fa che altri operi —; là, l'operante è solo guardato nel 'mondo'. Alessandro il Grande fa già operare i popoli nel 'mondo': non solo guida i Greci nel 'mondo', ma tenta di condurvi anche l'Oriente.

La cultura, l'Impero, la Chiesa, gli stati, la scienza, la tecnica sono le forze che nella civiltà occidentale fanno operare l'uomo nel 'mondo'. Ognuna di queste forze, guardando il 'mondo', opera e fa operare nel 'mondo'. In ognuna di esse la metafisica apre l'orizzonte ultimo, all'interno del quale l'operare dell'uomo e della natura restano in vario modo guidati. Anche la dialettica tra il servo e il padrone (la lotta per la vita, l'istinto di conservazione e di sopraffazione) viene inserita nel 'mondo' dalle forze metafisiche. Che, infine, riescono a inserirvi anche il senso comune dell'Occidente. Il che vuol dire che le masse non sono più soltanto guidate nel 'mondo' da forze estranee, ma diventano esse stesse una forza metafisica: il 'mondo' non sta più alle loro spalle e sopra la loro testa, ma dinanzi ai loro occhi. La metafisica

sapendo cosa fosse uno specchio, trovatone uno per strada lo prese per l'immagine veneranda di un bonzo e lo ripose tra gli oggetti sacri del tempio): così avviene nei bambini o nelle persone immature, che parlano di sé in terza persona, o in coloro che, per dare maggiore autorità e insospettabilità a ciò che dicono, trattano il proprio dire come qualcosa di autonomo e di indipendente dalla loro persona (come se il parlante, l'autore del parlare fosse un altro) e parlano di sé in terza persona.

si impadronisce dapprima della cultura e della *paideia*, e per il tramite della teologia, del diritto, della politica, della poesia, della scienza, della storiografia, diventa il terreno su cui si costruiscono l'Impero, la Chiesa, gli stati nazionali, i movimenti politici ed ideologici che più rapidamente determinano l'azione delle masse. L'Occidente è la Repubblica fondata da Platone.

Le forze, che portano l'uomo e la natura nel 'mondo', sono le stesse che lo portano a 'Dio' o che lo distolgono da 'Dio'; giacché 'Dio' è inteso o come condizione del 'mondo', o come ciò che rende impossibile 'il mondo'. Così il padrone è inteso o come la condizione che rende possibile la vita del servo nel 'mondo', o come ciò che impedisce questa vita. Così il diritto naturale o la morale naturale sono intesi come condizione o come impedimento delle leggi positive costruite dall'uomo per la sua vita nel 'mondo'. Così i principi di conservazione della massa e dell'energia sono intesi come condizione o come impedimento della trasformazione dell'universo.

In generale, l'immodificabile è inteso o come qualcosa di diverso dal 'mondo', o come appartenente alla struttura di questo. Ma il pensiero che pone l'immodificabile ('Dio', il diritto e la morale naturali, il dominio del padrone, la quantità della massa e dell'energia) è il pensiero che pone il modificabile come 'mondo'. Nella storia del pensiero metafisico, 'Dio' viene dapprima pensato come ciò senza di cui il 'mondo' non potrebbe esistere; ma poi ci si rende conto che 'Dio' non può esistere, perché altrimenti impedirebbe l'esistenza del 'mondo'. Giacché le cose del 'mondo' possono essere state per davvero un niente e possono per davvero ridiventare niente, solo se non sono precontenute in 'Dio' (solo cioè se non esiste la dimensione divina, rispetto alla quale la nientificazione e la creazione degli enti — che sono ritenute un dato evidente — sarebbero irreali).

Una sorte analoga tocca all'immodificabile, inteso come elemento del 'mondo', o come proiezione di 'Dio' nel 'mondo': l'anima, il padrone, la monarchia, la Chiesa, lo Stato, la proprietà, le leggi di natura (fisiche, morali, economiche), pensati dapprima come condizioni indispensabili della vita nel 'mondo', vengono poi negati proprio per la consapevolezza che essi rendono impossibile questa vita. Nella storia dell'Europa moderna, 'libertà' significa liberazione dall'immodificabile, affinché il modificabile sia modificato conformemente agli scopi che l'uomo storicamente si propone e non conformemente a presupposti e immodificabili parametri (onde i movimenti del servo sono precontenuti e prelimitati nell'ordine impartito dal padrone e le azioni degli uomini dalle leggi naturali). La constatazione (ossia ciò che viene vissuto come constatazione) che l'operare umano (la *ποίησις*) è creativo — questo 'fatto' della creatività e della di-



struttività umane — costituisce appunto la prova suprema che l'immodificabile è stato modificato e che dunque esso costituisce soltanto una remora all'espansione dell'uomo. La scienza e la tecnica hanno tolto ogni limite a tale espansione. La tecnica può già preannunciare la propria capacità di operare la produzione e la distruzione di tutta la realtà.

La cultura contemporanea contiene anche le condanne di questa radicale abolizione di ogni limite. Si condanna la tecnica in nome dello 'spirito', o dei 'valori' e persino in nome della 'verità dell'essere'. Ma la controversia sulla tecnica è una delle molte contrapposizioni che nel corso della storia occidentale si sono formate nel seno stesso della metafisica. La tecnica, che sovverte ogni ordine naturale proponendosi di creare l'uomo, l'anima, il superuomo, 'Dio', è la pura liberazione del 'mondo', ossia è il nichilismo metafisico, condotto non soltanto alla sua più rigorosa formulazione (il che già era avvenuto nelle varie forme di storicismo, di antimetafisicismo immanentistico, di umanesimo, di ateismo, ecc.), ma alla sua più rigorosa attuazione. Ma anche le condanne spiritualistiche della tecnica, o delle sue esorbitanze, si fondano su un modo di pensare che pone l'uomo e la natura nel 'mondo'; e quindi il loro rifiuto della tecnica si limita a mantenere in vita degli immodificabili, che la logica del 'mondo' non consente più di affermare. L'anti-metafisicismo e l'antitecnicismo sono due aspetti del medesimo equivoco.

XXIV. L'essere è pensato nel 'mondo', anche quando si afferma che esiste solo 'Dio'. Nella prima riga dell'*Etica*, Spinoza definisce la 'causa sui' come « id, cuius essentia involvit existentiam ». Ma, come già nella metafisica scolastica e in Platone, questo 'id', che non può essere pensato non esistente, non è ogni non-niente, ma è quell'ente privilegiato, che è 'Dio'. Anche Spinoza incomincia il suo discorso, pensando l'essere come ciò che può non esistere, e cioè identificando l'essere e il niente. Infatti anche lui si propone di *dimostrare* l'esistenza di un essere che « necessario existit », ossia di un essere in cui « essentia involvit existentiam ». E questa dimostrazione si basa sul principio che « una substantia non potest produci ab alia substantia » (Prop. vi), e quindi (Prop. vii) è 'causa sui', tale cioè che in essa « essentia involvit necessario existentiam ». Non è cioè sufficiente pensare il non-niente, per escludere che esso possa diventare un niente: che il non-niente sia un niente è la base su cui si costruisce la dimostrazione dell'esistenza di un ente che non può diventare niente. Onde anche Spinoza può tener fermo il tradizionale teorema che « rerum a Deo productarum essentia non

involvit existentiam » (Prop. xxiv), ossia il teorema che pone esplicitamente l'identificazione dell'essere e del niente, dopo che essa è già stata implicitamente posta alla base della dimostrazione dell'esistenza di 'Dio'.

E anche il 'Dio' di Spinoza, come quello della metafisica medioevale, è *πονησις* (con la differenza che il 'Dio' medioevale può non produrre, mentre il 'Dio' di Spinoza, come quello neoplatonico, produce necessariamente: « in rerum natura nullum datur contingens », Prop. xxix). Anche l'«acosmismo» di Spinoza è dunque un pensare l'essere come essere nel 'mondo': perché il 'mondo' è l'identificazione dell'essere e del niente, quell'identificazione che sta alla base anche della dimostrazione spinoziana di 'Dio' — onde 'Dio' stesso è pensato nel 'mondo'.

'Dio' e tecnica sono i due modi fondamentali, in cui l'Occidente ha portato alla luce la *πονησις* nell'orizzonte del 'mondo'.

XXV. Il distacco della scienza moderna dalla metafisica tradizionale è il grande modello al quale si ispira la controversia sulla tecnica. Galileo giunge alla negazione che i corpi celesti siano ingenerabili ed incorruttibili. Questo radicale rifiuto della fisica aristotelica non ha però nulla a che vedere col rifiuto del senso conferito da Aristotele alla generazione e alla corruzione: Galileo afferma che anche i corpi celesti si generano e si corrompono, ma per lui (come in tutto lo sviluppo della fisica e della scienza moderne) la generazione e la corruzione mantengono quello stesso significato che vien loro conferito da Aristotele.

Ormai sono divenuti tutti capaci di mettere in rilievo le miriadi di differenze tra le categorie aristoteliche e quelle della scienza moderna, ma questa capacità è il sostituto di una cecità costitutiva, che non sa e non può scorgere il terreno comune su cui cresce il discorso di Aristotele e quello della scienza moderna.

Questa cecità contrappone il concetto darwiniano di 'origine della specie' al concetto aristotelico della specie immutabile ed inoriginabile. Il concetto di 'origine della specie' intende rivoluzionare la concezione aristotelica della natura, determinando nella zoologia e nella botanica una trasformazione analoga a quella avvenuta nell'astronomia e nelle altre scienze. Galileo afferma la generabilità e corruttibilità dei corpi celesti, Darwin la generabilità e la corruttibilità delle specie. Ma la rivoluzione avviene soltanto in superficie, perché nello stesso concetto di *origine* delle specie viene mantenuto il pensiero fondamentale della metafisica e dunque anche della metafisica aristotelica: 'origine' significa un processo di generazione come innovazione assoluta e cioè come un costituirsi nella positività emergendo dalla propria nientità. 'Origine della specie' è uno dei molti modi in

cui nella scienza moderna vive il nichilismo metafisico. Che per Aristotele la specie o i corpi celesti fossero imm modificabili, mentre per la scienza moderna sono modificabili, che le trasformazioni considerate dalla fisica aristotelica fossero soltanto quelle qualitative, mentre quelle della fisica moderna sono quantitative, che la fisica moderna disponga di uno strumento metodico capace di controllare la produzione delle cose, mentre nella *ποίησις* la produzione delle cose resta affidata quasi esclusivamente all'abilità artigianale: tutte queste e altre sono di certo differenze importanti nella storia occidentale, ma sono appunto le differenze che costituiscono i momenti della storia del nichilismo, ossia dell'unico fondamentale modo di pensare e di vivere dell'Occidente.

XXVI. All'interno di questa fondamentale unità, la contrapposizione tra scienza moderna e metafisica è data primieramente dalla rinuncia della 'scienza' a porsi come *ἐπιστήμη*. La scienza riesce a dominare la natura solo in quanto abbandona il tentativo della metafisica di porsi come sapere incontrovertibile. In questo senso, la scienza moderna è sin dal suo inizio *τέχνη*, giacché il conoscere la interessa non in quanto esso sia comprensione della verità, ma in quanto è strumento che consente la trasformazione del 'mondo' secondo gli scopi che l'uomo si propone. Purché operi questa trasformazione, la scienza sopporta che il proprio conoscere sia ipotetico. Purché il proprio conoscere non fosse ipotetico, la metafisica sopportava di essere una pura contemplazione della realtà. Ma la scienza non ha mai posto ipoteticamente il suo costituirsi come attività trasformatrice del 'mondo' e cioè non ha mai posto ipoteticamente il 'mondo', inteso appunto come la dimensione del trasformabile. L'essenza del teoreticismo metafisico è il cuore dell'ipotetismo prassistico della scienza.

*Τέχνη* non è solo la scienza moderna, ma anche la filosofia moderna, che pone come produttivo lo stesso conoscere. Per la filosofia greca e medioevale, il conoscere intende limitarsi ancora (senza peraltro riuscirvi) a prendere atto delle produzioni e distruzioni della natura e dell'azione umana. Nella filosofia moderna il conoscere produce il 'mondo'; dapprima il 'mondo' soggettivo o fenomenico, poi, con l'idealismo, il 'mondo' *simpliciter*. Ciò vuol dire che il fenomenismo, il gnoseologismo, l'idealismo costituiscono la dominazione della metafisica nell'ambito della gnoseologia moderna. Questa dominazione non si esprime soltanto nel principio che il mondo fenomenico è prodotto dal soggetto conoscente, ma negli stessi principi secondo cui si realizza il mondo fenomenico. (Nella prima analogia del-

*l'Analitica dei principi*, Kant applica esplicitamente ai fenomeni il principio del nichilismo metafisico: « Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti ». Solo che qui il 'permanente' è il tempo, come schema della sostanza, e all'interno di questa permanenza le determinazioni fenomeniche passano dal niente all'esistenza, e viceversa).

Se nell'età moderna la τέχνη rinuncia ad essere ἐπιστήμη, per poter dominare la realtà, è poi fatale che lo stesso sviluppo della τέχνη la costringa a riproporsi la conquista dell'ἐπιστήμη. Quando la civiltà della tecnica sarà riuscita a togliere l'uomo da ogni limite, si troverà di fronte al limite invalicabile, che la costringerà a modificare il proprio rapporto con l'ἐπιστήμη: poiché la scienza moderna è un sapere ipotetico, ogni regno fondato dalla τέχνη è un regno ipotetico, che può crollare senza preavviso. Ogni felicità, ogni liberazione dal limite conquistate dalla τέχνη sono costantemente avvolte dalla possibilità della loro sparizione. Tale possibilità diventa un limite tanto più radicale, quanto maggiore è la massa dei limiti, dai quali la τέχνη libera gli uomini. Il togliimento di questa possibilità (che è destinata a diventare l'angoscia della futura umanità della tecnica) non può avvenire sulla base di un sapere ipotetico: tale possibilità non è più un limite e un'angoscia solo in quanto la sua esclusione sia operata da un sapere assoluto e incontrovertibile. Questo sapere è l'ἐπιστήμη, come luogo della verità. Ci si dovrà allora domandare: « Che verità ha il regno della τέχνη? ». E quindi: « Che cosa è la verità? ».

Affinché la τέχνη sfoci nell'ἐπιστήμη, l'Occidente deve percorrere l'intero sentiero della Notte e la civiltà della tecnica raggiungere i fasti del suo trionfo. Forse questo è l'unico modo, per l'Occidente, di inoltrarsi per l'altro sentiero. Se così fosse, l'apparire dell'alienazione sulla terra sarebbe la condizione indispensabile affinché possa apparire il sentiero del Giorno.

XXVII. L'essenziale relazione tra la scienza moderna e la metafisica non è soltanto un fatto storicamente documentabile, ma anche una conseguenza necessaria dell'atteggiamento metodico caratteristico della scienza da Galileo in avanti. La scienza non intende parlare di niente altro che di eventi particolari empiricamente osservabili, o di eventi che possono essere riportati agli eventi empiricamente osservabili. Questo vuol dire che ciò di cui parla la scienza è qualcosa che appare, ma la scienza non parla mai dell'apparire delle cose. Ciò non accade accidentalmente, ma, appunto, come conseguenza necessaria della delimitazione metodica secondo cui la scienza si è andata realizzando. Può accadere che essa parli di processi psichici, di conoscenza

umana, di percezione, mente, volontà, osservabilità empirica, ecc., ma ne parla appunto in quanto tratta queste determinazioni come eventi particolari empiricamente osservabili. L'apparire, come orizzonte all'interno del quale appare ogni divenire della realtà e che quindi sovrasta, come evento trascendentale, ogni divenire e ogni storia di universi e di popoli, resta costitutivamente escluso dal novero degli oggetti possibili della scienza.

L'idealismo — soprattutto quello gentiliano — ha messo in luce il carattere trascendentale, non psicologico o antropologico dell'apparire. Ma l'apparire è inteso come 'pensiero' o 'atto', nel quale soltanto ogni cosa può esistere; onde il diventar contenuto del pensiero e il non esser più suo contenuto è il processo in cui le cose escono e ritornano nel nulla. Questo è il significato più profondo della 'creatività' del pensiero. (Nella filosofia contemporanea si può dire sia rimasto soltanto lo Heidegger a riflettere sul senso trascendentale dell'apparire. Per lui l'apparire non ha potenza creatrice, ma è un lasciar essere le cose. Ma poiché 'essere' significa appunto 'apparire', accade anche qui che l'entrare e l'uscire delle cose dall'apparire finisca con l'essere il processo della loro creazione e del loro annullamento). Anche l'idealismo intende la scienza come un approfondire nelle cose che appaiono, dimenticando l'apparire. Onde la scienza realizza in modo specifico l'atteggiamento del realismo naturalistico, in cui il pensiero vede soltanto le cose, ma non vede se medesimo. Per lo Heidegger, la dimenticanza dell'apparire è la stessa dimenticanza del senso dell'essere, nella quale si ha a che fare soltanto con le cose nella loro immediata utilizzabilità; la scienza e la tecnica sono un aspetto preminente di questa utilizzazione.

Ma l'aspetto decisivo di questo atteggiamento metodico della scienza — consistente appunto nel non aver occhi che per le cose, dimenticando il loro apparire — sfugge necessariamente all'idealismo. La scienza moderna e l'idealismo affondano infatti le loro radici nel comune terreno del nichilismo metafisico. L'idealismo non può comprendere che, proprio perché la scienza mette tra parentesi l'apparire, essa è *costretta* a intendere il divenire come un uscire e un ritornare nel nulla. Questa costrizione determina l'essenza del sapere scientifico. Il divenire, nella sua verità, è il comparire e lo sparire dell'essere, l'entrare e l'uscire dall'apparire. Ma se l'apparire resta per principio escluso dal campo di oggetti di cui parla la scienza, allora il linguaggio della scienza è *costretto* a esprimere il divenire in termini di creazione e di nientificazione delle cose. Il 'non', che compare nel 'non più' e nel 'non ancora', non può più esprimere il nascondimento (il non apparire) delle cose, ma deve esprimere la loro nientità. La scienza non può rinunciare ai concetti di movimento, tempo, generazione, corruzione, processo, trasformazione, sviluppo, sto-

ria. In questi concetti, il 'non più' e il 'non ancora' sono determinazioni ineliminabili. E in un linguaggio, la cui autolimitazione metodica non consente di parlare dell'apparire, il 'non' è necessariamente il niente: anche là dove si evita di usare le parole 'essere' e 'nulla'.

Quanto si è rilevato, non si verifica soltanto nei linguaggi delle scienze della natura, ma anche, e anzi col maggior rigore, nei linguaggi formali (logico-matematici). Nei quali il 'non' resta nel modo più rigoroso identificato al niente, proprio per il maggior rigore col quale viene qui effettuata l'autolimitazione metodica, mediante l'indicazione esatta dei termini primitivi (regole di formazione e di trasformazione delle proposizioni) che controllano l'intero sviluppo del linguaggio. Nessun calcolo è possibile senza regole di trasformazione. Il calcolo è appunto la trasformazione delle premesse. Una volta fissate le regole di trasformazione, le conseguenze sono già tutte implicitamente contenute nelle premesse. Ma il calcolo è l'esplicitazione dell'implicito, e l'esplicitazione è inevitabilmente uno sviluppo storico-temporale. Tale storicità è data anche dalla circostanza oggettiva che ogni esplicitazione è parziale, onde il calcolo è sempre prolungabile. Anche lo sviluppo in cui consiste ogni calcolo si realizza come un 'non ancora' e un 'non più' (non ancora esplicito, non più implicito). Se  $p_1$  indica un certo livello raggiunto dal calcolo e  $p_2$  il livello successivo, in  $p_1$  non era ancora esplicitato  $p_2$ , e, in  $p_2$ ,  $p_1$  non è più implicito rispetto a  $p_2$ . Quando  $p_2$  non è ancora esplicito, l'esplicitezza di  $p_2$  non può essere posta, all'interno del linguaggio formale, che come un niente (il 'non' indica cioè la nientità dell'esplicitezza); e quando  $p_1$  non è più implicito rispetto a  $p_2$ , l'implicitezza di  $p_1$  non può a sua volta essere posta, all'interno del linguaggio formale, che come un niente (il 'non' indica cioè la nientificazione dell'implicitezza, ossia di quella conformazione del calcolo, che ancora non contiene l'esplicitazione di  $p_2$ ).

Per ogni tipo di scienza, lo sviluppo non può essere il comparire e lo sparire, ma è necessariamente la nientità e la nientificazione di tutto ciò che via via emerge nello sviluppo. Ciò è questo è l'unico significato che può essere conferito allo 'sviluppo', all'interno del linguaggio scientifico. Se la scienza si astenesse veramente dal parlare dell'essere e del nulla, essa non potrebbe più nemmeno parlare di movimento, sviluppo, tempo, storia, ecc.

Invece continua a parlarne e, parlandone, identifica inevitabilmente l'essere al nulla.

Perché questa identificazione avvenga, non è dunque necessario che la *πολις* si determini secondo quei concetti di 'produzione', 'causa', 'forza', 'energia', ecc., contro cui si è rivolta la critica dell'empirismo umano. Anche l'epistemologia e la

scienza contemporanee intendono il rapporto causale come concomitanza di eventi e non come influsso di una cosa su un'altra. Ma la contrapposizione tra il concetto 'metafisico' e quello 'scientifico' di causa è interna al dominio della metafisica, ossia avviene all'interno del 'mondo', dove la creazione e l'annullamento dell'essere vengono pensati o come determinati dall'azione di una causa o come eventi concomitanti ad altri eventi. La 'produzione', come *ποίησις*, si costituisce cioè anche quando si rinuncia a discorrere dell'influenza causale di una cosa sull'altra e ci si limita a predisporre le condizioni richieste affinché un certo evento si costituisca. Anche in questo caso la scienza continua a parlare dell'essere e del nulla, in un discorso che ineluttabilmente li identifica.<sup>16</sup>

XXVIII. Poiché questa ineluttabilità è dovuta all'assunto metodico della scienza di parlare soltanto delle cose (si che in questa delimitazione resta implicitamente escluso l'apparire dal corpo di oggetti di cui si parla), ogni linguaggio che non delimiti il proprio campo di oggetti rivela solo storicamente il senso del suo rapportarsi alla verità dell'essere. Anche indipendentemente dall'accertamento storico della relazione essenziale tra metafisica e scienza, si deve dire che la scienza, così com'è stata realizzata in Occidente, è l'identificazione dell'essere e del nulla. La scienza occidentale è una forma emergente del nichilismo, proprio per la sua autolimitazione metodica. Ma vi sono anche i linguaggi che non si propongono secondo questa autolimitazione. Che essi siano forme del nichilismo, non può quindi venire affermato a priori, ma solo in seguito ad un accertamento storico. Poiché i linguaggi non scientifici non sono rigorosi, possono essere linguaggi ambigui (tali cioè che sia strutturalmente impos-

16. Ogni tentativo di porre come insignificanti le parole 'essere' e 'nulla' si risolve in un circolo vizioso, giacché la distinzione tra il significante e il non significante è la stessa distinzione tra l'essere e il niente. L'essere è ogni non niente, ossia tutto ciò che in qualche modo è significante: il niente è ciò che sta al di là di ogni significare, l'assoluta insignificanza. E che il 'non significante' sia esso stesso significante, è appunto l'aporia del niente: per la quale del niente c'è pensiero e discorso, che ne fanno un non niente. Per il risolvimento di questa aporia, cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. IV. Qui basti richiamare che la significanza dell'insignificante — ossia la positività del negativo — appartiene anch'essa alla totalità del significare, ossia del positivo. Si che il niente è un significato autocontraddittorio: appunto in quanto è la sintesi dell'assoluta negatività, o insignificanza, e della positività, o positivo significare della negatività. Il niente è contrapposto all'essere non già in quanto sia questa sintesi, ma in quanto è momento di essa. In quanto cioè è tenuto fermo come quella assoluta negatività o insignificanza, dalla quale si sia già distinto il suo positivo significare.

sibile cogliere in essi il riconoscimento o la negazione della verità dell'essere). La *Divina Commedia* non è un linguaggio rigoroso, ma non è nemmeno ambiguo: il pensiero metafisico vi avvolge completamente il pensiero poetico. Questo legame non lascia indifferente la poesia: come non lascia indifferente la scienza. La poesia e la scienza dell'Occidente appaiono così come appaiono, perché sono guidate dal pensiero metafisico. Il rapporto della poesia di Dante alla scolastica, o della poesia di Goethe a Spinoza è storicamente accertato. Lo sfondo della poesia di Dante e di Goethe è il 'mondo' — e quindi il tempo, il divenire, la nascita, la morte sono qui determinazioni del 'mondo'. Ma non si può dire altrettanto del linguaggio omerico o del linguaggio biblico, o delle sentenze di Anassimandro e di Eraclito, nei quali il senso dell'essere resta completamente inespresso e in relazione ai quali sussiste pertanto la possibilità che lo sfondo del loro dire non sia il 'mondo', e che quindi le determinazioni del 'tempo', della 'nascita', della 'morte', ecc. esprimano il comparire e lo scomparire dell'essere.

Ma una volta che la metafisica si impadronisce della cultura, si può ancora pensare che nel linguaggio poetico o religioso dell'Occidente affiorino isole incontaminate dall'alienazione metafisica (le isole dell'ambiguità)?

XXIX. La tecnica non oltrepassa l'orizzonte costituito dall'auto-limitazione metodica della scienza; essa produce e distrugge gli oggetti della scienza (gli oggetti del 'mondo'). Un oggetto è tecnico solo se è scientificamente controllabile. Se le cose che produce e distrugge la tecnica le pensa così come esse sono pensate dalla scienza, allora la tecnica, come la scienza, lascia da parte l'apparire, e la 'produzione', la 'distruzione', il 'consumo' acquistano necessariamente il significato di un far passare le cose dal niente all'essere e dall'essere al niente. Anche la guerra, come è condotta nell'orizzonte della tecnica, acquista il significato inequivocabile di una distruzione, che chiude definitivamente i conti con ciò che è stato distrutto.

Come il linguaggio ambiguo, così l'operare ambiguo (l'operare è per altro una forma di linguaggio) viene portato a compimento al di fuori dell'orizzonte tracciato dall'autolimitazione metodica della scienza. Pertanto anche la guerra, come evento ambiguo, è qualcosa di diverso dalla guerra come evento tecnico-metafisico: nell'operare ambiguo l'uccidere e il distruggere restano ancora un allontanare il pericolo e l'interpretazione storica si trova di fronte al problema del significato di questo allontanamento; nell'operare tecnico, guerra e uccisione non presentano più questo problema, e si presentano inequivocabilmente



te, all'interno del 'mondo', come modi emergenti della nientificazione dell'essere.

La tecnica è diventata oggi la più potente delle forze metafisiche. Lo stesso senso comune non è più dominato dalla religione o dalla politica, ma dal modo di pensare e di agire della tecnica. Che è sempre il modo di pensare e di agire della metafisica, ma che ormai ha raggiunto una capacità di trasformazione della terra, che non si limita a guidare i processi naturali di produzione e distruzione, ma li sostituisce con processi artificiali. Il 'mondo' stesso non è più soltanto l'orizzonte, ma anche l'oggetto della *ποίησις*: diventa, nella sua totalità, ciò che in un piano scientificamente controllato può essere prodotto e distrutto.

Le cose appaiono nel 'mondo' da quando Platone porta il 'mondo' alla luce. Già da questo momento la natura stessa appare alienata e già da questo momento la *ποίησις* umana incomincia a deporre nell'apparire le opere della Notte. Il loro dilagare ha finito col sommergere le opere dell'ambiguità, da cui la civiltà della tecnica prende definitivo congedo. L'Occidente porta nell'apparire una natura nuova e un nuovo operare dell'uomo. Chi condanna la provocazione e la devastazione della natura portate al loro culmine dalla tecnica, non avverte che questa natura è stata portata alla luce proprio per essere così provocata e devastata: non le si fa violenza, perché è essa stessa predisposta alla provocazione e alla devastazione. L'interminabile teoria di manufatti che vanno esaurendo lo spazio e il tempo non distoglie l'uomo dal suo autentico rapporto con la natura, perché è il risultato di quello stesso atteggiamento secondo il quale l'Occidente ha portato alla luce la natura. La civiltà della tecnica rende esplicito il nichilismo della sua essenza, nel concetto stesso di manufatto, o di 'bene di consumo', che ormai è divenuto la categoria trascendentale dell'essere. Se Agostino poteva ancora affermare che qualcosa è tanto più bene, quanto meno è consumabile, il bene di consumo si trova invece in una posizione di equilibrio, per la quale esso non è più un bene sia se è troppo consumabile, sia se lo è troppo poco. I principi della produzione esigono comunque che venga consumato; e al terrore per la possibilità della distruzione atomica della terra si unisce il compiacimento per il possesso di un mezzo capace di distruggere ciò che si riveli troppo poco consumabile.

I principi della produzione sono in un rapporto di interdipendenza con i bisogni dell'uomo della civiltà della tecnica, che ormai sente soprattutto il bisogno di consumare ciò che viene prodotto: se il 'mondo' è pieno di cose che sono state fatte per essere distrutte, se anzi il 'mondo' stesso nella sua totalità è un bene di consumo, il bisogno fondamentale dell'uomo nel 'mondo' non può essere che quello di consumare il 'mondo', e tanto

più in fretta quanto più rapido è l'aumento dei beni di consumo. Da questo lato, la civiltà della tecnica soddisfa i bisogni che essa stessa ha suscitato.

Ma la si considera anche come liberatrice di ogni indigenza umana: ad esempio la fame, il dolore, in cui l'uomo si trova sin dalle origini e che dunque non sono provocate, ma eliminate dalla tecnica. È ormai fuori discussione che la tecnica costituisca il solo mezzo per eliminare il dolore dalla terra. L'industrializzazione libera dalla fame e la psicoterapia da ogni angoscia e rimorso. È nella logica stessa dell'Occidente che ogni protesta condotta dal punto di vista del decadentismo spiritualistico resti tagliata fuori. I rimedi dello 'spirito' al dolore della terra sono dati all'interno del 'mondo', senza che siano tratte le conseguenze ultime di questa fondamentale circostanza: che l'uomo è nel 'mondo' e che dunque il 'mondo' va trattato come 'mondo'. La tecnica tratta il 'mondo' come 'mondo'; le altre forze metafisiche che agiscono in nome dello 'spirito' (come ad esempio il cristianesimo e il marxismo) pensano e guidano l'uomo nel 'mondo', ma si rifiutano di sfruttare fino in fondo la mondanità dell'uomo.

XXX. Il modo in cui l'Occidente giunge a togliere il dolore dalla terra è tuttavia il risultato dell'alienazione del senso dell'essere. Il sentiero del Giorno, come superamento dell'alienazione, è insieme il superamento del modo in cui l'Occidente si libera dal dolore. I 'problemi dell'umanità' sono l'aspetto superficiale del problema fondamentale dell'Occidente, che sfugge tuttora alla nostra consapevolezza. I grandi organismi internazionali e nazionali e le forze della cultura curano una malattia che non conoscono. Una folla di carpentieri e di operai che agiustano le suppellettili di una nave che affonda, senza sapere se vi sia e dove sia la falla. Sulla terra che affonda, la tecnica può moltiplicare all'infinito i suoi prodigi; ma soltanto la verità dell'essere può salvare la terra. Non lenisce i mali della nostra civiltà, ma mostra il cammino lungo il quale può compiersi la liberazione dal male in cui consiste la civiltà occidentale.

Né si deve domandare come potrà svolgersi la vita dell'uomo lungo il sentiero del Giorno: come non si doveva domandare a Platone come si sarebbe sviluppata la civiltà dell'Occidente. Platone è il seminatore dell'Occidente; ma si è dovuto attendere il raccolto per conoscere come i semi avevano germinato. Così il pensiero della verità dell'essere è la traccia del sentiero del Giorno, ma è la storia futura che deve percorrerlo.

Che non vi sia altro modo di liberare l'uomo dal dolore, oltre quello adottato dall'Occidente, è presunzione analoga a quella

che non ritiene possibile altra natura e altro operare umano oltre quelli sperimentati dall'Occidente. E invece la terra, le stelle, le opere della verità dell'essere attendono ancora di esser chiamate alla luce. Il sentiero del Giorno non è un ritorno alla barbarie (che è una forma del linguaggio e dell'operare ambigui). Ma che il numero, lo spazio, il tempo, la quantità, il movimento, il corpo, la massa, l'energia possano essere compresi solo nella forma che è propria della scienza e della tecnica occidentali, questa è una delle presunzioni fondamentali che impediscono di scorgere come i 'problemi dell'umanità' possano essere risolti in modo diverso da quello operato secondo le capacità tecnico-scientifiche dell'Occidente.

Ma lo stesso modo in cui i 'problemi dell'umanità' (ad esempio il problema della fame, della guerra, del dolore) sono posti, non è esso stesso determinato all'interno dell'alienazione del senso dell'essere? È già diverso il modo in cui l'Occidente e l'Oriente intendono e risolvono questi problemi. La civiltà occidentale non è lontana dal portare a compimento il suo tipo di risoluzione. Ma questo compimento è lo stesso compimento dell'alienazione, che così si presenta nella sua maggior radicalità e potenza.

Il sentiero del Giorno non deve risolvere i problemi dell'Occidente: proprio perché, innanzitutto, si deve attendere che essi trovino la loro formulazione autentica nel linguaggio della verità dell'essere. Il dolore è dolore solo in quanto è contraddizione; e solo in quanto è contraddizione deve essere tolto dalla verità. Ma l'Occidente non può sapere che cosa sia la *contraddizione*: anche se il 'principio di non contraddizione' e la 'contraddizione dialettica' sono determinazioni fondamentali del nichilismo: l'atteggiamento che identifica l'essere e il niente è costitutivamente incapace di cogliere l'essenza della contraddizione. Ciò vuol dire che la civiltà occidentale è costitutivamente incapace di togliere la contraddizione e quindi di liberare l'uomo dal dolore. L'uomo non è mai stato tanto consolato, compreso, curato, beneficato come oggi; ma, nella nostra civiltà, l'angoscia aumenta nella stessa misura in cui si perfezionano le terapie.

XXXI. Eppure, il superamento di ogni contraddizione esiste eternamente. Eterna la contraddizione, eterno il suo superamento. Eterni gli astri della Notte, eterni gli astri del Giorno. Ma gli uni sono nella Notte, gli altri nel Giorno. Poiché ogni dolore umano è contraddizione, ogni dolore è già da sempre uscito nella gioia. La liberazione dal dolore e la redenzione del male si sono già da sempre interamente compiute. Il sentiero del Giorno appartiene all'eterno superamento della contraddizione. Viene alla luce quando i popoli agiscono nella verità dell'essere. Allora,

l'agire conosce l'eternità di ogni cosa: il 'mondo' tramonta e l'agire non è più *πολις*, ma conduce l'eterno nella luce. L'essere che così viene alla luce è diverso dall'essere che viene alla luce lungo il sentiero della Notte: ciò che appare quando ci si propone di far uscire l'essere dal niente e di farlo ritornare nel niente è diverso da ciò che appare quando l'agire sa di essere un disvelamento dell'eterno. Ciò che appare quando ci si propone l'impossibile è diverso da ciò che appare quando il proponimento ha come oggetto il possibile. Il sentiero del Giorno non è la fuga dal 'mondo', bensì è l'operare che conduce il 'mondo' al tramonto. Ma esso porta alla trasformazione più radicale che possa avvenire nella storia dell'uomo, perché sa che ogni trasformazione non è un consumarsi dell'essere, ma è la storia del suo affacciarsi nell'apparire: la più radicale trasformazione storica avviene perché l'agire depona la pretesa di essere una produzione e distruzione dell'essere e diventa l'invito che chiama l'essere nell'apparire.

L'essere può accogliere l'invito e gli astri eterni del Giorno farsi innanzi, solo se il pensiero giunge a testimoniare la verità dell'essere. La filosofia ridiventa l'occupazione più importante dell'uomo. La sovrabbondanza di azioni e di iniziative nasconde l'assenza del pensiero. Ma la forza filosofica delle filosofie del nostro tempo è divenuta inferiore alla forza filosofica delle azioni del nostro tempo, in cui si realizza nel modo più rigoroso il pensiero fondamentale dell'alienazione metafisica. La potenza del pensiero metafisico non si trova più nei libri dei filosofi, ma nei grandi urti delle forze mondiali, nella tensione determinata dalla possibilità che un conflitto atomico distrugga l'umanità, nella trasformazione del mondo. Si parla infatti di crisi della filosofia. Ma come se i Proci avessero parlato di crisi dell'arco di Ulisse. La filosofia ridiventa l'occupazione più importante dell'uomo in quanto essa è il pensiero della verità dell'essere. « Qui è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno ».



## LA TERRA E L'ESSENZA DELL'UOMO

I. « Come può accadere che, con la morte dell'uomo, l'anima non si disperda e questa non sia la fine del suo essere »? ὅπως μὴ ἀμ' ἀποθνήσκοντος τοῦ ἀνθρώπου διασκεδαννύεται ἡ ψυχὴ καὶ αὐτῇ τοῦ εἶναι τοῦτο τέλος ἦ (*Phaedo*, 77 b). Questo problema è essenzialmente metafisico: non perché consideri il rapporto tra l'al di qua e l'al di là, ma perché ammette come possibile la « fine dell'essere » (τέλος τοῦ εἶναι), il suo annientamento. È un modo specifico di domandare se un certo ente continui ad esistere anche quando un cert'altro ente non esiste più. Dove il fondamentale sottinteso è che gli enti possano non esistere, e quindi possano anche non esistere più, cioè « finire ».

Per la metafisica, le cose 'sono'. Il loro 'essere' è il loro non essere un niente. In quanto sono, si dicono 'enti' o 'esseri'. Ma l'ente, *come tale*, è ciò che può non essere: sia nel senso che sarebbe potuto o potrebbe non essere, sia nel senso che incomincia e finisce (non era e non è più). La metafisica è il consentimento al non essere dell'ente. Affermando che l'ente non è — consentendo all'inesistenza dell'ente —, afferma che il non-niente è niente. Il pensiero fondamentale della metafisica è che l'ente, *come tale*, è niente. Appunto perciò è costretta a mettersi alla ricerca di ragioni, sulla cui base sia possibile sostenere che certi enti privilegiati ('divini') sono sottratti alla nascita e alla morte, e quindi di essi non si può dire che non sono. È soltanto per queste ragioni che, di certi enti, riconosce il loro essenziale non essere un niente: indipendentemente da esse l'ente, in quanto tale, le appare come un niente.

Oggi non si crede più nelle ragioni metafisiche che conducono all'affermazione dell'immortalità dell'anima. In relazione agli sviluppi più avanzati della scienza, prende invece sempre maggiore determinatezza e consistenza il progetto di costruire praticamente ciò che la metafisica non ha saputo dimostrare. Eppure anche questo progetto — come l'intera storia dell'Occidente — cresce all'interno del pensiero fondamentale della metafisica. Infatti ci si può proporre di costruire l'ente, solo se esso è pensato come ciò che può incominciare e finire, ossia, in generale, come ciò che può non essere.

La cultura occidentale non può avere la capacità di stabilire alcun limite all'aggressione dell'ente, che la tecnica va portando sempre più a fondo. Il progetto di una fabbricazione del corpo dell'uomo è ormai inseparabilmente accompagnato dal progetto di una fabbricazione dei fatti mentali. Su questa base, la felicità umana non è più perseguita come una condizione trascendente, determinata dal comportamento morale realizzato durante la vita nel mondo (o dal concorso di tale comportamento e della grazia divina), e nemmeno come risultato immanente della dialettica storica; bensì come prodotto di una tecnica, che ormai deve ogni successo al suo radicarsi nel terreno del sapere fisico-matematico. La cultura occidentale non può porre alcun limite a questa aggressione dell'ente, perché l'essenza di tale cultura è il nichilismo metafisico, di cui la tecnica è la più radicale e rigorosa realizzazione.

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: δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν. « Fare » (ποιεῖν) significa condurre all'essere (εἰς οὐσίαν) ciò che prima non è (ὅπερ ἂν μὴ πρότερον ὄν); « essere fatto » (ποιεῖσθαι) significa il venire condotto all'essere (*ibid.*, 219 b). Ma la potenza è l'essenza stessa della τέχνη, perché se questa si distingue in τέχνη produttiva e τέχνη acquisitiva (ποιητικὴ τέχνη, κτητικὴ τέχνη), l'acquisizione degli enti — come il guadagno, la proprietà, la caccia, la lotta, la conoscenza — non è che un ordinamento di ciò che è già stato prodotto nelle varie forme della ποιητικὴ τέχνη (*ibid.*, 219 c). La distinzione tra τέχνη divina ε τέχνη umana (θεία τέχνη, ἀνθρωπίνη τέχνη, *ibid.*, 265 b-e) è pertanto la suprema differenza tra gli enti. La θεία τέχνη produce tutti gli enti della natura, l'ἀνθρωπίνη τέχνη produce tutti gli enti, che nelle arti umane sono condotti dal non essere all'essere. 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 (ἀλτία τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίνεσθαι, *ibid.*). Se qualcosa non è τεχνικόν — 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'*ἄνθρωπινή τέχνη* si è oggi completamente sostituita alla *θελα 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 metafisico.

II. L'autentico inattuale è il superamento dell'essenza dell'Occidente. Ma in esso vien resa innanzitutto testimonianza della verità dell'essere. La quale dice che l'essere è e non è possibile che non sia (*ἦ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*, Parmenide, fr. 2, v. 3). L'« essere » — ossia tutto ciò che non è un niente. Ma, niente, è soltanto il niente, e non anche 'qualcosa', che si presume di mantener significativa come un non-niente (e un significare qualsiasi è un esser significativo come un non-niente) e insieme lo si trattenga nel limbo dell'inesistenza, ponendolo appunto come 'qualcosa' (cioè un non-niente) che, quando non è, è niente. Il pensiero che testimonia la verità dell'essere non può quindi accogliere l'affermazione che con la morte del corpo l'anima continui ad esistere: ma non perché si debba invece affermare che, non esistendo più il corpo, non possa più esistere nemmeno l'anima, bensì perché tanto il corpo quanto l'anima sono eterni. Come ogni essere. L'anima non può esistere senza il corpo, così come non può esistere senza uno qualsiasi degli enti, giacché il destino della totalità dell'ente è di esistere. ('Aeternus' è sincope di 'aeviternus', e l'« aevum » è l'*αἰών*, l'esser sempre, l'impossibilità di non essere. Ma questa impossibilità si deve riferire alla totalità dell'essere, e non ad un ente privilegiato — onde l'*αἰών* greco è la stessa espressione del nichilismo metafisico).

Il disfaccimento del corpo non ne è l'annientamento, ma è il modo in cui il corpo si porta stabilmente al di fuori dell'apparire dell'essere. La storia è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno. La dialettica non è l'essenza dell'essere in quanto è, ma dell'essere in quanto appare. L'essere sopporta inalterato ogni aggressione della tecnica. Non ne resta in alcun modo intaccato, ma lascia apparire gli spettacoli dell'alienazione del senso dell'essere. Il nostro tempo è ormai tutto diventato un siffatto spettacolo. È ormai persuaso di poter giungere a un illimitato controllo della creazione e dell'annientamento dell'essere. Ogni opera del nostro tempo è compiuta sul fondamento di questa persuasione e perciò essa è un condurre nell'apparire gli spettacoli dell'alienazione. Se fossimo convinti che, aprendo e chiudendo gli occhi, provochiamo la nascita e l'annientamento



delle cose visibili, sulla base di questa convinzione potremmo di certo sviluppare un modo di vivere; ma la realtà che così apparirebbe e la vita che vivremmo sarebbero diverse dalla realtà che apparirebbe e dalla vita che vivremmo qualora fossimo liberi da questa forma di alienazione. Come il movimento degli occhi, così anche la tecnica occidentale è una tecnica del disvelamento dell'essere, la quale però conduce nell'apparire un contenuto diverso da quello che apparirebbe qualora l'Occidente fosse libero dall'alienazione in cui consiste il nichilismo metafisico. La costruzione dell'uomo, compiuta dalla tecnica, non inventa l'uomo, ma è il disvelamento dell'uomo eterno. Ma, proprio perché non conosce l'essenziale rivelatività del suo (e di ogni) agire, la tecnica disvela un'umanità diversa da quella che apparirebbe alla luce della verità dell'essere: disvela l'umanità dell'alienazione.

III. Eterna ogni cosa. E perciò eterno anche l'apparire dell'essere. Ma mentre nell'apparire ci sono cose che compaiono e scompaiono, l'apparire, come orizzonte totale, non può nemmeno comparire e scomparire: se compare e scompare, allora esso è solo l'apparire di una parte di ciò che appare, mentre l'apparire, come evento trascendentale, è il luogo in cui ogni cosa (e dunque anche l'apparire di certe cose) incomincia e finisce di apparire. Ma la verità dell'essere non consente nemmeno di *supporre* che non appaia più nulla (o che sarebbe potuto non apparire nulla): se ciò accadesse, l'apparire (cioè un non-niente) diventerebbe un niente. L'essere è destinato ad apparire. In questa destinazione risiede l'essenza dell'uomo. Il significato originario dell' 'anima' — e della 'mente', del 'pensiero', della 'coscienza', ecc. — è il loro porsi come apparire dell'essere. E 'io' significa l'apparire in quanto ha come contenuto se medesimo; cioè esprime in forma brachilogica l'identità della forma e del contenuto.

L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è anche il luogo in cui l'eterno eternamente si manifesta. L'alienazione metafisica dell'Occidente è inevitabilmente accompagnata dall'incapacità di comprendere il senso dell'uomo. L'apparire viene inteso o come una determinazione empirica (un ente tra gli enti che appaiono), o come orizzonte trascendentale. Nel primo caso, anche l'uomo è un ente che esce e ritorna nel nulla: la sua coscienza è condizionata dalla nascita e dalla morte, durante la vita si accende e si spegne di continuo, attraversata com'è dal sonno e dai fenomeni di 'perdita della coscienza'. Pertanto la tecnica può proporsi la costruzione di una coscienza libera da questi condizionamenti. Per l'idealismo, invece, la coscienza è orizzonte trascendentale che contiene in sé il tempo; e dunque è eterna.

Ma l'eternità esprime qui il privilegio ontologico del pensiero rispetto agli enti pensati, come l'idea di Platone è privilegiata rispetto agli enti sensibili. La fondazione idealistica dell'eternità del pensiero è cioè destinata al fallimento, come ogni dimostrazione metafisica dell'esistenza di un ente immutabile. La progettazione tecnica dell'uomo può quindi legittimamente proporsi la costruzione non solo di fatti mentali particolari, o della coscienza intesa come uno dei fatti particolari dell'esperienza, ma può proporsi anche la costruzione dello stesso orizzonte trascendentale del pensiero e della sua incorruttibilità.

Ogni protesta filosofico-metafisica, sollevata dalla cultura occidentale contro queste presunte esorbitanze della tecnica, non si avvede che la tecnica porta alle ultime conseguenze quello stesso pensiero fondamentale che sta alla radice della protesta e dell'intera storia dell'Occidente. La tecnica, proponendosi di trasformare l'uomo in superuomo e in Dio, si muove pur sempre all'interno dell'orizzonte che, suscitato per la prima volta dalla metafisica, circonda l'intero sviluppo della nostra cultura. La tecnica porta alle ultime conseguenze il significato dell'orizzonte metafisico da cui anch'essa è avvolta: l'orizzonte costituito dal pensiero che l'essere possa essere un niente. Ogni immutabile è stato affermato dalla metafisica sulla base di questo pensiero. È quindi del tutto consentaneo a tale base che la metafisica, in quanto tecnica, si proponga la costruzione pratica degli immutabili e degli immortali che la metafisica in quanto contemplazione non ha potuto fondare. Solo che, in questo modo, la metafisica porta alla perdizione non più soltanto dei ragionamenti, ma l'intera civiltà degli uomini sulla terra. La metafisica in quanto tecnica ha trasformato infatti tutto ciò che appare — i costumi dei popoli, le case, le piante, le stelle — in uno spettacolo della perdizione.

IV. Nel contenuto 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'Occidente.

L'apparire di un ente è di necessità richiesto dall'apparire di un altro ente, quando il primo ente è una determinazione necessaria del secondo. Originariamente, la determinazione necessaria dell'essere (e dunque anche dell'essere che appare) è la verità dell'essere. La verità è la posizione incontrovertibile del proprio contenuto: dice ciò che è necessità dirne — ed è la stessa origi-

naia apertura del senso della 'necessità'. Essa è l'apparire incontrovertibile della totalità dell'essere, in quanto dominata dalla necessità che oppone l'essere al non essere. Poiché la verità è la struttura delle determinazioni necessarie di ciò che con verità può essere affermato, nessun essere può apparire se non appare la verità dell'essere. Un ente — per esempio questo libro — non è l'altro da sé: l'esser negazione dell'altro è determinazione necessaria di questo ente. Ma ciò può accadere solo se resta tolta la possibilità di mettere in questione la posizione di tale ente e del suo predicato, e solo se è in vista il senso incontrovertibile della necessità. Una connessione necessaria è tale solo in quanto inscritta nella struttura originaria della verità dell'essere, sì che questa — come struttura della determinazione necessaria dell'essere — è lo sfondo intramontabile che accompagna ed avvolge ogni manifestazione dell'essere.

La filosofia non custodisce una verità in cui l'uomo abbia avuto la ventura di imbattersi ad un certo momento della sua storia: l'uomo è l'eterna apparizione della verità dell'essere. E la filosofia è l'emergere di questo ascolto essenziale — in cui appunto consiste l'essenza dell'uomo —, una volta che sia stato depresso ogni altro ascolto: non conduce dinanzi a cose nuove, prima ignorate, ma è lo spicco che quanto da sempre abbiamo davanti assume, allorché le attenzioni per ciò che sopraggiunge e sparisce si traggono in disparte. Poiché l'eternità dell'apparire appartiene alla verità dell'essere, non solo noi siamo eterni, ma sappiamo eternamente di essere eterni. La storia dell'uomo — e dunque anche la storia dell'Occidente, come storia dell'abbandono della verità dell'essere — può svolgersi solo all'interno di questa apparizione immutabile della verità dell'essere. La stessa distrazione dalla verità è possibile solo in quanto la verità continua ad apparire. Per gli uomini, « l'oblio degli spettacoli sacri » (λήθη ὧν τῶν εἶδον ἱερῶν, *Phaedrus*, 250 a) è un nascondimento della verità, nel senso in cui si può dire che il cielo si nasconde 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.

V. Gli enti traversanti l'intramontabile cielo della verità dell'essere sono l'accadimento. Lo sfondo non accade, ma è il fermo luogo che accoglie l'accadimento: l'essere appare eternamente nella sua verità e in questo apparire accade la fioritura dell'essere. Nel chiaro silenzio della verità l'accadimento è il prodi-

gioso. Per quanto atteso è infatti l'imprevisto. Poiché accoglie l'accadimento, l'apparire non è l'apparire infinito dell'essere, l'epifania in cui è svelata la totalità compiuta e in cui dunque non può accadere alcun'altra rivelazione. Come apparire finito, la verità eterna è contraddizione: lascia che ogni cosa appaia nel tutto, ma il tutto in cui avvolge ogni cosa non è la totalità compiuta dell'essere, ma soltanto il significare formale di questa, sì che vien lasciato apparire come 'tutto' ciò che non è il tutto. Questa contraddizione potrebbe esser tolta solo se l'apparire finito diventasse infinito. L'eterno apparire dello sfondo è il manifestarsi di una contraddizione, ed essa potrebbe risolversi soltanto in un accadimento. Ma la verità sa anche che il tutto non può diventare un accadimento (cfr. « Il sentiero del Giorno », xvii, xxi). Pertanto, nella sua essenza, essa attende l'accadimento consentitole, la misura accordatale della sua liberazione dalla contraddizione. In questa misura consiste la salvezza della verità (ossia la verità della salvezza). Per quanto atteso e per quanto la verità ne sappia, l'accadimento è l'imprevisto. Se la verità ne sapesse tutto, l'accadere dell'accadimento non potrebbe aggiungere nulla a tale sapere, all'interno del quale l'accadimento sarebbe pertanto già da sempre accaduto.

L'accadimento prodigioso è la terra. La gioia e il dolore, la guerra e la pace, gli affetti, le stelle, i pensieri, le azioni appartengono alla terra. Essa è l'offerta dell'essere: l'essere abita da sempre l'apparire, ma la terra è il dono atteso dell'ospite. La verità ha accettato l'offerta. In principio, la verità ha voluto la terra, e questa volontà circonda e sorregge ogni volere mortale.

Nella vita dell'uomo, la filosofia è un evento insolito: l'uomo vive solitamente nella non verità, attendendo ai problemi della terra. Sono i problemi della vita quotidiana e quelli suscitati dalla religione, dalle ideologie, dalla scienza, dall'arte e dalle stesse filosofie. Ma la vita dell'uomo è, nella sua essenza, l'eterno apparire dell'essere; e l'essere non può apparire che nella sua verità, giacché la verità dell'essere è lo sfondo, il cui apparire viene di necessità richiesto dall'apparire di ogni cosa. Per quanto profonda possa risultare la non verità in cui vive l'uomo, egli è pur sempre l'eterna manifestazione della verità dell'essere. Non si può dunque pensare che il vivere nella non verità sia un oblio che porti alla sparizione della verità dell'essere. Ciò vuol dire che la non verità è possibile solo all'interno della verità dell'essere: non in quanto essa sia 'una parte' della verità, ma in quanto appartiene all'accadimento che giunge alla luce nell'eterno apparire della verità dell'essere.

La sollecitudine per la terra, in cui consiste la non verità, si fonda innanzitutto sull'accettazione della terra, compiuta dalla verità dell'essere. Noi possiamo volere qualcosa — la casa, il cibo,

l'amore — solo in quanto vogliamo innanzitutto l'orizzonte, all'interno del quale possono comparire le singole cose che vogliamo. L'accadimento della terra è l'orizzonte originariamente voluto, in cui è voluta ogni cosa che vogliamo. Ma questa volontà originaria non sarebbe possibile, se l'eterno apparire della verità non avesse accettato dall'essere l'offerta della terra. Questo accoglimento della terra, compiuto dalla verità dell'essere, è la stessa volontà originaria, che agisce nella sollecitudine provata per la terra dalla non verità. Ma nella non verità l'accoglimento della terra si unisce alla convinzione che la terra sia il tutto con cui noi abbiamo sicuramente a che fare. In tale convinzione, l'essere che accade viene *isolato* dalla verità dell'essere. La non verità è possibile solo in quanto l'accadimento conduce con sé, nell'eterno apparire della verità dell'essere, l'accoglimento della terra e la convinzione isolante. Giacché l'accoglimento dell'offerta appartiene all'offerta: è il modo in cui l'accadimento accade. E appartiene all'offerta anche la convinzione isolante. Infatti lo sfondo è la verità dell'essere, e quindi l'errore (la convinzione isolante) può (e deve) appartenere *come tolto* allo sfondo; sì che, *come posto*, come ciò di cui si è convinti, non può che accadere con l'accadimento dell'offerta.

In quanto voluta dalla verità, la terra spicca sullo sfondo. La verità vuole che la terra continui ad apparire. In ciò consiste il suo accoglimento della terra. Accogliere un ospite significa volere che rimanga. Volendo la prosecuzione dell'accadere la verità non tratta l'accadimento come l'imprevisto: l'accadimento, in quanto tale, è l'imprevisto, ma volere l'accadimento significa non trattar più come impreveduto l'impreveduto, significa cioè dargli ciò che non ha. Questo dare, in cui consiste la volontà della prosecuzione, è lo spicco della terra. È infatti alla terra, in quanto proiettata nel futuro (cioè nel luogo ove la terra continua ad accadere), che si dà ciò che essa non ha.

Ma per quanto grande possa essere lo spicco della terra sullo sfondo, l'accoglimento della terra non può nascondere lo sfondo, la verità dell'essere. La terra è accolta nella luce della verità: nell'eterno apparire della verità dell'essere, l'essere fiorisce, questa fioritura è la terra, e l'accoglimento della terra è il modo in cui la fioritura si dispone nell'apparire. Perché nasca quella sorta di distrazione dalla verità, in cui consiste la non verità come condizione normale della vita dell'uomo, si richiede dell'altro, oltre all'accoglimento della terra. La non verità è la sollecitudine per la terra, unita alla convinzione che la terra sia la dimensione con cui abbiamo sicuramente a che fare, e al di là della quale si stende l'oscurità più profonda. Poiché l'apparire della verità dell'essere è eterno e intramontabile, quell'altro, che (affinché la non verità nasca) è richiesto oltre all'accoglimento della

terra, non può essere il tramonto, la sparizione della verità, ma dev'essere, appunto, la convinzione che la terra sia ciò che sicuramente appare. Ossia quell'*altro* è il comparire (l'accadere) di questa convinzione all'interno dell'apparire intramontabile della verità. Per Hegel, come già per Platone, la verità (ossia ciò che dal punto di vista della alienazione metafisica è la verità dell'essere) appare solamente nella coscienza filosofica: nelle altre forme di coscienza (le forme della non verità) o è del tutto assente, oppure vi compare processualmente, determinando il passaggio dialettico alle forme superiori di coscienza. Il mito della caverna corrisponde alla fenomenologia dello spirito: la verità, come totalità unitaria, appare solamente al termine di un processo. Invece, la verità dell'essere non sorge e non tramonta e in questo suo eterno apparire risiede l'essenza dell'uomo.

In quanto vive nella non verità, l'uomo è allora l'apparire di una *contesa*: tra la verità, che eternamente appare, e l'errore, che accompagna l'accadimento della terra e vede in essa il terreno sicuro. Nell'apparire della verità dell'essere, questi fiorisce e l'errore appartiene alla fioritura: è uno degli enti che cominciano ad apparire. Ma appare come insieme negato e affermato, rifiutato e accettato. L'apparire, che come apparire della verità è negazione dell'errore, in sé lascia insieme libero l'errore come non tolto, cioè come accettato, e così diventa il luogo di una contesa: l'apparire di una contraddizione. La verità, che già come tale è contraddizione (perché pone come 'tutto' ciò che non è il tutto, ossia perché è l'apparire finito dell'infinito), si trova coinvolta in una contraddizione più ampia, nella quale essa e l'errore si contendono l'apparire.

Ma la libertà dell'errore nell'apparire — il suo sottrarsi alla dominazione della verità — resta tuttora un enigma. Di questa libertà è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere, oppure la ribellione alla verità appartiene al destino dell'apparire? L'errore può essere 'liberamente voluto' dall'apparire, o la sopportazione dell'errore — e quindi l'esistenza nella non verità — è stabilita dalla necessità dell'essere?

VI. L'apparire, come orizzonte totale, è la stessa certezza (convinzione, affermazione) nel suo aspetto trascendentale. Ogni incertezza, dubbio, incredulità, domanda, problema appartengono al contenuto della certezza trascendentale, sono cioè il modo in cui il contenuto entra nell'orizzonte dell'apparire. L'incertezza è la certezza trascendentale — l'apparire — di un problema che ancora non si sa risolvere. Ma tanto il problema, quanto il suo risolvimento, appartengono al contenuto della certezza trascendentale. Il dubitare è l'apparire del dubbio, l'affermare è l'appa-

rire dell'affermazione, il negare è l'apparire della negazione, il contraddirsi è l'apparire della contraddizione: tutte le modalità del dire sono l'apparire di un certo modo, secondo cui è detto ciò che è detto. La modalità trascendentale della certezza (convinzione, affermazione) è l'orizzonte di ogni modalità del dire.

Ma l'apparire della contraddizione non può essere la semplice certezza della tesi e insieme dell'antitesi. La modalità, secondo cui appare la contraddizione, non può essere la pura contraddizione. Essere certi della tesi significa infatti non essere certi dell'antitesi. Pertanto, essere insieme certi della tesi e dell'antitesi significa essere e non essere certi della tesi (e dell'antitesi). Ma la verità dell'essere, come impossibilità che l'essere sia non essere, è con ciò stesso impossibilità che la certezza della tesi (o dell'antitesi) non sia certezza della tesi (o dell'antitesi). Se la modalità, secondo cui appare la contraddizione, fosse la pura contraddizione, allora l'apparire della contraddizione sarebbe impossibile (sarebbe un niente): sarebbe impossibile contraddirsi. Se il contraddirsi è un puro esser convinti della tesi e insieme dell'antitesi, allora non ci si può contraddire.<sup>1</sup> Il contraddirsi è possibile solo se la contraddizione appare *come* una essenziale irrequietezza, ossia *come* ciò che deve essere tolto (negato). Questo apparire come ciò che deve essere tolto è la modalità necessaria, secondo cui appare la contraddizione, e che dunque rende possibile il contraddirsi. Il quale non è l'esser persuasi della tesi e insieme dell'antitesi, bensì è l'esser persuasi della negazione (toglimento) dell'identificazione della tesi e dell'antitesi; ma in quanto non si è in grado, ossia non accade la capacità di negare concretamente questa identificazione, allora tesi e antitesi sono lasciate entrambe come non tolte, all'interno del toglimento della loro identità. Ci si contraddice, non già in quanto si sia convinti della contraddizione (questa convinzione è l'impossibile), ma in quanto, pur essendo convinti della necessità che la contraddizione sia negata, non si dispone dei motivi che farebbero imporre la tesi sull'antitesi (o viceversa), sì che tesi e antitesi appaiono equipotenti e quindi in lotta tra di loro per il possesso dell'apparire. Solo in questo senso si può dire che il contraddirsi è l'esser convinti (certi) insieme della tesi e dell'antitesi: nel senso, appunto, che le due restano dinanzi come non tolte, perché, sebbene la loro identificazione appaia come tolta, l'una delle due non è per altro capace di imporsi sull'altra.

Il vivere nella non verità è l'apparire di quella contraddizione emergente, che è la contesa tra la verità dell'essere e l'errore (la convinzione che la terra sia il terreno sicuro). In quanto apparire è l'apparire della verità dell'essere, l'errore accade come tol-

1. Cfr. *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 181, nota.

to: resta negato da quando incomincia ad apparire. Ma in quanto l'apparire non è l'infinito apparire del tutto, la verità dell'essere non esaurisce le possibilità dell'apparire. Nell'apparire infinito non appare che la verità dell'essere, in cui ogni contraddizione è superata (cfr. « Il sentiero del Giorno », XXI). L'apparire finito, invece, in quanto finito è aperto all'irruzione dell'errore. L'errore irrompe nell'apparire non già in quanto appaia come negato dalla verità, ma in quanto appare equipotente alla verità. La potenza della verità è la sua incontrovertibilità; la potenza dell'errore è il puro esser vinti, la pura certezza dell'errore, cioè è la fede. L'errore non è e non può essere sostenuto da altro che dall'aver fede in esso. La potenza dell'errore è il *fatto* stesso del suo riuscire a mantenersi nell'apparire, in contesa con la verità. Poiché la verità dell'essere non può sparire, ma appare eternamente, la distrazione da essa, in cui consiste il vivere nella non verità, è allora possibile solamente come l'apparire della contesa tra la verità e l'errore, e cioè come l'apparire di una contraddizione, che appare come ciò che deve essere tolto, ma che intanto non si lascia togliere, perché i contendenti posseggono un'egual potenza.

VII. La verità vuole la terra; l'errore pensa il voluto come il tutto sicuramente esistente. Lo spicco della terra sullo sfondo diventa così l'isolamento della terra, la sua separazione dalla verità. L'isolamento non è l'apparire della terra senza che la verità della terra appaia, ma è l'apparire del pensiero che pone la terra come il terreno sicuro. La terra appare sempre legata alla verità, giacché nulla può apparire se non appare la verità dell'essere; ma nell'apparire accade anche l'errore, che pensa l'isolamento della terra, cioè riconosce solamente una parte di ciò che appare. Così la verità e l'errore si contendono la terra. Ognuna delle cose della terra — gli uomini, le piante, le azioni, i sentimenti, i corpi, i pensieri — appaiono, nella non verità, in questo loro venir contese. La distrazione dalla verità, in cui consiste la non verità come vita normale dell'uomo, è l'apparire degli enti della terra come contesi alla verità da parte dell'errore. Qui ogni cosa appare tesa in direzioni opposte (tratta cioè ad un opposto significare): come una essenziale inquietudine che spinge all'oltrepassamento di se medesima, ossia di ciò che pur viene inteso come una delle cose sicure. Questa inquietudine del significare è il mondo in cui usualmente viviamo.

L'errore approfitta del modo in cui la verità si rapporta alla terra: volendo la terra, la verità la solleva dallo sfondo; e l'errore acuisce lo spicco, sradicandola dallo sfondo e ponendola come il tutto che sicuramente esiste. Il linguaggio — che appartiene



anch'esso all'accadimento della terra — si dispone allora a nominare le cose della terra, che stanno dinanzi come isolate dalla loro verità. Ma il linguaggio della non verità porta le tracce della profondità abissale che si manifesta anche nei momenti più poveri e più umili della vita dell'uomo nella non verità. Come nella non verità la verità dell'essere tuttavia appare e contende all'errore le cose della terra, così il linguaggio della non verità non è mai un semplice parlare del cibo, del freddo, del caldo, della casa, dell'amore, ma affonda il suo cenno nella verità delle cose: come le frecce che si perdono nel fondo oltre il bersaglio: si possono perdere nel fondo, perché il bersaglio (le cose pensate come isolate) è solo la pretesa di essere lo sfondo. Se il linguaggio è costruito per indicare ciò che si manifesta, allora il linguaggio costruito nella non verità rispecchia in ogni sua parola la contesa tra la verità e l'errore.<sup>2</sup>

VIII. L'alienazione metafisica intende la volontà come la forza suprema che fa uscire gli enti dal nulla e li fa ritornare nel nulla: si tratti della volontà di 'Dio' o della volontà dell' 'Uomo'. Nella civiltà occidentale, dominata dalla metafisica, l'uomo vuole ormai soltanto in questo modo, e si pone come il vero creatore e distruttore dell'essere. Il pensiero che si libera da questa dominazione sa invece che la volontà conduce l'essere nell'apparire. In ogni caso. Anche quando si vuole metafisicamente, il volere è sempre un condurre l'essere fuori del suo nascondimento.

Che esista un legame *necessario* tra il volere e l'accadimento del voluto è un problema che ancora non trova risposta. La formulazione metafisica del rapporto di causa ed effetto è un'espressione del nichilismo; ma anche quando l'effetto sia inteso non più come l'uscire dal nulla, ma come l'uscire dal nascondimento, anche allora il rapporto di causa ed effetto, come rapporto necessario, resta un problema (una determinazione che non si sa se appartenga alla verità dell'essere). Voglio accendere il lume; il braccio si allunga e il lume si accende. È necessario che l'apparire della decisione sia accompagnato dall'apparire del braccio che si allunga e del lume che si accende? Sin tanto che non si è in grado di stabilire questa necessità (e l'apparire, in quanto tale, non può stabilirla, ma solo lasciar apparire ciò che sia stato stabilito), la volontà conduce l'essere nell'apparire nel senso in cui viene condotto l'ospite in casa: la volontà invita l'essere nell'apparire e le opere della volontà sono il modo in cui l'essere risponde all'invito. Quando l'alienazione metafisica domina la

2. Si veda, come possibile conferma della manifestazione di questa contesa, quanto si dice alle pp. 254 sgg. sulla parola θεός.

volontà, l'invito — in cui pur sempre consiste la volontà — viene inteso e vissuto come la costrizione che fa uscire e ritornare l'essere nel nulla. Anche qui l'essere risponde all'invito, ma la risposta sono le opere che vengono alla luce nell'alienazione. L'Occidente è l'opera dell'alienazione.

Se la volontà è un invito rivolto all'essere, l'essenza della volontà è la certezza. È a questa essenza che compete di essere un invito. Poiché l'apparire (come orizzonte totale) è la stessa certezza trascendentale, l'apparire è la costituzione trascendentale della volontà. Anche il linguaggio riporta la volontà alla certezza: *certus* significa anche 'deciso' (uscito cioè dall'incertezza rispetto a questo o a quello: *certus eundi*, deciso ad andare), e *κρίνω* (*cerno*) significa tanto 'decido', 'scelgo', quanto 'credo', 'sono certo'.

D'altronde, la certezza, come essenza della volontà, si trova in una pluralità di rapporti, e il linguaggio chiama solitamente 'volontà' solo alcuni di questi rapporti e non gli altri. Esiste la certezza (ossia l'apparire) di ciò che eternamente appare, ed esiste la certezza dell'accadimento e della sua prosecuzione; la certezza che ha come contenuto la verità e quella che ha come contenuto la non verità, o l'errore, o ciò che ancora non si manifesta né come verità, né come errore; la certezza dell'accadimento di qualcosa, il cui accadere si ritiene dipenda o non dipenda da noi, il cui accadere è giudicato come un bene o come un male, il cui accadere è sperato o temuto: in questi e in tutti gli altri casi possibili varia la struttura di ciò di cui si è certi, ma si ripete la stessa essenza, cioè l'esser certi di qualcosa.

Se la parola 'volontà' è comunemente usata per indicare solo alcuni di questi casi, essa viene per altro introdotta con la convinzione che il volere differisca dalla certezza. Eppure, ciò che così resta qualificato come 'volere' è un modo di essere certi. La volontà è solitamente intesa come volontà del futuro (ossia della prosecuzione dell'accadimento). Voglio accendere il lume che ancora è spento; voglio andare, io, che ancora son fermo. Che accade quando voglio accendere il lume? In che consiste questa decisione? Il volere, nella sua essenza, è qui la pura certezza che ora accenderò il lume, la pura certezza che qualcosa — l'allungarsi del braccio e l'accendersi del lume — abbia ad accadere. Volerlo accendere è lo stesso pensare: « Ora lo accendo »: purché il pensare sia il non aver più dubbi o incertezze intorno all'accadimento del pensato.

Se il futuro è la possibilità dell'accadimento e della sua prosecuzione, volere il futuro significa aver fede nel suo avvento. La fede è la certezza in quanto ha come contenuto il controvertibile: che il mio braccio si allunghi e il lume si accenda è soltanto una possibilità, un'ipotesi (e dunque è qualcosa di dubi-

tabile, di incerto). La fede toglie al proprio contenuto ogni carattere di possibilità e di ipoteticità, tratta il controvertibile come incontrovertibile, ossia è la certezza di ciò che alla verità appare come incerto. La contrapposizione della fede alle opere è la contrapposizione di due tipi di fede: la fede senza le opere è l'aver fede in qualcosa, senza aver fede nell'accadimento delle opere; le opere senza la fede sono la fede nell'accadimento non accompagnata da un cert'altro tipo di fede.

In quanto la volontà è certezza, differisce da ogni forma di desiderio, aspirazione, velleità, ecc., che hanno in comune l'incertezza dell'accadimento del desiderato. Il desiderio di uscire, nel malato, è la convinzione che, se uscisse, non sarebbe accompagnato dalla tristezza che ora lo affligge. L'uscire, qui, è il contenuto di un'ipotesi più o meno probabile, non di una certezza. Chi si limita a desiderare è chi non sa se potrà avere ciò che desidera; chi vuole qualcosa che ancora non ha è invece chi è convinto di poterla avere, ossia è convinto che qualcosa (il voluto) abbia ad accadere. Chi dice: « Non so se sarò capace di camminare, ma voglio camminare », in effetti non vuole camminare, ma vuol tentare di camminare, vuole il tentativo; ossia è certo che il tentativo abbia ad accadere, ma non è certo che il tentativo riesca. E chi dice: « Sono certo di morire, ma non voglio morire », non è che voglia l'immortalità, ma la desidera, ossia è convinto che sarebbe felice se fosse libero dalla morte e si trovasse in quello stato in cui fosse certo di non morire. In effetti, ciò che vuole è proprio morire; e predispone alla morte ogni atto della sua vita. Non nel senso che si metta in cerca di ogni occasione per darsi la morte, ma nel senso che il suo evitar di morire in questo o quel modo si svolge all'interno di una fondamentale orientazione alla morte. Non vive da immortale, ma da mortale.

Poiché la certezza è l'essenza della volontà, volontà e certezza non sono due determinazioni diverse, che si trovino in un rapporto di implicazione, sia pure necessaria. Se si pensa che volontà e certezza si implicano necessariamente, restando tuttavia due determinazioni diverse, è perché si attribuisce al volere la capacità di produrre il voluto: la certezza è contemplazione, il volere è azione produttrice. Nell'alienazione metafisica il produrre è sempre un far passare il prodotto dal niente all'essere. (Anche quando si riconosce che il materiale — ad esempio l'argilla — preesiste al prodotto — il vaso d'argilla —, d'altra parte il pensiero metafisico deve tener fermo che quella *sintesi* del materiale, in cui consiste il vaso, prima di essere prodotta era niente. Se di questa sintesi, o unificazione del materiale, niente fosse stato niente, ma ogni aspetto, ogni momento dell'unificazione fosse già stato, allora non si potrebbe nemmeno dire che è stato

prodotto qualcosa). Già definendo la volontà come *appetitus* (*ὄρεξις*), la si pensa come un agire produttivo, poiché una 'tendenza' è tale solo se in qualche modo modifica l'ambiente in cui si trova. Al di fuori del pensiero metafisico, l'agire, come legame necessario che porta dall'apparire del volere all'apparire del voluto, è ancora un problema. Ma anche quando si sapesse che in certe situazioni l'apparire del volere è necessariamente accompagnato dall'apparire del voluto, anche allora il volere resterebbe pur sempre la certezza dell'accadimento del voluto. A volte, la volontà, ad esempio, di muovere il braccio è accompagnata dalla convinzione che il movimento dipenda dal nostro volere; ma altre volte la volontà di muovere il braccio non è accompagnata da questa convinzione e il volere si esaurisce nella pura fede che il movimento abbia a compiersi. Si afferma che la volontà fonda la fede, perché questa è l'assenso determinato non dall'evidenza del contenuto, ma dalla volontà. Si deve dire, invece, che quando si ha fede la volontà *consiste* nell'aver fede.

Se qualcosa non è destinato ad accadere, ma il suo accadimento è una possibilità, volerne l'accadimento è allora confidare nella rivelazione dell'essere. La fiducia nel suo rivelarsi è il modo in cui lo si invita nell'apparire; il lume che si accende e le montagne che si muovono sono il modo in cui l'essere accetta l'invito. Ma quando si vuole qualcosa, non si vuole *solamente* quel qualcosa, ma lo si vuole in un contesto. Quando voglio accendere il lume, voglio che esso si accenda nella stanza e illumini gli oggetti e i miei movimenti e accompagni, servitore discreto, quanto vado facendo e pensando. Volerlo accendere, significa volerlo inserire nell'orizzonte degli enti che appaiono, e dunque voler portare innanzi questo orizzonte, affinché esso faccia compagnia alla nuova determinazione voluta e la avvolga. La volontà di accendere il lume è quindi soltanto un momento della volontà che il mio mondo continui ad apparire. E questa è a sua volta un momento della volontà originaria, con la quale l'eterno apparire della verità dell'essere vuole la terra. I singoli enti sono voluti all'interno della volontà originaria che vuole la terra.

Nell'eterno apparire della verità dell'essere, la terra accade; e il suo accadimento vi è accolto. La verità vuole che la terra continui ad apparire nella verità dell'essere: il voluto non è semplicemente la terra, ma il legame che la unisce alla verità dell'essere. Volere accendere il lume è esser certi che accada l'accenderlo; volere la prosecuzione del nostro mondo è esser certi che esso continui ad apparire; volere la terra è esser certi che l'accadimento, come orizzonte di ogni accadimento, continui nell'eterno apparire della verità dell'essere. La certezza è lo stesso apparire: con l'accadimento della terra, nella verità non appare

soltanto lo sfondo e, in esso, la terra, ma appare insieme che la terra continuerà ad accadere. Il voluto è così lo stesso organismo totale di ciò che appare.

Ma la verità dell'essere non domina incontrastata l'apparire: la verità e l'errore, che isola la terra dalla verità della terra, si contendono l'apparire e dunque si contendono la volontà. In quanto l'uomo vive nella non verità, la terra è voluta, insieme, come legata e come isolata dalla sua verità: la certezza che la terra continui ad accadere nell'apparire della verità dell'essere è in lotta con la certezza che la terra continui ad accadere nell'isolamento che la costituisce come il tutto con cui abbiamo sicuramente a che fare. La più banale delle volizioni, per esempio voler accendere un lume, affonda le sue radici nell'abissale profondità del volere che vuole la terra nel suo legame alla verità della terra. Ma l'errore isola la terra, voluta, dalla verità della terra, sì che quella volizione è insieme momento di una volontà che vuole la prosecuzione della solitudine della terra. Nella non verità si vuole l'opposta prosecuzione del medesimo, perché la volizione di qualcosa è assunta in due opposti contesti (la verità dell'essere e l'errore isolante).

Le opere della non verità sono la risposta dell'essere ad un invito ambiguo (ossia in contrasto con se medesimo). E la stessa risposta — cioè l'opera — è ambigua, perché, come ogni ente che appare nella non verità, è iscritta nei due opposti contesti della verità e dell'errore. Ma la terra stessa, come risposta dell'essere all'invito ambiguo che la vuole, è l'opera della non verità: l'opera nel cui seno vien compiuta ogni opera della non verità.

IX. La radice della non verità è l'isolamento della terra dalla verità, ossia la fede che la terra sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare. In tal modo si intende che le cose della terra siano capaci di mostrarsi da sole, senza cioè richiedere la compagnia di alcunché d'altro. Eppure l'altro — la verità della terra — sta qui eternamente dinanzi, ed è il luogo che accoglie e accompagna la terra, rendendo possibile il suo apparire e lo stesso apparire della fede che pone l'isolamento della terra.

Ma l'errore non rimane questa pura fede: sul fondamento di questa cresce in vario modo una moltitudine di fedi (ossia di certezze). Pertanto l'errore non si limita a volere la prosecuzione della solitudine della terra, ma vuole la terra secondo le determinazioni che discendono dall'isolamento della terra, che va così popolandosi delle opere della non verità. L'errore non rimane la pura fede nella solitudine della terra, e nemmeno l'organismo di persuasioni che su tale fede si appoggiano: esso entra nell'opera in cui si oggettiva la vita dei popoli. L'errore operante

invade l'apparire e forma il concreto aspetto della solitudine della terra, e quindi la concreta determinatezza, secondo la quale l'errore contende alla verità la terra.

Ma la contesa impedisce che l'errore (o la verità) si impadronisca interamente dell'opera: nessun'opera è pura opera dell'errore (e, nella non verità, nessun'opera riesce a costituirsi come pura opera della verità). Cioè l'essere non risponde mai né al solo richiamo dell'errore, né (nella non verità) al solo richiamo della verità. L'opera è sempre, nella non verità, la risposta a un contrastante richiamo. Nella più umile e nella più empia delle opere, che si possono compiere nella non verità, resta pur sempre la traccia dell'operare della verità. Resta cioè, nell'opera, il suo porsi come una risposta che l'essere concede anche al richiamo della verità.

C'è anche, a contrastare l'errore, un lento riflusso, che attraversa l'apparire invaso dall'errore e porta l'errore nel passato — ossia lo riporta, in certo modo, al di fuori dell'apparire. Ciò che passa sparisce, nel senso che assume, nell'apparire, una diversa determinazione: presenta un altro aspetto di sé, lasciando sparire l'aspetto primitivo. L'errore diventa un passato, quando sparisce innanzitutto il suo porsi come il punto di vista, ossia come la forma ultima del convincimento che avvolge il contenuto. È come punto di vista che innanzitutto l'errore contrasta la verità, che è l'eterno punto di vista: l'errore è innanzitutto la certezza che ha come contenuto la negazione della verità. Ciò che passa è la certezza (il punto di vista), non il suo contenuto, che la verità mantiene legato a sé come tolto. (La negazione della verità appare eternamente come tolta nella verità, che è la negazione della sua negazione). E se l'isolamento della terra (l'errore) diventa un passato, può diventare un passato anche la volontà che vuole la prosecuzione dell'isolamento; e infine possono diventare un passato anche la terra stessa, come opera della non verità, e tutte le opere della non verità che crescono sulla terra. L'accadimento della terra è agitato da due opposte correnti: l'invasione dell'apparire da parte dell'isolamento della terra, e il lento riflusso che porta l'isolamento nel passato. L'errore che invade l'apparire non è solo un convincimento, ma la provocazione cui l'essere dà risposta nelle opere della non verità: nella non verità la terra stessa e le opere che vi si compiono portano il segno della provocazione dell'errore. Sì che questo, per entrare nel passato, non solo deve passare come convincimento, ossia come forma ultima della certezza, e non solo deve passare come provocazione, ossia come volontà che, chiamando la prosecuzione della solitudine della terra, ottiene nelle opere della non verità la risposta dell'essere, ma deve passare in quanto

segno che la provocazione lascia nelle opere della non verità: deve passare la terra stessa come opera della non verità.

L'errore passa dapprima nella sua forma più astratta (che pure è radice del concreto), ossia come convincimento. Quando incomincia a diventare un passato, noi incominciamo a restare ciò che eternamente siamo. La filosofia è innanzitutto questo restare, è cioè la stessa verità dell'essere, in quanto rimane, dopo il tramonto del convincimento isolante, ciò che da sempre essa è. La paziente cura del filosofo per la verità dell'essere non è un 'atto di pensiero', o una serie di tali atti, che si aggiungano ad altri e da altri siano poi sostituiti, ma è lo stesso atto eterno in cui consiste l'essenza dell'uomo, come eterno apparire della verità dell'essere. Al tramonto del convincimento isolante, rimane ciò che da sempre appare — così a sera, quando si spengono i rumori della valle, i monti rimangono ciò che sono sempre stati e non si sprigionano dal suolo nuove forze per rilanciare in alto le pendici e le vette. Quando la solitudine della terra incomincia a tramontare, ci resta qui davanti, nella filosofia, ciò che eternamente abbiamo dinanzi: quello stesso spettacolo, contemplato in quello stesso atto che attraversa e domina i millenni del tempo. Fin qui, la filosofia non è un'attività, ma il tramonto delle attività che avvolgono la terra nella solitudine. Solo con questo tramonto si può incominciare a dar nome all'innominata verità dell'essere. Così comincia quell'*agire* del filosofare, in cui consiste la testimonianza della verità dell'essere. Sì che non appare più soltanto la verità dell'essere, ma anche le sue testimonianze e quindi, innanzitutto, le parole che la nominano.

Nella filosofia, la verità dell'essere si presenta di certo in modo processuale. La filosofia appartiene all'offerta della terra. Ma questa processualità non è la crescita, nell'apparire, della verità dell'essere, ma è il processo del dileguare delle attività dell'isolamento. La verità dell'essere è invece qui da sempre tutta dinanzi; sembra che si faccia avanti un poco alla volta, perché è la solitudine della terra ad allontanarsi un poco alla volta. Sì è allontanata a tal punto da lasciar restare qui dinanzi *tutta* la verità dell'essere che ci sta eternamente dinanzi? La verità testimoniata dalle parole è tutto o soltanto una parte di ciò che sta qui eternamente dinanzi? Per queste domande non c'è ancora risposta. E questo è il senso, secondo cui si deve affermare che ancora non ci siamo resi conto di ciò che eternamente ci si rivela, e quindi ci troviamo nella condizione di dover cercare quanto da sempre è in nostro possesso. 'Rendersi conto' e 'trovare' significa assistere al completo tramonto del convincimento isolante ed avere quindi la possibilità di dar nome a quanto della verità dell'essere resta ancora innominato. Intanto si deve dire che tutto ciò, che andiamo via via testimoniando come appar-

tenente alla verità dell'essere, ci sta già da sempre dinanzi. Lo spettacolo che eternamente contempliamo sono appunto questi tratti della verità dell'essere che la filosofia testimonia. La vita eterna è nella vita attuale, come i sempreverdi vivono tra le piante che seguono i ritmi delle stagioni.

La filosofia, come testimonianza, porta nel linguaggio lo spettacolo eterno: quando tramonta il convincimento che isola la terra, c'è tempo per dare un nome ai tratti della verità dell'essere. La testimonianza non appartiene all'eterno spettacolo, ma all'accadimento della terra. Ogni linguaggio cresce dinanzi alla verità dell'essere, ma nella non verità vi si rivolge guidato dall'intento di nominare le cose sicure della terra isolata. La filosofia deve pertanto testimoniare la verità dell'essere, usando le parole consacrate alla terra — e cioè servendosi di un'opera della non verità. I 'linguaggi perfetti', che il neopositivismo ha tentato di costruire, intendono esprimere in modo perfetto la solitudine della terra. (Così come i formalismi sono la considerazione della struttura formale di tale solitudine). Il dar nome ai tratti della verità è già un'opera della verità; in essa si prepara la purificazione del linguaggio e la sua consacrazione alla verità della terra.

Poiché l'eternità dell'apparire attuale appartiene alla verità dell'essere, l'uomo è l'eterna coscienza della propria eternità. Noi perdiamo questa coscienza, solo nel senso che essa, sempre viva, e tutta la verità dell'essere, viene a contesa, nella non verità, con l'isolamento della terra. Sì che, quando l'uomo riflette sulla propria essenza fondandosi sull'isolamento, è inevitabile che egli si sappia come una delle cose della terra, ossia come una delle cose che vengono e che vanno. Per quanti sforzi egli faccia di illuminare il suo passato, egli si incontra fino a un certo punto, oltre il quale non gli è dato risalire, e ancor più breve è il tratto del suo futuro, su cui gli sia concesso gettare qualche luce. E tuttavia questa coscienza della nostra fugacità non esiste mai allo stato puro: vive solo nel contrasto con la verità dell'essere (senza di cui non può apparire nulla, quindi nemmeno l'isolamento della terra e la conseguente fugacità della vita umana); e nell'apparire della verità dell'essere l'uomo avverte la propria eternità.

Ne *La struttura originaria* si afferma ancora che il contenuto della filosofia non appartiene allo 'sfondo dell'apparire' (cioè al 'campo persintattico', cap. XII, par. 29). Ma se qualcosa appartiene allo sfondo perché è predicato necessario di ogni ente — sì che, se tale predicato non appare, non può apparire nulla —, il luogo, all'interno del quale soltanto può costituirsi ogni predicazione necessaria e il senso stesso della necessità, è la verità dell'essere (e la 'struttura originaria' è appunto la strut-



tura originaria della verità dell'essere). La verità dell'essere è cioè il predicato di ogni ente: non nel senso che l'ente stia al di fuori della verità dell'essere, ma nel senso che questa è la stessa predicazione, ossia la stessa unità veritativa dell'ente e del suo predicato, dove il soggetto non vive altrove che in questa sua unità col predicato. La verità dell'essere — che è il contenuto della filosofia — è pertanto lo sfondo di ogni apparire, o dell'apparire in quanto tale. Nella più irrilevante e nella più aberrante situazione umana — nella lontananza più profonda dalla verità dell'essere — sta dinanzi, intramontabile, quello stesso contenuto che il filosofo, come custode della verità dell'essere, porta nel linguaggio. Ne *La struttura originaria* si ritiene che l'apparire 'attesti' l'esistenza di situazioni umane, in cui non si fa presente la struttura della verità dell'essere (cap. XII, par. 23). Questa 'attestazione' spinge allora a ricercare le condizioni che consentono tale assenza (*ibid.*, par. 33, 34). L'"attestazione", assunta come fondamento, è il principio della fenomenologia. Ma la fenomenologia appartiene alla storia della metafisica. Per Husserl, il « principio di tutti i principi » è che tutto ciò che appare è « una sorgente legittima di conoscenza », ossia deve essere affermato « come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui esso si dà » (*Ideen*, § 24). Senonché, i limiti del dato sono, anche qui, tracciati dall'isolamento della terra: il fondamento dell'assunto di affermare tutto ciò che appare e nella misura in cui appare è costituito dalla convinzione che la terra sia ciò che sicuramente appare. La fenomenologia non testimonia tutto ciò che appare, ma ciò che sin dal principio è stato isolato dal tutto che appare ed è stato posto come il tutto che appare. È allora inevitabile che, se la testimonianza della verità dell'essere si lascia ancora accompagnare dal principio della fenomenologia (come appunto accade ne *La struttura originaria*), è inevitabile si giunga ad affermare che l'apparire stesso 'attesti' l'esistenza di situazioni umane, ossia di un apparire, in cui non appare la struttura della verità dell'essere. Isolata la terra da ciò che, aparendo, rende possibile l'apparire di ogni cosa, è inevitabile — pur testimoniando la verità dell'essere — che qualora ci si proponga di indicare ciò che appare, si affermi che la terra a volte appare senza che appaia la verità dell'essere.<sup>3</sup>

3. In relazione alle determinazioni specifiche de *La struttura originaria*: mentre in essa lo sfondo è inteso come costituito dalle 'costanti persintattiche' e il contenuto della filosofia (la verità dell'essere) come costituito dall'insieme delle 'costanti metasintattiche' (cap. XII, par. 33) — che pertanto possono essere assenti dall'apparire —, è invece necessario togliere la differenza tra questi due tipi di costanti e identificare il 'campo persintattico' alla verità dell'essere.

X. Si raccolgano i tratti fondamentali in cui si rivela l'essenza dell'uomo.

L'essere è eterno. E appare eternamente in questo attuale apparire — che non è 'mio', ma sono io stesso. Da sempre e per sempre l'uomo è la rivelazione dell'essere, satellite che accompagna in eterno la costellazione dell'essere. Poiché l'apparire attuale non può non esistere (giacché è esso stesso un essere), l'essere è destinato ad apparire — quindi ad apparire nella sua verità, perché l'apparire della verità dell'essere è ciò senza di cui nessun essere potrebbe apparire, intramontabile sfondo di ogni cosa che appare. L'essere eternamente appare legato al suo 'è' dalla necessità dominatrice; pertanto eternamente appare il senso verace e concreto della dominazione della necessità, in cui consiste la struttura della verità dell'essere. Eterna rivelazione della verità dell'essere, l'uomo vive, in questo senso, « la vita degli dèi » (θεῶν βίος, *Phaedrus*). Ma la « pianura della verità » (τὸ ἀληθείας πεδῖον, *ibid.*) gli sta davanti tutta raccolta e ferma e in questo fermo spettacolo abita l'uomo in eterno. La contemplazione non è un περίοδος, al di fuori del quale l'uomo abbia la casa cui far ritorno (οἶκος ἦλθεν, *ibid.*): la sua casa è la verità che gli sta eternamente davanti.

Eppure la sua originaria abitazione è un'irrequietezza infinita. L'ente che appare, appare incluso nella totalità dell'essere, ma la totalità appare solo formalmente: la concreta pienezza dell'essere rimane nascosta. L'eterno apparire della verità dell'essere è l'apparire finito dell'infinito, dove ciò che non è il tutto (perché è solo il significato formale del tutto — ossia è solo questo significato: 'tutto', senza essere il concreto cui questo significato rinvia) vien lasciato apparire come il tutto. Nell'eterno apparire della verità dell'essere, la totalità e ogni determinazione dell'essere appaiono come contraddizione. L'apparire della verità dell'essere è l'originario mantenersi nella contraddizione. L'essere si affaccia da sempre nell'apparire — quindi si presenta nella sua verità —, ma non entra nell'apparire con tutte le sue determinazioni. L'accadimento della terra testimonia la finitezza del primitivo apparire dell'essere (tutto ciò che accade è quanto non era ancora apparso); in questo primitivo apparire non può pertanto manifestarsi il sigillo che assicuri che tutto è definitivamente apparso; quindi la verità dell'essere, che eternamente appare, include la finitezza, ossia la contraddizione del proprio apparire. Questa contraddizione è l'alienazione costitutiva dell'essenza dell'uomo. Il togliimento di questa alienazione è l'assurdo: l'apparire finito che diventa l'indiventabile apparire infinito dell'essere (cfr. « Il sentiero del Giorno », xvii).

Se questa prima alienazione forma l'essenza dell'uomo, l'accadimento della terra porta con sé una seconda e una terza alie-

nazione. La seconda è l'accadere dell'isolamento della terra. Il suo contrasto con la verità della terra è l'apertura del vivere umano nella non verità. Si forma cioè, per tale contrasto, un secondo senso del mantenersi nella contraddizione (ossia la contraddizione tra la contraddizione costitutiva, in cui consiste l'apparire della verità dell'essere, e l'isolamento della terra), e in questa seconda contraddizione consiste la vita dell'uomo nella non verità, la sua esistenza decaduta. La terza è l'alienazione metafisica, cioè la storia dell'Occidente. In essa si compie lo sforzo più gigantesco per testimoniare la verità dell'essere; ma al fondamento della testimonianza è stato lasciato l'isolamento della terra, ossia ciò che nella testimonianza autentica, e ancora intentata, ci si sarebbe invece dovuti lasciare alle spalle, come passato. La metafisica greca si è rivolta alla verità dell'essere, ma mantenendo la persuasione che la terra sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare. Se la terra è la regione sicura, allora il divenire degli enti e lo stesso accadimento della terra debbono essere pensati innanzitutto come il processo in cui l'ente è stato e torna ad essere niente. La metafisica è l'indagatrice delle condizioni della pensabilità del divenire così inteso, ossia della pensabilità dell'impensabile. La storia dell'Occidente è così divenuta la celebrazione della solitudine della terra e gli dèi dell'Occidente sono gli dèi di questa solitudine.

Ma c'è una fondamentale differenza tra la prima delle forme di alienazione indicate e le altre due. Non tanto perché noi non sappiamo se anche le altre due appartengano all'essenza dell'uomo, ma perché in esse la contraddizione assume un significato diverso da quello secondo cui si costituisce la prima. La quale è contraddizione non per quel che vi appare, ma per quello che non vi appare; non per ciò che vi è detto, ma per ciò che non vi è detto. Vi è detta infatti — appare — solo una parte dell'essere, non il tutto. Si che il togliimento (che per altro non può accadere) di questa alienazione sarebbe l'apparire del tutto, il dire concretamente *quello stesso* che nell'alienazione è detto astrattamente — e che *per ciò* appare come contraddizione. Nelle altre due, invece, la contraddizione si forma per ciò che in esse vien detto. Nella seconda, l'isolamento della terra è negazione della verità della terra e questa negazione vien tenuta ferma unitamente alla verità della terra: qui non c'è un non dire, bensì un dir no alla verità. E anche nell'alienazione metafisica dell'Occidente non c'è un non dire, ma un dire e un fare alla luce del pensiero che pone l'essere come identico al niente. Non ci si libera da queste altre due forme di alienazione, ponendo concretamente quanto in esse vien posto astrattamente, bensì negandolo. Nell'oltrepassamento della prima, deve cioè diventare un passato la posizione del contenuto in quanto astratto; nell'oltrepassamento delle al-

tre due deve diventare un passato la posizione del contenuto in quanto esso è tale.

Ma l'alienazione metafisica è ormai divenuta il tratto dominante dell'isolamento della terra. Le opere dell'isolamento sono ormai sommerse dalle opere della metafisica. La civiltà occidentale è ormai la concretezza suprema del modo in cui vien contrastata la verità dell'essere e le vien conteso l'accadimento della terra.

XI. L'isolamento della terra — che domina il momento decisivo del pensiero occidentale: il 'parricidio' platonico — spinge la metafisica a pensare l'essere (le determinazioni) come identico al niente; e sul nichilismo metafisico si è costruita la civiltà occidentale. La civiltà che oggi guida i popoli della terra si fonda su quello stesso evento che li ha condotti alla caduta nella non verità. Da sempre essi sono le dimore ove sta raccolta la verità dell'essere, ma in queste dimore si è introdotto anche l'isolamento della terra e da allora sono diventate le case della non verità. Quali popoli sono caduti nella non verità?

La non verità è innanzitutto rintracciabile nel modo in cui l'apparire attuale lascia apparire l'essere. Io vivo nella non verità. Ciò vuol dire: nell'apparire attuale dell'essere, l'isolamento della terra contrasta di continuo la verità dell'essere; solo a tratti la solitudine della terra incomincia a tramontare e mi consente di incominciare a rimanere ciò che eternamente sono. La solitudine ritorna ben presto con tutta la sua forza e le sue conseguenze e ogni mia decisione e opera diventano decisioni e opere della non verità.

Ma sempre la terra mi si distende davanti carica dei frutti dell'alienazione metafisica, chiamati alla luce dal popolo dell'Occidente. Le opere che appaiono sulla terra si lasciano infatti interpretare come una risposta dell'essere ai richiami che i popoli gli rivolgono. Ma ogni altra opera è ormai sommersa dalle opere del popolo dell'Occidente. Sulla terra stanno restando solamente i prodotti della civiltà della tecnica. Eppure in ogni opera — dunque anche in quelle dell'Occidente — resta la traccia della verità dell'essere. Nelle opere della non verità, resta anche la traccia dell'isolamento della terra. Ma noi dobbiamo ancora imparare a rinvenire le tracce: sappiamo che ogni opera può custodire le opposte tracce della verità e dell'isolamento, ma quali sono le tracce? in che consistono le tracce della verità e in che consistono le tracce dell'isolamento della terra?

Il nichilismo metafisico, entro cui si svolge la storia occidentale, è la traccia della solitudine in cui il popolo dell'Occidente ha avvolto la terra. Che il popolo cui apparteniamo sia caduto

nella solitudine possiamo cioè avvertirlo perché sappiamo che la metafisica è l'anima dominatrice dell'Occidente. Per la metafisica l'ente, come tale, è niente: questo è il segno che il pensiero metafisico cresce sulla solitudine della terra. Isolata dalla sua verità, la terra infatti è un niente: l'isolamento, che pone la terra come la regione più sicura dell'ente, è nella sua verità la stessa nientificazione della terra: affermare che la terra è la cosa sicura significa in verità affermare che la terra è niente. La metafisica è la verità dell'isolamento, ossia è la testimonianza della nientità della terra. Tradisce la verità dell'essere, appunto perché la guarda attraverso la solitudine della terra. E pone pertanto la stessa totalità dell'essere, così come la terra è posta nell'isolamento: l'isolamento delle cose della terra diviene così la determinazione trascendentale, secondo cui la metafisica pone la totalità degli enti. In quanto isolati dalla loro verità, tutti gli enti sono un niente, ed è proprio perché la metafisica sin dal principio pensa l'ente come un niente, è proprio per questo che essa può esplicitamente affermare che l'ente, come tale, può diventare un niente (giacché incorruttibile e ingenerabile non è l'ente in quanto tale, ma in quanto ente privilegiato — in quanto è uno degli dèi dell'Occidente).

Isolata dalla sua verità la terra è un niente, perché se essa può apparire solo in quanto appare la sua verità, allora l'apparire della terra (o di un qualsiasi ente) senza l'apparire della verità dell'ente è ciò che non può essere, e pertanto è un niente. La non verità è l'esistenza decaduta dei popoli. Alla sua radice, essa è il convincimento che la terra sia la regione sicura dell'ente: la terra è la cosa sicura, perché è essa ciò che appare. Affinché le cose della terra appaiano, non si richiede null'altro che il loro apparire. Che cosa sia una casa, un uomo, un albero, la gioia, la sofferenza, lo dicono queste stesse cose nel loro dispiegarsi e intrecciarsi alle altre cose terrestri che appaiono. — Giacché anche nella non verità gli enti sono affermati perché appaiono. Perché noi affermiamo che il cielo è azzurro, che laggiù si è levata una voce, che la lampada è sul tavolo (e via via con le infinite affermazioni che costituiscono il mondo in cui l'essere appare nella non verità), se non perché l'azzurro del cielo, la voce, la lampada sul tavolo *appaiono*, o crediamo che appaiano? An-

4. Ma anche in questo caso si afferma qualcosa perché appare. Ad esempio si afferma che esistono anche quelle parti della lampada che non si vedono. Esse non appaiono certamente come appaiono le parti visibili (l'errore specifico del realismo naturalistico consiste nell'identificazione di questi due modi di apparizione); e d'altra parte, in qualche modo — e comunque secondo una modalità diversa da quella che compete alle parti visibili —, anche le parti non visibili appaiono appunto in quanto se ne parla e se ne è consapevoli. Si dirà che appaiono come determinazioni 'ideali'. E sia: ma

che se vien testimoniato soltanto il contenuto dell'apparire e non l'apparire in quanto tale, è per il suo apparire che, anche nella non verità, il contenuto viene affermato.

Ma la non verità non si limita ad affermare la terra: la pone anche come la cosa che sicuramente è, quindi vede in essa la totalità del contenuto che appare. In questo modo la terra resta isolata dalla sua verità (ossia dallo sfondo che eternamente appare e senza di cui nulla può apparire). Pensare che la terra sia la regione sicura dell'ente significa allora pensare, in verità, che la terra è un niente: appunto perché l'esser la regione sicura, riferito alla terra, è l'essere un niente: la terra è soltanto una parte (la parte accaduta) di ciò che è veramente la regione sicura, e la parte, posta come il contenuto totale dell'apparire, è un niente. (E insieme: la parte, pensata senza ciò per cui essa è — senza cioè la sua verità —, è un niente). Nella non verità viene pensata e pertanto viene voluta la nientità della terra: le cose della terra sono trattate come un niente nell'atto stesso in cui vengono poste come la regione sicura dell'ente. In ogni opera della non verità è quindi rinvenibile la traccia della nientificazione delle cose: l'opera porta il segno del convincimento che essa sia un niente. E in quanto il linguaggio, come opera della non verità, intende nominare le cose della terra lasciata nella solitudine, ogni sua parola nomina il niente. E d'altra parte, che la terra stia in una solitudine incontrastata resta solamente un'intenzione: la verità della terra è lo sfondo contrastante che appare eternamente e quindi affiora in ogni opera e in ogni parola della non verità.

L'alienazione, per cui l'uomo diventa un mortale, sta alla radice della metafisica. Ponendo la terra come la regione sicura dell'ente, l'uomo diventa un mortale, diventa cioè una delle cose della terra, la cui nientità è pensata e voluta. La metafisica è la testimone della nientità della terra. Isolata dalla verità dell'essere, la terra sta dinanzi come un niente. La metafisica testimonia ciò che sta dinanzi e afferma che l'ente, come tale, è un niente. Ma la metafisica testimonia la solitudine non perché sappia che l'isolamento è la caduta nella non verità, ma perché sa esprimere il risultato della caduta: non esprime la caduta come caduta (giacché questo avviene nella verità della non verità dell'essere), ma come ciò che, in seguito alla caduta, giace dinanzi (e dinanzi giace la nientità della terra). La metafisica non è quindi un semplice pensare falso, ma è la coscienza che l'uomo *deve* avere

intanto è chiaro che, anche in questo caso, l'affermazione della loro esistenza viene operata sul fondamento dell'apparire di questa loro modalità di esistenza.

del senso dell'essere e di se medesimo, da che egli è diventato un mortale.

L'indizio che la metafisica cresca sulla solitudine della terra non è costituito soltanto dall'affermazione della nientità dell'ente: la metafisica è la stessa esplicita affermazione che la terra è il contenuto del sapere immediato e questa è appunto l'affermazione esplicita che la terra vive nella solitudine. La terra è infatti τὰ φυσικά, giacché la φύσις è la regione del divenire e la realtà diveniente è la totalità di ciò che immediatamente appare. Proprio perché « trae dal divenire all'essere » (ἀλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν, *Civitas*, 521 d), la metafisica pone la regione del divenire come ciò che, certamente, deve essere oltrepassato, ma che, proprio per questo, è la dimensione indubitabile da cui il sapere deve procedere (e con cui l'uomo, nella sua vita presente, ha originariamente a che fare). Questa proprietà resta al fondo di ogni tipo di metafisica, sia che la φύσις venga intesa come ente extramentale, sia che la si intenda come contenuto del *cogito* o della descrizione fenomenologica; sia che l'oltrepassamento metafisico giunga all'affermazione di un ente immutabile, trascendente il divenire, sia che giunga a identificare la realtà diveniente con la totalità dell'essere, ponendo nella forma del pensiero lo stesso contenuto originario dell'esperienza. La radice indoeuropea di κόσμος è *kens*: 'annunzio con autorità' (lat. *censeo*). Per il pensiero metafisico il κόσμος è la φύσις, intesa come regione del divenire; il che vuol dire che la terra è il luogo sicuro, la regione che si annunzia con autorità (e fa tacere le voci del mito). Il 'mondo' è appunto la terra come luogo sicuro e quindi come solitudine. Nella non verità pre-metafisica, la nientità della terra è il pensiero invisibile che (contrastato dalla verità) guida ogni passo: lascia le sue tracce nelle opere, ma solo la metafisica lo ha testimoniato e lo ha reso visibile. La metafisica è così la traccia scoperta della caduta dell'uomo; la storia dell'Occidente è la vertigine stessa della caduta, fattasi consapevole del proprio pensiero dominante.

L'Occidente, accogliendo la terra, l'ha avvolta nella solitudine ed è caduto nella non verità. La dominazione metafisica è la traccia della caduta. Questa traccia manca nelle opere dei popoli non metafisici, ove tace ogni testimonianza della verità dell'essere. Custodiscono anch'esse, come ogni altra opera, le tracce della verità — che sta in eterno raccolta davanti ad ogni popolo —, ma non la testimoniano. Non sappiamo come gli altri popoli abbiano accolto la terra. Si può supporre che anche quei popoli, nelle cui opere vengono testimoniate unicamente le cose della terra, l'abbiano veduta e vissuta come il terreno sicuro — come l'unica cosa testimoniabile —, e siano pertanto anch'essi caduti nella non verità dell'essere. E si può supporre che la ca-

duta appartenga all'essenza di ogni popolo. Ma ancora non è consentito misurare il valore di queste supposizioni. Soltanto i popoli dei mortali abitano la terra?

XII. La civiltà occidentale è l'unica testimonianza, nella storia dell'uomo, della verità dell'essere; ma l'Occidente si è rivolto alla verità dell'essere appoggiandosi alla solitudine della terra e l'unica testimonianza è diventata il tradimento più abissale della verità. L'isolamento, che nientifica la terra, determina il rapporto che la metafisica stabilisce tra le cose della terra e il loro *essere*. Nell'intero suo sviluppo storico, la metafisica tenta di pensare l'essere (l'esistenza) di ciò che viene originariamente veduto come un niente. Vedere la nientità delle cose significa infatti porle come isolate dal loro essere e riconoscere l'essenziale accidentalità del loro rapporto all'essere (ossia del loro esistere). È quindi inevitabile che, pur contrapponendo esplicitamente l'ente al niente, la metafisica giunga anche all'affermazione esplicita che l'ente è niente (quando non è e in quanto può non essere).

La solitudine della terra avvolge anche colui che per primo ha nominato la verità dell'essere. Secondo la concorde attestazione degli antichi, Parmenide ha affermato il puro essere, negando l'esistenza delle determinazioni molteplici. Alla radice di questa negazione agisce la separazione assoluta e cioè l'isolamento delle determinazioni dall'essere (cfr. il « Poscritto » di « Ritornare a Parmenide », pp. 71 sgg.). Isolate dall'essere — pensate cioè nella loro separazione dall'essere e dunque dalla verità del loro essere —, le si deve necessariamente intendere come un niente. Parmenide le pone come un niente, non perché ancora ignori la distinzione platonica tra ἕτερον e ἐναντίον, ma appunto perché le ha isolate dall'essere; sì che, nell'isolamento, l'ἕτερον deve essere posto come lo stesso ἐναντίον τοῦ ὄντος. Ma le determinazioni molteplici sono innanzitutto le determinazioni divenienti della terra e la loro separazione dal puro essere — ossia da ciò che Parmenide riesce a testimoniare della verità dell'essere — esprime il modo in cui Parmenide tiene isolata la terra dalla verità dell'essere. Il modo in cui sono pensate le cose molteplici della terra (il modo della solitudine) determina così il modo in cui vien pensato il molteplice in generale. Onde è proprio perché anche Parmenide è convinto che la terra sia il terreno sicuro, è proprio per questa convinzione che, commisurando la terra al tratto testimoniato della verità dell'essere — il tratto testimoniato è il puro ὄν, il cui bagliore tenta di rapire alla terra il testimone —, Parmenide è costretto a porre la non verità (οὐκ ἐνί πιστεύει ἀληθείης,



fr. 1, v. 30), l'illusorietà, l'insicurezza e infine la nientità della terra.

E l'isolamento della terra sta al fondamento dello stesso legame con cui Platone unisce l'essere alle sue determinazioni. Nella sua verità, l'essere non è il puro essere, ma l'unione del puro essere e della determinazione. Platone è il testimone di questa unione, ma unisce all'essere ciò che anche da lui viene originariamente inteso come assolutamente isolato dall'essere: anche Platone isola la terra (e poi la totalità delle determinazioni) dall'essere, e dunque anche Platone deve intendere la terra e, in generale, le determinazioni, come un niente, ed è appunto questo niente — ossia questo non-niente, che, isolato dall'essere, deve esser posto come un niente — è appunto questo non-niente, ormai inteso come niente, che egli unisce all'essere (ossia al suo essere un non-niente). Per Parmenide l'essere è il puro 'è'; la determinazione (ad esempio 'casa'), isolata dal suo 'è', deve esser posta come un niente. Platone, invece, sa che l'essere è la determinazione-che-è (ad esempio, la casa-che-è), giacché 'è' vuol dire: 'non è un niente', e la determinazione, ad es. 'casa', non è un niente (ossia non è un significar niente). Ma Platone getta questo legame tra la determinazione e il suo 'è', avendo sin dal principio isolato — come Parmenide — la determinazione dall'essere e cioè avendola sin dal principio dovuta intendere come un niente, sì che egli unisce all'essere (ossia al non essere un niente) ciò che è destinato ad esser pensato come un niente. In quanto la determinazione è già pensata come un niente, la metafisica trova legittimo che l'unione della determinazione all'essere sia accidentale e che pertanto si debba affermare che la determinazione « è quando è e quando non è non è », e che quindi il divenire della determinazione sia il processo in cui essa (ossia il non niente!) è stata e torna ad essere un niente. Anche l'idea (*οὐσία ὄντως οὐσα* — e ognuno degli dèi dell'Occidente), *in quanto determinazione*, è un niente. Infatti, per poterla porre come essere — come quell'essere cui non capita mai di essere un niente e che dunque è *ὄντως ὄν* — Platone e tutto il pensiero occidentale debbono ricorrere a ragioni diverse da quella verace, non mai pensata, in cui consiste la verità della terra: se la terra esce dalla solitudine e le determinazioni non vengono più isolate dal loro essere e dalla verità del loro essere, allora è la determinazione *in quanto tale*, ossia è ogni determinazione dell'essere a dover esser posta come *ὄντως ὄν*, ossia come ciò che non può mai essere stato, né mai può tornare ad essere niente. Dio è invece il risultato della volontà di porre come essere (*ὄντως ὄν*) ciò che viene originariamente pensato come un niente.

Se il pensiero dominante della metafisica è l'identità dell'essere e del niente, la metafisica si propone per altro esplicitamen-

te di vigilare e tutelare la loro opposizione. La dialettica hegeliana è una delle forme emergenti del pensiero metafisico; ma l'identità di essere e niente, che costituisce la prima triade della logica hegeliana, non è affatto l'esplicitazione del pensiero dominante della metafisica. Hegel infatti avverte che l'identità dell'essere e del niente non è l'identità dell'essere determinato (*Daseyn*) e del niente (come se fosse « lo stesso che io sia o non sia, che questa casa sia e non sia, che questi cento talleri siano, o non siano, nel mio patrimonio », *La scienza della logica*, I, trad. it., 1924, p. 77), giacché identico al niente è il puro essere, il puro 'è' di Parmenide, isolato dalle determinazioni. Dunque, secondo Hegel, il senso comune non ha da stupire di fronte all'identità dell'essere e del niente — (ci sarebbe piuttosto da stupire della loro differenza, come accadeva al Trendelenburg) —; e dunque non è indifferente, secondo Hegel, che il qualcosa determinato sia o non sia (cfr., ad esempio, *ibid.*, p. 78). Come Platone e Aristotele, Hegel difende l'incontraddittorietà dell'ente: anch'egli si propone di tutelare l'opposizione del non niente e del niente. Ma, proprio per questo, anche Hegel identifica l'essere e il niente: non nel senso tematizzato dalla prima triade della *Logica*, ma nello stesso senso in cui Platone e Aristotele identificano l'essere e il niente. Nell'atto stesso in cui afferma la contrapposizione dell'ente e del niente, il pensiero metafisico consente che l'ente sia un niente: Hegel contrappone l'ente (*Daseyn*) al niente, ma distingue gli enti finiti, il cui destino è di nascere e di perire — ossia di essere stati e di tornare ad essere nulla —, dall'ente privilegiato, che è lo stesso eterno divenire del finito (sì che la nientità dell'ente finito è la condizione dell'eternità dell'ente privilegiato). Anche qui il determinato, in quanto tale, esce e ritorna nel nulla, perché anche alla radice della metafisica hegeliana opera l'isolamento della terra — e, di qui, della determinazione in quanto tale — dalla verità dell'essere.

La fondamentale dottrina metafisica, volta a chiarire il senso dell'isolamento delle determinazioni, è la dottrina hegeliana dell'intelletto astratto. Eppure, questa gigantesca lotta contro l'isolamento delle determinazioni è guidata da un pensiero completamente avvolto dalla solitudine della terra. La *Logica* hegeliana intende essere il superamento dell'astrattezza del puro essere (è), che, in quanto isolato dalle determinazioni, è (a sua volta) un niente. Lo sviluppo dialettico è appunto il modo determinato secondo cui si istituisce la sintesi tra il puro essere e la totalità delle determinazioni. Ma il significato ultimo di questa sintesi hegeliana è ancora quello platonico: tra il puro essere e le determinazioni si apre sin dal principio un abisso incolmabile (l'abisso che isola la terra dalla verità della terra), onde l'unione

delle due sponde è la sintesi di ciò che sin dal principio è stato destinato a rimanere diviso. Nello sviluppo dialettico, il puro essere si determina (cioè si unisce alla determinazione); ma la determinazione — in quanto determinazione *empirica*, non privilegiata — mantiene nella sintesi il carattere che sin dal principio le conviene in quanto separata dall'essere: di essere un niente. È unita all'essere, ma continua ad essere un niente. Ed è quindi inevitabile che sia trattata come un niente e si affermi che la sua sintesi con l'essere è accidentale; e che sia quindi destinata a nascere e a morire (ossia ad essere stata e a tornare ad essere niente) — eterno rimanendo solamente quell'ente privilegiato, che è la stessa accidentalità della sintesi. (È indubbio che la sintesi tra il puro essere e le determinazioni *categoriali* intende valere, in Hegel, come necessaria e non come accidentale. Ma questa sintesi necessaria — ossia l'organismo delle categorie, l'Idea — è ancora una volta la struttura privilegiata che, come in Platone, rende possibile il divenire delle determinazioni empiriche, cioè l'istituzione della sintesi accidentale tra il categoriale e l'empirico).

Già Aristotele aveva rimproverato Parmenide di isolare l'essere dalle determinazioni (*Phys.*, 186 a 22 sg.), avvertendo che l'essere è altro da esse in quanto se ne distingue (*τῷ εἶναι ἕτερον*) e non in quanto ne sia separato (*οὐ γὰρ ἢ χωριστόν*): la distinzione non implica la nientità delle determinazioni (*οὐδὲν ἦτον πολλά τὰ λευκά [=πολλά τὰ ὄντα] καὶ οὐχ ἔν*), appunto perché l'altro dall'essere se ne distingue quanto al suo significato e non come qualcosa che se ne stia isolato dall'essere (*ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῷ [=ὄντι] καὶ τὸ δεδεγμένῳ, καὶ οὐκ ἔσται παρὰ τὸ λευκὸν [=ὄν] οὐδὲν χωριστόν*). Eppure, l'isolamento delle determinazioni, che Aristotele rimprovera a Parmenide, resta al fondo della metafisica aristotelica, come di quella platonica e hegeliana: proprio perché le determinazioni, isolate dall'essere (e dalla verità dell'essere), sono un niente, il pensiero metafisico può consentire che, divenendo, esse siano state niente (e tornino ad essere niente): « Ciò che si genera è ciò che non è » (*γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν*, *Metaph.*, 1067 b 31). Anzi, per la metafisica la difficoltà maggiore consiste nel riuscire a pensare che le cose non siano un niente.

XIII. L'originaria abitazione dei popoli è la contraddizione pura. L'eterna manifestazione della verità dell'essere è cioè la struttura primordiale della contraddizione. Ogni altra contraddizione si fonda su questa struttura. L'uscire dalla contraddizione primordiale è un accadimento, giacché essa è l'atteggiamento da sempre assunto dallo sfondo intramontabile, ossia dal luogo in cui può essere accolto ogni accadimento. La 'vita degli dèi', che

i popoli conducono nelle loro originarie dimore, attende pertanto da sempre di venire salvata. La salvezza è nell'accadimento. Il senso verace della salvezza — cioè la verità della salvezza — è infatti la salvezza della verità. L'uomo è l'eterno custode della verità dell'essere, sì che il senso verace della salvezza dell'uomo è la salvezza della verità (cfr. *Studi di filosofia della prassi*, cit., 1967, « Prefazione alla ristampa »). E salvarsi significa per la verità oltrepassare la contraddizione che da sempre l'attraversa.

L'accadimento è l'uscire dall'immota irrequietezza dell'intramontabile: non si esce, cioè non si sfugge all'intramontabile, ma si esce dalla contraddizione primordiale, in cui esso si trova a causa del suo non essere la compiuta manifestazione di ogni tratto dell'essere — esso, che pur lascia apparire ogni ente nel 'tutto', ma cui non è consentito trar fuori dall'ombra tutta quella ricchezza concreta di cose, che il significare del 'tutto', apparendo, pur esige sia tratta (onde ciò che non è il tutto vien lasciato significare come 'il tutto'). Poiché lo sfondo intramontabile è ciò, senza il cui apparire nulla potrebbe apparire, la contraddizione non appartiene allo sfondo nel senso che senza di essa non potrebbe apparire nulla: ché anzi essa è l'atteggiamento assunto dallo sfondo in quanto non contiene il tutto concreto dell'essere. La contraddizione non è ciò senza di cui nulla potrebbe apparire, bensì lo sfondo subisce la contraddizione, perché in esso non appare il tutto. La salvezza è il compimento della rivelazione dell'essere, concessa all'eterno apparire della verità dell'essere.

L'accadimento è unico. Se oltre alla terra accadesse altro — il cielo, l'al di là —, i due costituirebbero il contenuto dell'accadimento. Nell'accadimento della terra accade dunque l'accadimento; e la salvezza è nell'accadimento. Ma esso è anche il maggiore pericolo, cioè la possibilità della perdizione più abissale. L'essere offre la terra ai custodi della verità dell'essere. E l'offerta è stata accettata. L'accoglimento dell'offerta appartiene all'offerta: è il modo in cui l'accadimento è accaduto. L'accoglimento è volere la prosecuzione dell'accadimento sino al compimento dell'accadere. Il compimento totale dà la misura del disvelamento dell'essere, consentita all'essenza dell'uomo. Dà quindi la misura consentita della liberazione dalla contraddizione: la misura della salvezza. Ma la terra è la misura consentita, oppure questa è data da un diverso compiersi dell'accadimento?

I custodi della verità hanno accolto l'offerta lasciandola nella solitudine. Non sappiamo portare alcuna luce sulla caduta dei popoli nella solitudine della terra. In quanto la solitudine è un fatto, non ha bisogno di alcuna luce. Poiché la verità dell'essere appare in eterno, la vita dell'uomo nella non verità è possibile solo come contrasto, nell'apparire, tra la verità dell'essere e l'iso-

lamento della terra: se non fosse accaduto l'isolamento, non potrebbe apparire questa sorta di distrazione dalla verità, in cui consiste non solo la nostra esistenza quotidiana (che sembra curarsi di tutt'altro che della verità dell'essere), ma la stessa civiltà occidentale e dunque la civiltà che ormai domina su tutta la terra. Ma perché i popoli, accogliendo l'offerta, l'hanno avvolta nella solitudine? Ogni risposta a questa domanda resta ancora soltanto un'interpretazione possibile.

L'alienazione opposta a quella in cui i popoli sono caduti è il rifiuto della terra, cioè la volontà che l'accadimento non abbia prosecuzione. Non esiste alcuna traccia di questa opposta alienazione. Il suicidio (che nella nostra civiltà è divenuto una forma del nichilismo metafisico) è uno degli eventi che accadono all'interno dell'accoglimento della terra. Il rifiuto di questa è un'alienazione, perché la salvezza non può essere portata che dall'accadimento. L'isolamento della terra è una negazione della verità dell'essere; ma lo è anche il rifiuto della terra, giacché esso è il rifiuto della salvezza. Si può rifiutare la salvezza, perché nell'accadimento, che la deve portare, si teme il pericolo della perdizione più abissale. Si può chiudere la terra nella solitudine, perché si crede che non ci sia altra salvezza oltre quella portata dal modo in cui l'accadimento della terra sta dinanzi. Se la salvezza delude, si tenta allora l'impresa suprema di dimenticare il fondamento della delusione, ossia la verità dell'essere. E l'isolamento della terra è per i popoli l'unico modo di dimenticarla. Ma come si può stabilire il valore di questa interpretazione?

In effetti, la verità, in quanto testimoniata dalla filosofia, non sa nemmeno se la storia della salvezza sia uno sviluppo necessario allo sfondo intramontabile dell'apparire (cioè un'epifania dell'essere, ineluttabile come lo è l'apparire dello sfondo), oppure sia storia della libertà. L'offerta della terra, l'accoglimento dell'offerta, la caduta nella solitudine, l'alienazione metafisica dell'Occidente e ogni vicenda dell'accadimento sono i passi della inevitabile necessità o della libertà? E la verità dell'essere, che eternamente appare, che cosa sa della misura della propria salvezza — essa che, nella filosofia, pur resta qui dinanzi col tramontare dell'isolamento della terra, ma di cui non sappiamo se quanto riusciamo a testimoniare sia il tutto che eternamente appare?

XIV. Eppure la filosofia, come custode della verità dell'essere, è la ripetizione del momento supremo della storia della salvezza. Il lento riflusso, che nella filosofia sospinge la solitudine della terra verso il tramonto, ripone la verità dell'essere di fronte all'offerta della terra. E le consente di ripetere l'accoglimento dell'offerta. Nell'accoglimento primordiale, i popoli hanno portato

la terra alla prevaricazione. La loro caduta nella non verità ha fatto della terra stessa l'opera della non verità. L'Occidente è divenuto la guida della non verità, il portatore e il testimone dominante di essa; si che la terra è ormai l'opera dell'Occidente. L'unica testimonianza della verità dell'essere appartiene tuttavia alla storia dell'Occidente. Al pensiero greco è stata accordata la possibilità di ripetere l'accoglimento dell'offerta. È passato vicino alla ripetizione, affacciandosi alla testimonianza della verità dell'essere, ma non vi si è fermato e ha continuato la sua corsa, trascinando l'Occidente lungo il sentiero della Notte, verso la più profonda lontananza. È possibile che l'errante astro dell'Occidente ritorni in prossimità della testimonianza, e sia così consentita la ripetizione dell'accoglimento della terra?

Nella filosofia, la verità dell'essere si trova nuovamente di fronte all'offerta della terra. La traboccante dominazione della non verità sulla terra è attraversata da un riflusso, che lentamente la sospinge verso il tramonto e consente il riemergere della verità dell'essere. La terra si ripone, non contesa, davanti agli occhi della verità, che la filosofia custodisce. Infatti la verità dell'essere è testimoniata nella filosofia, perché il convincimento che isola la terra e la contende alla verità è tramontato. Ma la terra rimane dinanzi carica di tutti i frutti della lunga solitudine. La verità la richiama dall'esilio, ma la voce la ritrova con diversi sembianti, carica di tutto il tempo e di tutte le opere dell'alienazione. Eppure nella filosofia è custodita la possibilità che la storia della salvezza dei popoli ricominci da capo. Ci ritroviamo di fronte alla prova suprema, da cui dipende il modo in cui l'accadimento si compie e la storia della salvezza si conclude. Il pensiero che testimonia la verità dell'essere può venire risommerso nella solitudine della terra e possono i popoli definitivamente allontanarsi dalla verità dell'essere. Ma nello spiraglio che si apre è riposta ogni speranza.

La non verità è tale, non perché voglia la terra e la prosecuzione della terra, ma perché isola il voluto. Questo volere, in quanto tale, è la stessa volontà originaria, con la quale l'eterno apparire della verità dell'essere vuole la terra e la sua prosecuzione. I popoli hanno accettato l'offerta: questo viene affermato, appunto perché la terra e la sua prosecuzione appaiono come volute. La ripetizione dell'accoglimento dell'offerta non è quindi un nuovo accadere di ciò che, invece, accade da quando l'essere offre la terra all'uomo. Da che l'offerta accade, la terra appare nella verità dell'essere, che da allora è insieme verità della terra. La non verità non è il contrasto tra la pura verità dell'essere (che ancora non ha a sé legato la terra) e l'isolamento della terra, bensì tra la verità dell'essere, che è insieme verità della terra, e l'isolamento della terra. Quindi è il contrasto tra la verità della

terra, che vuole la prosecuzione della terra nella verità, e l'isolamento della terra voluta, nel quale il volere diventa la volontà che la terra prosegua nella solitudine. La ripetizione dell'accoglimento dell'offerta è allora lo stesso tramonto del convincimento che isola la terra; sì che, con questo tramontare, non solo noi restiamo ciò che siamo da sempre, ma insieme restiamo ciò che abbiamo incominciato ad essere da che accade l'offerta della terra — restiamo cioè, insieme, l'accoglimento dell'offerta.

Nella filosofia non si rifà il silenzio dell'abitazione originaria dei popoli, perché la filosofia custodisce l'accadimento della terra nella verità dell'essere; ma, tramontato il convincimento isolante, la terra rimane chiamata dalla pura voce della verità. E tuttavia la terra — opera non tramontata della non verità dell'Occidente — giace indifferente alla voce della verità. Tramonta la voce della solitudine, ma non tramontano le opere da essa suscitate, e continua a crescere la vertigine della corsa dell'Occidente verso le costellazioni della Notte. La terra, come opera dell'alienazione dell'Occidente, appare nella verità dell'essere; sì che la filosofia — in quanto è il nostro restare ciò che siamo da sempre e che abbiamo incominciato ad essere da che accade l'offerta della terra — è la contraddizione, in cui il togliimento, ossia il tramonto della solitudine e del nichilismo si effettua solamente nell'astratto elemento del pensare e lascia non tolte (non tramontate) le loro opere. Questa contraddizione è il modo in cui l'uomo si trova di fronte alla prova suprema, cui è legato il compiersi della storia della salvezza. Poiché il senso verace della salvezza è la salvezza della verità — ossia il compimento della rivelazione dell'essere, concessa all'eterno apparire della verità dell'essere —, ogni altro significato della salvezza può essere accolto solo qualora possa venire congiunto a questo, originario. Se il *κῆρυγμα* può salvare in questo senso originario, la teologia d'altronde si avvede, soprattutto oggi, che mancano le condizioni dell'ascolto del *κῆρυγμα*. Ma anche la teologia è dominata dal nichilismo metafisico: la sua accusa che il nostro tempo non consente l'ascolto è fondata su quello stesso pensiero dominante — la nientità dell'essere — che impedisce l'ascolto verace. Nella storia dell'Occidente, l'unico ascolto è quello metafisico, in cui tutto è fatto passare attraverso la solitudine della terra e dove dunque nessun avvenimento e nessun *κῆρυγμα* possono portare la salvezza.

La filosofia, in quanto assiste al tramonto del convincimento isolante, consente l'ascolto verace. Ma se la salvezza può accadere, essa passa attraverso il tramonto delle opere della solitudine e quindi attraverso il tramonto dell'Occidente in quanto testimone dominante della solitudine. Attendendo questo tramonto, la filosofia si affaccia alla possibilità suprema dei popoli. La possibilità che essi portino al tramonto la terra come opera della

non verità, vive solo se, nella filosofia, il convincimento isolante non contrasta la verità della terra. Affinché la terra divenga opera della verità, si richiede innanzitutto che la verità della terra non appaia contrastata dal convincimento isolante. Appunto per questo la filosofia riporta al bivio, che già si era aperto dinanzi all'originaria abitazione dei popoli: a destra l'intentato sentiero del Giorno, dove la terra diventa opera della verità dell'essere, a sinistra, il sentiero della Notte, che conduce la terra nella solitudine. La filosofia è l'alba del Giorno, oppure il canto del cigno, prima che la verità della terra torni ad essere definitivamente coinvolta nel contrasto col convincimento isolante e l'Occidente riprenda la sua corsa senza più volgere indietro lo sguardo?

Né il singolo può salvarsi indipendentemente dalla storia dell'Occidente, cioè dal modo in cui i popoli portano a compimento l'accadere della terra. Sin tanto che la filosofia è la contraddizione, in cui tramonta il convincimento isolante, ma non le opere della solitudine, nessuna *εὐπαθεια* può salvare: essa cade in un terreno malato e diviene essa stessa malata. E soltanto patetico è il proposito del singolo di salvarsi indipendentemente dalla configurazione che l'oggettività storica assume. Ma in quanto il singolo custodisce la verità dell'essere, egli è il buon pastore che richiama i popoli al bivio e mostra loro il sentiero del Giorno.

Andare per questo sentiero, portando al tramonto la terra come opera dell'Occidente, significa togliere la contraddizione della filosofia e quindi portare la filosofia verso il suo compimento. La filosofia è contraddizione in quanto è soltanto il nostro rimanere ciò che eternamente siamo e ciò che abbiamo incominciato ad essere da che ci è stata offerta la terra. Ma lungo il sentiero del Giorno la filosofia è la terra, che diviene opera non contrastata della verità; e quindi è lo stesso compiersi dell'accadimento: la consenziente risposta concessa dall'essere alla volontà che l'accadimento prosegua e si compia nella verità dell'essere.

XV. La civiltà della tecnica è il modo in cui oggi l'Occidente testimonia la solitudine della terra. La scienza è infatti il supremo criterio operativo della tecnica, e la scienza moderna nasce sulla base della più rigorosa fedeltà all'assunto metodico di porre la terra (l'accadimento) come l'unico terreno sicuro di indagine. La scienza non vuole occuparsi di nient'altro che delle cose della terra: esse sono la dimensione con cui abbiamo sicuramente a che fare. Agli occhi della scienza, la metafisica fallisce perché si occupa dell'insicuro.

In effetti, il pensiero metafisico testimonia la verità dell'esse-



re, ossia la regione che, intramontabile, è altro dall'accadimento della terra. Ma la testimonianza guardandola da un punto di vista, che non solo opera l'isolamento della terra, ma anche quella testimonianza dell'isolamento, che si trova ripetuta nell'assunto metodico della scienza moderna. Il fondamento della scienza è la stessa testimonianza metafisica della solitudine della terra. Ma la metafisica, a differenza della scienza, si rende conto dell'impossibilità di testimoniare la solitudine, senza insieme testimoniare l' 'essere', il 'non-essere', la 'cosa', l' 'ente', l' 'accadimento', il 'divenire', l' 'immutabile', il 'questo', l' 'altro', la 'sicurezza', l' 'insicurezza', e tutte le determinazioni con cui, appunto, esprime la solitudine della terra. La metafisica sa che, per pensare la terra come la regione sicura, è necessario pensare le categorie che danno significato al pensiero isolante. Esse sono i frammenti della verità dell'essere, che servono alla metafisica per esprimere l'isolamento della terra dalla stessa verità dell'essere. Se il pensiero metafisico non avesse dinanzi l'intera verità dell'essere, non potrebbe pensare l'isolamento della terra; ma la metafisica esprime (testimonia) l'isolamento, portando nell'espressione solo i frammenti della verità dell'essere, che pertanto restano raccolti in una unificazione diversa da quella verace. Appunto in questa unificazione l'ente, in quanto tale, vien posto come un niente: isolata dalla verità, la terra sta dinanzi come un niente, e la nientità delle cose terrestri diviene la determinazione trascendentale, secondo cui la metafisica pensa l'ente in quanto ente. La nientità dell'ente, nella metafisica, è esplicitamente detta; anche se si accompagna al proposito altrettanto esplicito di opporre l'ente al niente.

Portati nella testimonianza, i frammenti della verità spingono la metafisica ad avventurarsi al di là dei sicuri confini della terra: il loro stesso significato costringe a cercare in una dimensione più ampia le condizioni della possibilità della terra. In questa dimensione ci si avventura, non solo quando si afferma l' 'atto puro' e lo 'spirito assoluto', ma anche quando si identifica la terra alla totalità dell'ente o alla totalità del significato. La scienza moderna si propone invece di indagare la terra senza oltrepassarne i confini; ma, inevitabilmente, affermando esplicitamente la sicurezza e quindi l'isolamento della terra pensa l'isolamento facendo uso di quelle stesse categorie, la cui testimonianza spinge la metafisica ad avventurarsi nelle regioni insicure. La scienza è pertanto completamente dominata dal modo di pensare della metafisica. La quale, nell'indagine scientifica, rinuncia a riflettere esplicitamente sulle condizioni supreme della pensabilità della terra e si limita alla descrizione e alla previsione del comportamento della terra, quale appunto viene ad

apparire una volta che sia stata condotta all'interno delle categorie metafisiche.

Anche la scienza ha quindi dinanzi la terra come un niente e, in quanto testimonianza dell'isolamento, esprime nel linguaggio e nelle opere la nientità della terra. Proponendosi di ignorare tutto ciò che non appartiene alla terra, è lo sviluppo metodico di un pensiero che abbandona la verità dell'essere (e quindi la verità del divenire e dell'apparire); sì che l'accadimento della terra e delle cose terrestri è inevitabilmente inteso dalla scienza come il loro uscire e ritornare nel nulla. Dinanzi ai mortali, la terra appare come un niente. La metafisica — quindi la scienza, la tecnica e l'intera civiltà occidentale in quanto dominata dalla metafisica — testimonia il pensiero dei mortali, la nientità della terra, e la chiama 'sicurezza della terra'. Ma quando esprime il senso dell'accadimento, depone ogni reticenza e, affermando che la terra esce e ritorna nel nulla, dice esplicitamente la nientità della terra, dice cioè che la terra è stata e torna ad essere un niente. A questo dire è costretta anche la scienza: anche quando evita di usare le parole 'essere' e 'nulla'. L'eternità dell'ente in quanto ente appare — intramontabile — anche ai mortali; ma l'uomo diventa mortale perché isola la terra dalla verità dell'essere, e il pensiero isolante ignora la verità dell'essere: si può isolare la terra solo se appare la verità della terra, ma l'isolamento (cioè la terra, posta come la regione sicura) si distingue dalla verità della terra, che, dunque, è assente o ignorata dal distinto. È inevitabile che la scienza — come testimonianza metafisica di questo distinto, in cui è ignorata la verità della terra — pensi la formazione e la distruzione dell'universo come il suo progressivo uscire e il suo progressivo ritornare nel niente.

Quando la scienza rifiuta di venire intesa in questo modo e tenta di allinearsi al metodo fenomenologico, dichiarando che il divenire di qualcosa è il suo passaggio dal non essere all'essere empiricamente osservato, la scienza riconverge allora su quella esplicitazione delle categorie da essa usate, in cui consiste l'attività specifica del pensiero metafisico. Ma che ne è del qualcosa, prima e dopo il suo essere empiricamente osservato? E che ne è della stessa osservazione empirica prima e dopo il suo essersi effettuata? La fenomenologia non risponde a queste domande, e quindi ammette la possibilità che la cosa, prima e dopo il suo essere empiricamente osservata, sia un niente, e sia un niente la stessa osservazione empirica prima e dopo il suo essersi effettuata.<sup>5</sup> E se a quelle domande non si risponde, perché si nega che

5. « Ciò di cui abbiamo scienza non può essere diversamente da come è; le cose che possono essere diversamente, invece, quando siano fuori della nostra osservazione non si può sapere se esistano o no » (ὃ ἐπιστάμεθα, μή

le parole 'essere', 'nulla' abbiano un qualsiasi significato, ci si pone allora definitivamente su quel piano della testimonianza metafisica delle categorie usate, dal quale il pensiero scientifico intende prescindere. La scienza moderna non è la metafisica neopositivistica (anche se la metafisica resta il pensiero dominante della scienza e del neopositivismo). Il neopositivismo identifica l'esperienza al significato, affermando l'insignificanza delle parole metafisiche. Lo stesso neopositivismo si è accorto che la formulazione del principio di verifica sottintende, proprio nell'atto in cui la nega, la significanza delle categorie metafisiche.\* Nel pensiero occidentale il pensiero metafisico sta al fondamento di ogni critica antimetafisica. La contrapposizione tra significato e insignificanza è un modo di esprimere la contrapposizione tra ente e niente. (La privazione di significato è la stessa privazione di positività: qualcosa è significante nella misura in cui non è un niente e non è un niente nella misura in cui è significante. La stessa 'insignificanza', in quanto è significante come insignificanza, non è un niente — un niente essendo non il positivo significare dell'insignificanza, ma l'insignificanza in quanto tale. Sì che, quando si nega che il termine 'niente' abbia un significato, si riconosce la significanza del non aver alcun significato, ossia si riconosce la significanza di ciò che per altro si vorrebbe porre come insignificante). Pertanto, ciò che sopraggiunge nell'esperienza (identificata alla totalità del significato) è un cominciamento assoluto: l'incominciare ad essere sperimentato è un incominciare in ogni senso, giacché è l'incominciare ad aver senso. E il non esser più sperimentato è un finire in modo assoluto, perché è la deposizione di ogni senso. L'empirismo neopositivistico, nonostante il tentativo di differenziarsene, è una forma dell'immanentismo idealistico.

XVI. In quanto la scienza moderna è il supremo criterio operativo della tecnica, la civiltà della tecnica è il modo in cui oggi la metafisica testimonia la solitudine della terra. Il nichilismo metafisico è oggi non solo l'organizzazione della fabbricazione e del consumo dei prodotti industriali, ma è tutte le cose della terra — il sole, la luna, le più lontane galassie, il corpo e gli affetti dell'uomo, le piante, i suoni, i colori — in quanto rientrano nel progetto della dominazione tecnologica dei processi dell'universo e già si trovano in relazione ai prodotti della tecnica. Il pensiero, per il quale l'uomo cade nella non verità e diventa

ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν τὰ δ'ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή (Aristotele, *Eth. Nic.*, 1139 b 20 sg.).

6. Cfr. *Studi di filosofia della prassi*, cit., I, parte III, cap. I.

un mortale, è l'energia che, testimoniata, costituisce la storia dell'Occidente e guida oggi ogni avvenimento della terra. Ma se il tramonto dell'Occidente è insieme il tramonto della civiltà della tecnica, la salvezza della verità non esige forse la rinuncia a tutto ciò che ha consentito all'uomo di liberarsi dal dolore e dalla paura della vita? e il sentiero del Giorno non è allora un ritorno alle forme più primitive dell'esistenza umana?

La civiltà della tecnica risolve certamente i problemi che l'uomo primitivo è del tutto incapace di affrontare. Ma li risolve non già oltrepassando, bensì spingendo a fondo l'atto che li ha suscitati. Avvolgendo la terra nella solitudine, l'uomo diventa un mortale — una delle cose della terra, che, isolata dalla sua verità, sta dinanzi come un niente. La civiltà della tecnica risolve i problemi dei mortali, mantenendosi all'interno dell'isolamento della terra e cioè potenziando nel modo più rigoroso e radicale il pensiero che fa diventare l'uomo un mortale. La tecnica può certamente impedire che l'uomo muoia, ma l'uomo è destinato a vivere questa forma di liberazione dalla morte all'interno della sua originaria essenza mortale, di cui la tecnica è sinora l'espressione più potente. La futura umanità della tecnica, liberata dalla morte e dal dolore, è la compiuta manifestazione dell'essenza mortale dell'uomo. Il sentiero del Giorno non ha il compito di risolvere i problemi dei mortali, perché i popoli vi si inoltrano quando l'uomo incomincia a vivere come un immortale — quando cioè ripete l'accoglimento della terra nella verità dell'essere, portando al tramonto la solitudine della terra. Ci si inoltra lungo il sentiero del Giorno, quando tramonta quella volontà di morire, per la quale l'uomo diviene un mortale e si trova di fronte ai problemi dei mortali.

La terra può apparire solo sullo sfondo della verità dell'essere. Ciò vuol dire che l'apparire della terra, senza l'apparire dello sfondo, non è, ossia è un niente. Il pensiero, che pone la terra come la regione sicura, ossia come la totalità di ciò che appare, isola l'apparire della terra dall'apparire dello sfondo e quindi pensa il niente. Non è che non pensi niente: pensa il niente: il niente è il significato ultimo del contenuto del pensiero isolante. E il niente, che sta dinanzi, è posto come l'ente più sicuro. Venendo sulla terra, le cose sono messe al sicuro; prima di giungervi e dopo esserne uscite sono invece esposte alle insidie dell'annientamento. L'uomo diventa un mortale quando, avendo dinanzi la nientità dell'ente più sicuro e la terra come riparo dalle insidie dell'annientamento e la nientità del riparo, appare egli stesso come uno degli enti che appartengono alla terra, e quindi come un ente sicuro che non riesce a nascondere la propria nientità, il suo essere al riparo di un niente e il suo essere esposto alle insidie dell'annientamento.

È quindi prerogativa del mortale andare alla ricerca di ciò che lo salvi dall'annientamento, quando esce dal riparo della terra, e che rafforzi questo stesso riparo, la cui sicurezza non riesce ad impedire che ne affiori la nientità. Quando gli dèi sono chiamati, affinché salvino dall'annientamento, è una voce mortale che li raggiunge. Ed è voce mortale anche ogni dimostrazione metafisica dell'immortalità dell'anima. Ed è mortale ogni delusione perché gli dèi non rispondono al richiamo (e quindi ogni negazione e ogni agnosticismo metafisici circa la sopravvivenza dopo la morte).

Il pensiero che, contrastando l'eterno apparire della verità dell'essere, avvolge la terra nella solitudine è la stessa volontà con la quale l'uomo, abbandonando l'abitazione originaria, vuole diventare un mortale. L'esser mortale è ciò che in verità l'uomo si trova a volere, quando vuole la solitudine della terra. Questa volontà è la stessa essenza mortale dell'uomo. Su di essa si fonda non solo il modo in cui i mortali vivono sulla terra isolata, ma la loro stessa conformazione biologica, come sviluppo che dalla nascita conduce alla crescita, all'invecchiamento e alla morte. La nascita, la morte, la veglia, il sonno, la giovinezza, la vecchiaia, la salute, la malattia sono determinazioni del modo in cui l'uomo vive nella non verità, e cioè del modo in cui la terra isolata entra e si ritrae dall'apparire. Determinano il modo in cui l'isolamento della terra contrasta l'eterno apparire della verità dell'essere. Pertanto i mortali non giungono a interessarsi della terra perché sono dotati di uno sviluppo biologico, ma, all'opposto, è perché avvolgono la terra nella solitudine che è loro consentito un siffatto sviluppo (una parabola, in cui l'avvertimento iniziale della terra, estremamente povero, si arricchisce progressivamente sino ad un culmine, e quindi torna ad impoverirsi sino al suo spegnimento totale; e dove l'intera parabola è costituita da una serie di parabole, il cui ritmo è l'alternarsi del sonno e della veglia, e dove le varie forme di 'perdita della coscienza' o di 'perdita dei sensi' possono alterare la regolarità del ritmo). Se, isolando la terra, la si pone come la regione sicura, allora la povertà e la ricchezza del suo contenuto sono vissute come povertà e ricchezza del contenuto in quanto tale. L'amante non vede che l'amato; se questi gli si sottrae, vive come se l'intero mondo fosse sparito e ne restassero soltanto le ceneri: è perché ha identificato il mondo all'amato che la reticenza di questi lo lascia nella povertà. Solo se pone la terra come la regione sicura, il mortale può trovarsi dinanzi agli spettacoli della povertà, che, nel torpore dei primi anni di vita, nel sonno, nella malattia, nella morte, mostrano le ceneri della terra. L'uomo non è mortale perché nasce e muore, bensì nasce e muore perché è mortale. La morte in senso biologico non è quindi il compimento del-

la vita mortale: l'uomo può continuare a vivere come un mortale anche se è biologicamente estinto. La vita mortale dell'uomo giunge al suo compimento, solo se l'essenza mortale dell'uomo è portata al tramonto, solo cioè se la volontà di morire (l'isolamento della terra) esce definitivamente dall'eterno apparire dell'essere.

L'eterno custode della verità dell'essere diventa un mortale, perché, isolando la terra, si persuade della propria nientità e del proprio essere esposto all'annientamento. Ma la necessità dominatrice proibisce che l'essere si annienti: il mortale è persuaso di ciò che non può accadere. (L'accadere di questa persuasione determina tuttavia il modo in cui egli conduce la sua vita sulla terra isolata). La verità della morte riguarda allora la legge che regola l'affacciarsi e il ritrarsi della terra dall'eterno apparire dell'essere. Le due estreme possibilità della terra sono che essa abbandoni totalmente e definitivamente l'eterno apparire della verità dell'essere, e che essa continui ad apparire lungo il sentiero del Giorno.

La prima è la possibilità del puro ripristino dell'abitazione originaria dell'uomo. Se la terra sparisce nella sua totalità, ne sparisce anche ogni ricordo, giacché il ricordo dell'accadimento appartiene all'accadimento. Sparisce anche il pensiero che avvolge l'accadimento nella solitudine (perché anche l'isolamento della terra appartiene alla terra). La storia della salvezza è allora un episodio che non lascia alcuna traccia nell'essenza dell'uomo, che ritorna identica a ciò che egli è da sempre: eterno apparire della verità dell'essere e quindi eterna coscienza della propria eternità. Ma il ripristino dell'abitazione originaria è insieme il ripristino della contraddizione pura in cui essa consiste (cfr. par. XIII).

L'altra possibilità estrema della terra è il tramonto non della terra, ma della sua solitudine e dell'essenza mortale dell'uomo: non tramonta il soggiorno dell'uomo sulla terra, ma tramonta il mortale, e gli eterni custodi della verità dell'essere abitano sulla terra come immortali. Il tramonto delle opere della solitudine è allora insieme il tramonto della 'vita' in senso biologico — ossia come sforzo (*βλα, vis*) di tenersi al riparo della terra isolata —, giacché la 'vita' è una delle opere più originarie della solitudine. Ma ciò non vuol dire che sulla terra non sia possibile altro modo di vivere, oltre quello costituito dallo sviluppo biologico, e che i colori, i suoni, le forme, i profumi, i piaceri non possano apparire che all'interno di tale sviluppo, e che la stessa nascita e morte del corpo non possano che racchiudere gli spettacoli della terra tra un'oscurità iniziale e una oscurità terminale.

L'uomo ha sempre tentato di evadere dallo sviluppo biologico, come unico modo di vivere sulla terra. Il nutrirsi, l'unione

dei sessi, l'abitare e il mantenimento del fuoco, la caccia, il lavoro, la guerra e la pace, la festa sono vissuti dai popoli primitivi all'interno di un tempo sacro, dove l'uomo vive da 'immortale' e si lascia alle spalle il tempo profano dello sviluppo biologico. Quando i popoli non sono più capaci di vivere il tempo sacro, gli uomini restano solamente dei mortali e le azioni sacrali della vita diventano τέχνη, aventi soprattutto il compito di assicurare e di proteggere lo sviluppo biologico. Tale compito non può essere allora assolto che dalla civiltà della tecnica; la quale, tuttavia, mira a sua volta a una forma di oltrepassamento dei condizionamenti biologici dell'esistenza umana: il potenziamento della τέχνη può prolungare indefinitamente la vita dell'uomo e può dare un significato diverso alla sua nascita. Ma la τέχνη prolunga all'infinito la vita mortale: impedendo la morte biologica e appagando ogni desiderio, modifica la dimensione che si fonda sull'essenza mortale dell'uomo, ma non porta al tramonto il fondamento dell'esser mortale. L'uomo della civiltà della tecnica vuole liberarsi dalla morte, mantenendosi all'interno dell'originaria volontà di morire. E peraltro ci sfugge se e fino a che punto i popoli arcaici siano riusciti, nel tempo sacro, a portare al tramonto la loro essenza mortale. Il mito e la poesia, che nella festa arcaica testimoniano il tempo sacro, tacciono sulla verità dell'essere. Solo se l'essenza mortale tramonta lungo il sentiero del Giorno, l'uomo può ormai vivere immortale sulla terra.

Tra le due estreme possibilità — che la terra abbandoni definitivamente l'eterno apparire della verità dell'essere, e che la sua manifestazione lungo il sentiero del Giorno sia il tramonto totale della sua solitudine — sono racchiuse tutte le possibilità intermedie. Sono possibilità intermedie che la solitudine della terra sia il destino dell'uomo, o che le tracce della solitudine siano destinate a rimanere anche lungo il sentiero del Giorno.

Alla filosofia, come custode della verità della terra, non è consentito restare indifferente dinanzi al mondo delle possibilità. Pur restandole nascosto secondo quale possibilità si compia l'accadimento della terra, la verità ha dinanzi anche la possibilità che vi sia un legame tra la sua salvezza e il modo in cui essa è persuasa dell'essere, e cioè il modo in cui essa vuole l'essere. Nella filosofia, la verità si trova di fronte all'offerta della terra, non contaminata dal convincimento isolante. Se questo primo passo della purificazione dell'offerta non viene compiuto e protetto, il sentiero del Giorno non può entrare nell'apparire. Ma questo sentiero resta una possibilità anche se il primo passo è compiuto. Tale possibilità è insieme la possibilità che la storia della salvezza sia legata al modo in cui, nella filosofia, la verità accoglie l'offerta della terra, prendendo posizione rispetto al

mondo delle possibilità. Nella filosofia, la verità confida che la sua salvezza non sia impedita, ma consentita dalla sua fiducia di salvarsi, ossia vuole che la sua salvezza sia consentita dalla sua volontà di salvezza. Confida che l'offerta della terra divenga l'offerta del Giorno, se il Giorno è chiamato ed atteso. L'attesa è la fiducia e quindi la volontà dell'avvento. Nella filosofia, ancora è incerto il tramonto dell'essenza mortale dell'uomo, ma in essa la verità vuole che la terra entri nel sentiero del Giorno e che i popoli vivano immortali sulla terra non più abbandonata dal Giorno. Non resta delusa da quanto le viene offerto, poiché in esso non vede la misura della salvezza. Non delusa, non si lascia tentare nemmeno dal desiderio di dimenticare se stessa — come fondamento della delusione — nella solitudine della terra, ma resta in attesa del compimento della rivelazione dell'essere.

XVII. La verità dell'essere è l'innegabile. L'essere che appare appartiene alla verità dell'essere, perché è innegabile. Ma è innegabile in quanto si sa che appare, ossia in quanto appare il suo apparire. Se apparisse soltanto l'essere — per esempio questa lampada accesa — e non il suo apparire, l'affermazione e la negazione che questa lampada sia accesa si manterrebbero in equilibrio. L'equilibrio è rotto — l'affermazione è capace di togliere la negazione — in quanto si pone (ossia in quanto appare) che la lampada accesa appare. L'affermazione dell'essere che appare può appartenere alla verità dell'essere, solo se è posto (ossia appare) l'apparire dell'essere che appare. (L'*affermare* che questa lampada è accesa è lo stesso *apparire* del suo essere accesa. L'apparire dell'essere è il dire originario; e l'originariamente detto non forma una zona intermedia — per esempio la dimensione mentale, o la dimensione della proposizione, del giudizio, eccetera — tra il dire e l'essere che appare: l'originariamente detto è l'essere che appare. « Si afferma che la lampada è accesa, perché appare che la lampada è accesa » significa: « Questa affermazione è lo stesso apparire di ciò che è affermato », quindi l'affermazione dell'essere che appare non richiede che la si riconduca ad altro, affinché risulti innegabile; e pertanto è momento della struttura originaria della verità dell'essere).

Ma l'innegabilità dell'essere che appare richiede non solo che l'apparire dell'essere sia posto, ma anche sia posta l'appartenenza dell'apparire alla dimensione di cui esso è appunto l'apparire. Tale dimensione è la totalità dell'essere che appare. Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'essere che appare include cioè il suo *stesso* apparire: non solo è posto l'apparire, ma è posto il suo essere contenuto di *se medesimo*, ossia questa medesimezza è posta (appare). L'essere che appare è innegabile in



quanto il suo apparire è posto; ma che l'essere appaia è essa stessa una determinazione innegabile, solo in quanto il suo apparire (cioè l'apparire dell'apparire dell'essere) è posto. *Se questo porre è inteso come successivo* alla posizione dell'apparire dell'essere, allora questa posizione non è originariamente innegabile e pertanto non è innegabile nemmeno l'essere che appare. Il quale non può diventare innegabile nemmeno successivamente, perché, così diventando, diventerebbe un fondato, un derivato: esso, che appartiene alla verità originaria dell'essere. E il fondamento di questo fondato — ossia la posizione dell'apparire dell'apparire dell'essere — si presenterebbe a sua volta come qualcosa di infondato (negabile), giacché che l'apparire dell'essere appaia è anch'essa una determinazione innegabile in quanto il suo apparire (cioè l'apparire dell'apparire dell'apparire dell'essere) sia posto. L'innegabilità dell'essere che appare resterebbe così rinviata *in indefinitum*, e quindi essenzialmente pregiudicata.<sup>7</sup> Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'essere che appare include invece *originariamente* il suo stesso apparire: la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire dell'essere è già la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire dell'apparire dell'essere, ossia è già la posizione di *se medesimo*, e quindi non è qualcosa che debba venire successivamente fondato (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. II, parr. 16-17).

'Posizione dell'apparire dell'apparire' significa 'coscienza dell'autocoscienza'. Ma la coscienza che ha come contenuto l'autocoscienza è la stessa coscienza che è contenuta nell'autocoscienza. 'Coscienza dell'autocoscienza' non indica cioè la stratificazione di tre diverse dimensioni, come se esistesse un apparire in cui apparissero soltanto le case, le piante, i monti, eccetera (ma non vi apparisse lo stesso apparire), e poi un altro apparire in cui apparisse il primo apparire (ma non vi apparisse l'apparire dell'apparire), e infine un terzo apparire in cui apparisse l'apparire dell'apparire. Appunto per questa stratificazione l'innegabilità dell'essere che appare resta rinviata *in indefinitum*. Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'apparire è la coscienza dell'autocoscienza, ma tale coscienza è la stessa coscienza dell'essere, che resta posta nell'autocoscienza. L'apparire dell'apparire dell'essere (l'autocoscienza) è, certamente, affermato *perché* appare, ma quest'ultimo apparire (che è appunto la coscienza dell'autocoscienza) è lo stesso apparire dell'essere, che è originariamente incluso nell'essere che appare. Il 'perché' non indica quindi il costituirsi del *regressus in indefinitum*, bensì la struttura circolare dell'apparire. Se si indica con  $A_1$  l'apparire dell'essere,  $A_1$  appartiene originariamente all'essere che appare.

7. Cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. II, parr. 11-15.

Con  $A_2$  si indichi  $A_1$  in quanto appartenente alla totalità di ciò che appare:  $A_2$  è lo stesso  $A_1$ ; ma  $A_1$  è l'apparire dell'apparire (ossia è l'apparire di  $A_2$ ), sì che  $A_2$  è questo stesso apparire dell'apparire. Si indichi con  $A_3$  quest'ultimo apparire. Poiché  $A_2$  è lo stesso  $A_3$ , il rapporto tra  $A_2$  e  $A_3$  è l'autocoscienza e  $A_1$  è la coscienza dell'autocoscienza; ma poiché  $A_1$  è lo stesso  $A_3$ ,  $A_3$  è la coscienza dell'autocoscienza (e poiché  $A_2$  è lo stesso  $A_1$ , 'anche'  $A_2$  è la coscienza dell'autocoscienza). Pertanto, la struttura dell'apparire non è una stratificazione infinita, giacché  $A_3$  è sì coscienza dell'autocoscienza, ma è *quella stessa* coscienza dell'autocoscienza in cui consiste  $A_1$ . E l'autocoscienza è sì affermata perché appare (ossia perché è contenuto della coscienza), ma questo apparire è appunto quell' $A_1$ , la cui innegabilità è data dalla sua originaria appartenenza all'essere che appare. L'assenza di una stratificazione infinita nella struttura dell'apparire è insieme l'assenza di un rinvio *in indefinitum* dell'innegabilità dell'essere che appare.\*

XVIII. Nella verità dell'essere, l'apparire è coscienza dell'autocoscienza. L'essere abita questa assoluta autoriflessione dell'apparire. L'eterno apparire della verità dell'essere è quindi eterna coscienza dell'autocoscienza, eterna autoriflessione in cui abita l'essere.

8. La verità si costituisce, in quanto l'apparire appartiene esso stesso all'essere che appare. (L'apparire 'appartiene' o è 'incluso' nel contenuto che appare, nel senso che la casa, il cielo, la pianta non sono l'apparire — sì che questo si trova 'tra' queste determinazioni; per altro lato, l'apparire che appare è appunto l'apparire di tutte le determinazioni che appaiono, e in questo senso non è 'tra' di esse, ma le avvolge o le comprende, ponendosi quindi non già come una semplice parte del contenuto che appare, ma come l'orizzonte stesso del contenuto). Appartenendo all'essere che appare, l'apparire vi abita come apparire, ossia come ciò che non è soltanto un posto, ma è lo stesso porre e quindi è il porsi. Proprio perché l'apparire stesso appare, ossia è il porsi, il sé posto è il porsi. Affinché il porre ponga sé, il posto non deve essere semplicemente un porre le altre cose — non deve essere semplicemente coscienza —, altrimenti il 'sé' non riuscirebbe a costituirsi, ossia il porsi, ponendosi, avrebbe davanti un porre altro e non quel porre sé in cui il porsi consiste, e quindi non si darebbe un porsi. Il quale dunque si realizza, solo se il 'sé' del porsi è il porsi, autocoscienza. L'apparire entra cioè tutto nel proprio contenuto, vi appare senza residui: l'assoluta soggettività è assoluta oggettività. Solamente il presupposto dell'inobiettività del pensare porta a ritenere che, pensando, si formi sì, all'interno del pensiero, uno spettacolo, ma che l'apparire dello spettacolo non faccia parte dello spettacolo stesso, ma se ne stia dietro le spalle, come una sorgente luminosa che illumina le altre cose, restando essa all'oscuro. Ciò che sta alle spalle è invece ciò che insieme sta dinanzi, la volta che ci sovrasta è il terreno su cui camminiamo, la sorgente che illumina si trova in compagnia delle cose illuminate.

Nella verità dell'essere, l'apparire non è dunque semplice coscienza (un

L'eterno apparire della verità è innanzitutto l'apparire attuale. L'attuale coscienza dell'autocoscienza, secondo cui si struttura la verità dell'essere, è il significato originario della parola 'io'. 'Io' significa: 'Questa eterna autoriflessione dell'apparire, nella cui verità da sempre abita l'essere'.

Io ho accolto l'offerta della terra e l'ho circondata con la solitudine. Accadendo nella solitudine, la terra porta con sé anche questo corpo mortale, dove appaiono il dolore e il piacere e che si intrattiene tra le più vicine delle cose vedute; porta con sé anche i sentimenti e i pensieri che vengono e vanno nella mia anima mortale. Isolando la terra, io divengo una delle cose della terra, appaio come una di esse. Come coscienza dell'autocoscienza, sono in eterno; ma in me accade l'isolamento della terra ed è in esso — nella mia anima mortale — che io appaio come una cosa terrestre: dolore, piacere, gioia, angoscia, pensiero, unità di queste determinazioni e di altre ancora. La metafisica, testimoniando la solitudine, giunge anche ad intendere l'io come autocoscienza e a distinguere l'io empirico dall'io trascendentale; ma il pensiero che qui riflette su di sé è la convinzione che la terra sia la regione sicura. L'autocoscienza assoluta dell'idealismo è l'autoriflessione dell'essenza mortale dell'uomo.

Come eterno apparire della verità dell'essere, io sono la volontà originaria che vuole la prosecuzione e il compiersi dell'accadimento della terra, affinché la salvezza si compia. Nell'isolamento, questa volontà di salvezza diviene la volontà che vuole la prosecuzione della terra isolata, e, in essa, la prosecuzione del piacere e della gioia. Il rapporto tra me, come eterno apparire della verità dell'essere, e il corpo, come determinazione della terra isolata, e cioè come luogo mortale del dolore e del piacere, è la volontà che nella prosecuzione dell'isolamento della terra si perpetui il piacere e tramonti il dolore. (Il 'mio' corpo è il luogo dello spazio, in cui appare il piacere e il dolore. Invece *credo* che piacere e dolore appaiano anche in un apparire diverso da quello attuale, e *credo* che il corpo altrui sia il luogo ove appaiono, in tale diverso apparire, il piacere e il dolore. Ma, poi, il piacere non è il semplice estinguersi della sete, ma è in-

porre che non sia un porsi), ma autocoscienza, e cioè coscienza dell'autocoscienza. A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub>, A<sub>3</sub> sono i termini secondo cui la coscienza dell'autocoscienza si struttura. Ma, proprio perché l'apparire è un porre sé, ognuno di questi termini è la coscienza dell'autocoscienza: non nel senso che lo stesso si trovi ripetuto tre volte, ma nel senso che l'atto, per il quale ognuno include gli altri due, è lo stesso atto col quale ognuno degli altri due include i due rimanenti. Se non si tien ferma questa medesimezza, l'autotrasparenza dell'apparire si moltiplica in una serie infinita di autoriflessioni e l'originaria innegabilità dell'essere che appare resta indefinitamente differita.

sieme il verde della fonte e la chiarezza dell'acqua, gli stessi pensieri e sentimenti che per un poco fanno cerchio indulgente e tutta la terra che viene così radunata in un gesto). Noi non sappiamo se mai sia apparsa l'età dell'oro, dove l'offerta della terra non viene ancora avvolta dalla solitudine e dove il piacere, il dolore, la gioia, i suoni, i colori, le forme hanno un senso essenzialmente diverso da quello che loro conviene nella solitudine (giacché non stanno dinanzi ad occhi mortali, ma compongono la vita degli immortali sulla terra). Sì che il rapporto tra l'io e il corpo, di cui ci è consentito parlare, passa attraverso la solitudine della terra, nella quale il corpo continua ad apparire e in cui è avvolta la volontà della prosecuzione e del compimento della terra. Il sentiero del Giorno è ormai l'unico modo in cui può essere consentito l'avvento dell'età dell'oro; ma quali tracce della solitudine sono destinate a rimanere lungo di esso? e la stessa essenza mortale dell'uomo non potrebbe essere destinata a non più tramontare? In quanto voglio la terra, voglio anche il corpo (esso appartiene all'offerta della terra). Ma li ho voluti nella solitudine e ora stanno dinanzi come opera della solitudine. Il sentiero del Giorno è la possibilità che essi divengano opera della verità dell'essere. Se la volontà con cui ho voluto e isolato la terra è libera (se cioè la storia della salvezza non appartiene alla rivelazione necessaria dell'essere), allora la relazione tra me e il corpo è costituita dalla mia libertà, ossia la mia vita corporea appartiene alla risposta totale che l'essere concede alla mia libertà.

XIX. La storia del pensiero metafisico contiene tanto la tesi dell'implicazione necessaria tra l'individuo umano e l'apparire, quanto l'opposta tesi dell'inesistenza di tale implicazione. L'individuo umano viene inteso, di volta in volta, come 'anima' o 'monade' incorruttibile, 'corpo', 'unità di anima e di corpo', 'res cogitans', 'fenomeno empirico', 'determinazione fenomenologica', 'io empirico', 'singolo', 'lavoratore', 'macchina', ecc. E l'apparire viene inteso come νοῦς, 'mente', 'coscienza', 'spirito', 'soggetto', 'io trascendentale', 'esperienza', 'pensiero', 'apparire', ecc. Il nichilismo è l'orizzonte all'interno del quale la metafisica pensa l'implicazione e la non implicazione tra l'individuo umano e l'apparire.

Quando Marx esprime il suo dissenso da Hegel, affermando che non si deve discendere dal cielo in terra, ma si deve salire dalla terra al cielo, ripropone la definizione aristotelica di 'uomo' come ζῶον λόγον ἔχον. La quale si è tradotta in una delle convinzioni più radicate del senso comune occidentale: che la coscienza è qualcosa di posseduto e di prodotto dall'individuo uma-

no vivente, un'attività da lui esercitata, cioè un'attività di cui egli è il protagonista e l'autore. Salire dalla terra al cielo vuol dire infatti per Marx che la considerazione autentica della realtà deve procedere dagli individui concretamente viventi, intendendo la coscienza esclusivamente come la *loro* coscienza, ossia come qualcosa di determinato dalla loro vita reale sulla terra e non come una dimensione autonoma, che presuma di porsi essa come il principio determinante della vita. Questa riaffermazione del senso comune, compiuta da Marx, si ripresenta identica nella ripetuta protesta antihegeliana di Kierkegaard: che a pensare sono *io*, quest'uomo qui in carne ed ossa, e non la 'speculazione pura'.

Feuerbach invece è con Hegel: la trinità divina dell'uomo, ossia le forze supreme — ragione, volontà, cuore — che costituiscono l'essenza dell'uomo, sono 'al di sopra' dell'individuo, del quale non si può dire che le 'abbia', o le 'possedga', ma all'opposto ne è posseduto e dominato: io non possiedo la ragione, è la ragione che mi possiede. E Heidegger ripete Feuerbach quando propone di rovesciare la definizione aristotelica di 'uomo', ponendo la φύσις (l'apparire) come λόγος ἀνθρώπων ἔχον (e intendendo il sentimento rivelativo del nulla non già come qualcosa di provato da me o da te, ma come sentimento impersonale: *ci* si angoscia).

Ma queste contrastanti posizioni si muovono tutte sul comune terreno della « produzione » (ποίησις) metafisica: sia che l'individuo umano venga posto come produttore dell'apparire, sia che l'apparire venga posto come produttore dell'individuo (o come luogo in cui si realizza la produzione dell'individuo). Anche la distinzione aristotelica di πράξις e ποίησις (*Eth. Nic.*, 1140 a 6) resta all'interno della ποίησις, intesa come causa che conduce gli enti contingenti, di qualsiasi tipo essi siano, dal non essere all'essere (*Convivium*, 205 b-c): nella πράξις tali enti sono immanenti all'attività dell'individuo — così il pensiero, che viene a realizzarsi nella stessa attività che lo produce —, nella ποίησις (come contrapposta alla πράξις) le sono esterni.

Per Platone l'individuo umano è l'anima ingenerata e immortale, cui l'essere appare eternamente — sia pure mostrando, in una vicenda ciclica, contenuti diversi, a seconda che l'anima contempi e viva nel mondo degli enti immutabili, oppure nel mondo degli enti divenienti. Ma se l'anima non produce l'apparire, nel senso che non gli preesiste e non lo fa pertanto passare dal non essere all'essere, d'altra parte l'anima *produce* eternamente l'apparire, ossia è la causa per la quale esso sta eternamente al di fuori del non essere. Per il nichilismo metafisico l'apparire non è eterno perché sia ente, ma perché è un atto che viene « compiuto » (πράττομεν, *Civitas*, 436 a) in virtù della « fa-

coltà » o « potenza » (δύναμις) di un ente, l'anima, che, per certe ragioni, viene ritenuta ingenerata e incorruttibile ed eternamente esercitante tale sua « facoltà ». Il nichilismo pensa così che l'ente, come tale, sia un niente, e che per trarlo fuori dal niente sia necessario l'intervento di una 'potenza', cioè una 'produzione'. Tale intervento può realizzarsi da sempre e per sempre — come nel concetto platonico della relazione tra l'anima e l'apparire, o come nella creazione *ab aeterno* —, oppure ad un certo momento del processo cosmico, onde la 'potenza' è la causa per la quale le cose, che prima non sono, poi sono (αίτια τοίς μή πρότερον οὐσιν ὕστερον γίνεσθαι, *Sophista*, 265 b-c).

Ma anche l'empirismo, vecchio e nuovo, rimane all'interno del nichilismo metafisico.

La critica empiristica al nesso causale è insieme la critica di quel tipo di nesso causale, che vien ravvisato nel rapporto tra l'individuo umano e la coscienza. Poiché non esiste una connessione necessaria tra causa ed effetto, tale connessione non esiste nemmeno tra l'individuo umano e la coscienza; tra i due sussiste soltanto una concomitanza di fatto. L'individuo non è il protagonista o l'attore della coscienza — ossia, nel linguaggio empiristico, dell'esperienza —, ma ne è un contenuto particolare, che vi è incluso di fatto, ma potrebbe anche non esserlo. Nel paragrafo 484 di *Der Wille zur Macht*, Nietzsche, che condivide la critica di Hume al principio di causalità, scrive: « Dass, wenn gedacht wird, es etwas geben muss, das denkt, ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Tun einen Täter setzt » (Affermare che, quando si pensa, ci debba essere qualcosa che pensa, è semplicemente una formulazione delle nostre abitudini grammaticali, che là, dove si dà un'azione, pongono un agente). E nel primo capitolo (par. 12) della sua *Analyse der Empfindungen*, Mach riporta l'osservazione polemica di Lichtenberg relativa al *cogito* cartesiano — poi ripetuta da Russell e da tutti i neopositivisti —, che come si dice 'tuona', così si dovrebbe dire 'pensa' (e non 'io penso'). Che l'esperienza includa l'individuo umano e l'insieme di fatti e di processi mentali che gli competono, è pertanto una semplice situazione di fatto, che consente la progettazione di un'esperienza possibile, in cui non sia più contenuto alcun fenomeno umano. Questo 'world without minds' (delineato nel modo più nitido, dal punto di vista neopositivistico, dallo Schlick, in *Meaning and Verification, Gesammelte Aufsätze*, pp. 338 sgg., cfr. par. v) non è il mondo realisticamente inteso come indipendente dalla mente, ma è l'apparire (*actual experience*), inteso come esistente indipendentemente dall'individuo e dalla specie umana. Per Marx l'apparire dell'essere è un prodotto sociale, che esiste solo in quanto esistono gli individui umani; per il neopositivista l'ap-

parire non è umano, ma contiene il fatto umano e quindi può esistere anche se questo fatto non esiste più (« l'esistenza [*the existence*] di un essere vivente non è condizione necessaria per l'esistenza [*for the existence*] del resto del mondo », *op. cit.*, p. 366 — dove questo 'resto del mondo' è l'orizzonte totale dell'esperienza). La verificabilità, e quindi, per il neopositivista, il significato di questa affermazione esigono la sperimentabilità di ciò che vi viene affermato; e poiché la connessione tra l'esperienza e l'umano è soltanto un fatto, è possibile la sperimentazione del contenuto di quella affermazione (è cioè possibile un'esperienza che non contenga alcun tipo di eventi umani: « una verifica senza una 'mente' è logicamente possibile, stante il carattere 'neutrale', impersonale, dell'esperienza », *ibid.*).

L'interpretazione neoempiristica dell'apparire si avvicina così a quella idealistica, criticata da Marx, giacché l'« uomo », di cui parla il neoempirismo, corrisponde all'« io empirico » idealistico, che, a sua volta, non è forma, ma contenuto particolare della coscienza (ossia dell'apparire, idealisticamente interpretato come « coscienza »). Se l'esistenza del contenuto della coscienza non dipende, per l'idealismo, dall'io empirico, d'altra parte Fichte, Schelling, Hegel hanno tentato di « dedurre » le determinazioni categoriali del contenuto della coscienza, mostrando che l'apertura di questa non sarebbe possibile se non includesse tali categorie e dunque anche la categoria dell'io empirico: il contenuto della coscienza non dipende da questo o quell'io empirico, ma l'esistenza di una pluralità di io empirici è una condizione necessaria dell'esistenza della coscienza, e cioè dell'io trascendentale. La crisi di questa « deduzione » — crisi del « sistema » — conduce il neoidealismo nella maggiore vicinanza al neoempirismo, perché i contenuti della coscienza non possono più essere posti come categorie necessarie (l'unica categoria è la coscienza come forma), ma come fatti, che dunque possono essere sostituiti da altri fatti — anche se, nell'ambito del neoidealismo, si tendono ad evitare le conseguenze estreme di questa possibilità, continuando a porre i fattori della struttura fisiologica dell'uomo come « mezzi costitutivi della natura stessa dell'io ».<sup>9</sup>

Quando si afferma che la coscienza esiste, *solo se* esiste l'individuo umano, si pone un'implicazione necessaria tra i due termini. Nella metafisica non empiristica, l'azione è intesa come un'implicazione necessaria di questo tipo. « L'uomo pensa » (cioè compie l'azione di pensare) significa: « Il pensiero esiste, solo se esiste l'uomo » (cioè se esiste il corpo, gli organi di senso, il cervello, l'anima spirituale, l'individuo come unità sostanziale di anima e di corpo, ecc.). L'empirismo ha richiesto alla « meta-

9. G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, parte I, cap. xv, par. 11.

fisica' la fondazione della necessità dell'implicazione; non avendola ottenuta, ha legittimamente rilevato la gratuità dell'implicazione necessaria. I 'sistemi' idealistici sono stati l'unico tentativo di fondazione della necessità dell'implicazione (che per l'idealismo è reciproca) tra pensiero e individuo umano. Proprio attraverso il tentativo di dedurre l'io empirico come condizione indispensabile dell'apertura del pensiero, l'idealismo romantico (e soprattutto quello hegeliano) ha compiuto — all'opposto di quanto si continua a ripetere — la difesa più profonda del singolo, dell'io empirico, dell'uomo concreto. E tuttavia, per Hegel, il singolo è eterno come categoria del singolo, mentre le individuazioni delle categorie dell'Idea sono l'accidentale, che esce e ritorna nel nulla. Lo 'spirito', come autopossesso dell'Idea, è il principio della *produzione* dell'individuale; come l'intelletto attivo aristotelico — che pensa sempre e « non già talvolta sì e talvolta no » (ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ, *De anima*, 430 a 22) — è il principio della *produzione* (infatti è ποιητικός) delle determinazioni concettuali. Anche l'esistenzialismo pensa il singolo come ciò che esce e ritorna nel nulla; ma avendo rinunciato alla dialettica idealistica, accade che non solo il singolo, ma la stessa categoria del singolo rimanga nell'apparire come quel puro fatto, di cui parla il neoempirismo. Il metodo fenomenologico non consente che la φύσις heideggeriana contenga (ἔχον) l' 'uomo' altrimenti che come questo puro fatto.

Ma si rimane all'interno del modo di pensare della metafisica anche quando si pone che l'esistenza dell'apparire sia indipendente — come ritiene l'empirismo — dall'esistenza dell'individuo e della specie umana. Anche in questo caso si pensa che gli enti — ossia, qui, i fatti umani — possano non esistere e cioè possano esser niente. La critica empiristica alla causalità e alla produzione 'metafisiche' rimane anch'essa nell'orizzonte della ποιησις, giacché la ποιησις è il processo in cui l'ente è stato o sarebbe potuto essere un niente, e tornerà o potrebbe tornare ad essere un niente. E tale processo si costituisce sia che la produzione e l'annientamento degli enti abbiano una causa, sia che non ne abbiano alcuna; sia che il demiurgo esista come un ente diverso dalla ποιησις, sia che le si identifichi.

XX. Il proseguimento della terra è la risposta condiscendente dell'essere alla fiducia che l'uomo ripone nel proseguimento della terra. All'interno di questa fiducia l'uomo confida nella trasformazione e nella correlativa permanenza del contenuto della terra. Ha imparato a confidare soprattutto nell'accadimento di certi movimenti del proprio corpo e nell'accadimento di movimenti e trasformazioni di altri corpi che vengono a contatto col



suo. Questo confidare è la volontà di alzarsi, di sedersi, di prendere un oggetto, di spostarlo; come la fiducia che il nostro corpo prosegua col proseguimento della terra è la volontà di vivere.

Ma, nell'isolamento, la terra sta dinanzi come un niente, sì che la fiducia nel suo proseguire non può non essere accompagnata dalla diffidenza: che fiducia si può avere nel proseguimento di ciò, di cui si avverte la nientità nell'atto stesso in cui vien posto come l'ente più sicuro? Quando si riesce a vincere la diffidenza, la confidenza nel proseguimento della terra diviene 'potenza', ossia la 'volontà' che la metafisica testimonia. Diviene la fiducia che la terra sia capace di strapparsi dalla sua nientità, di accogliere e trattenere sotto il suo riparo, facendoli essere, il piacere e la gioia che ancora sono un niente, e di abbandonare alla loro nientità il dolore e l'angoscia. E dapprima attribuisce questa capacità agli dèi — 'vuole' cioè la terra attraverso la potenza degli dèi —, poi l'attribuisce a se stessa, sempre più riconoscendosi non solo come una delle potenze della terra, ma come la potenza suprema. Nella solitudine premetafisica, Prometeo segna il passaggio dalla potenza degli dèi alla potenza dei mortali. Eschilo lo pensa come la fonte, per i mortali, di tutte le τέχναι: πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθεύς (*Prometheus*, v. 106). Egli è condannato perché Zeus vuole essere l'unico depositario della τέχνη; ma già si preannuncia il tempo in cui Prometeo sarà potente come il dio (μηδὲν μείον ἰσχύσειν Διός, v. 510).

Le τέχναι sono donate ai mortali, cioè a coloro che si sono portati all'interno della solitudine della terra e la cui fiducia nel proseguimento e compimento della terra è divenuta volontà di potenza. Ma il nichilismo della solitudine e della volontà di potenza, che domina il pensiero di ogni mortale, deve attendere la metafisica per essere testimoniato. Prima della testimonianza, la verità dell'essere e la solitudine, egualmente inesprese, si contendono l'apparire. La verità dell'essere e la nientità della terra stanno dinanzi ai mortali, ma ancora essi non nominano l'essere e il niente. In loro l'accoglimento della terra nella verità dell'essere è insieme volontà di potenza, ma nelle loro opere restano le tracce misteriose della mancata testimonianza dei contendenti. (Se la τέχνη esprime l'essenza comune di Zeus e di Prometeo, quale abissale significato esprime l'immutabile ἀνάγκη, che è più potente della stessa potenza di Zeus? — « La techne è troppo più debole della necessità », τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακροῦ, *Prometheus*, v. 514). Ma con la testimonianza metafisica della solitudine, le tracce dei contendenti restano impresse nelle opere con forza diseguale. La terra non è più soltanto opera della non verità, ma diviene opera della metafisica. L'essere dà risposte diverse a richiami diversi; e la non testimonianza lo chiama in modo diverso dalla testimonianza. La τέχνη di Platone testi-

monia ciò che la τέχνη di Eschilo è già, ma è a partire da Platone che i mortali incominciano a costruire il progetto di una vita sulla terra, che sia coerente al 'mondo', ossia alla struttura dell'isolamento della terra svelata dalla testimonianza metafisica; quindi è a partire da Platone che la τέχνη, come volontà di potenza, produce le opere della metafisica. La verità dell'essere, tuttavia, non tramonta con il sopraggiungere del 'mondo' e non tramontano nemmeno le sue tracce nelle opere della metafisica; ma queste tracce della verità sono inconsapevolmente subite dalla coerenza metafisica dell'Occidente alla solitudine, che così diviene il richiamo prevaricante cui l'essere risponde. E appunto questa coerenza conduce l'Occidente alla civiltà della tecnica. Il 'mondo' (e insieme il 'cielo', in quanto termine corrispettivo del 'mondo') è l'ἦθος dell'Occidente, ossia è l'ἦθος dei mortali in quanto testimoniano la propria essenza mortale.

Anche nella storia del 'mondo' la volontà incomincia a volere la terra attraverso la potenza di 'Dio' (onde Platone pone la *θεία τέχνη* al di sopra della *ἀνθρωπίνη τέχνη*), e finisce col riconoscere in sé la potenza suprema della terra, cui è consentito proporsi il dominio del futuro dell'uomo e il recupero del suo passato. La scienza moderna e la tecnica sono il modo determinato in cui la coerenza metafisica dell'Occidente è giunta a volere la terra; in esse la volontà si riconosce come la potenza suprema della terra, ossia di ciò che ormai è tutto divenuto la risposta dell'essere al richiamo prevaricante del 'mondo'.

Il pensiero che custodisce la verità dell'essere non si domanda se l'apparire continui ad esistere quando il corpo umano non esiste più, ma pone il problema del senso dell'unione alla terra da parte dell'eterno apparire della verità dell'essere: l'offerta della terra, il suo isolamento, il corpo possono appartenere al destino, oppure alla libertà dell'apparire dell'essere. All'interno di questo problema dominante sorge la domanda se e in che misura l'apparire della terra richieda l'apparire del nostro corpo o di altre determinazioni della terra (ad esempio i nostri pensieri, sentimenti, desideri). Al di fuori del nichilismo metafisico si ripone cioè il problema dei nessi tra l'apparire della terra e l'apparire dei suoi contenuti particolari. Il nostro corpo — che appartiene alla solitudine della terra — si mantiene certamente in una sorta di prossimità all'apparire; le sue assenze da questo sono ogni volta seguite da un ritorno, e il ritorno nell'apparire accade anche ogniqualvolta noi confidiamo nel suo accadimento. (Nella civiltà della tecnica, anche questa confidenza è divenuta volontà di potenza e il corpo dell'uomo, come la sua anima, sono divenuti una 'macchina'; ossia il proseguimento del loro accadere è stato iscritto nel progetto del controllo tecnico dell'accadimento della terra). Ma che l'apparire del mio corpo sia con-

dizione necessaria dell'apparire della terra, la quale, pertanto, non potrebbe più apparire se il mio corpo sparisse definitivamente, questo rimane ancora un problema.

XXI. La filosofia non sa ancora misurare i confini della verità dell'essere (non conosce il sistema delle determinazioni dello sfondo); quindi non sa ancora misurare i confini della terra. Tutta la verità dell'essere appare eternamente, ma è una totalità aperta all'accadimento: quale pertanto può costituirsi all'interno dell'apparire finito dell'essere. Ciò vuol dire che la filosofia non sa se i suoi problemi — cioè i problemi che si aprono nella testimonianza della verità — siano i problemi secondo cui si struttura lo stesso eterno apparire della verità dell'essere, o siano dovuti ai limiti della testimonianza. Ma se questa ha dei limiti, è perché l'isolamento della terra non è tramontato. Non solo la terra, ma anche ciò che la filosofia è riuscita a testimoniare della verità dell'essere può venire isolato dalla totalità della verità ed esser posto come il terreno sicuro, rispetto al quale la dimensione non testimoniata della verità diventa un problema: gli stessi problemi della filosofia possono nascere dall'isolamento.

Non si può tuttavia evitare di prendere posizione rispetto ad essi. Il problema di tutti i problemi è la possibilità che la storia della salvezza sia legata al modo in cui la filosofia, in quanto custode della verità dell'essere, accoglie l'offerta della terra, e quindi, prendendo posizione rispetto ai problemi che l'avvolgono (le regioni della possibilità) vuole il proseguimento della terra.

Che l'uomo sia un consesso di popoli, ove l'essere appare in una pluralità differenziata di prospettive, è soltanto una possibilità. È cioè insieme possibile che l'essenza dell'uomo sia io, questo attuale eterno apparire della verità dell'essere, ove gli 'altri' appaiono come determinazioni particolari della terra, come miei oggetti e non come miei eguali. E la possibilità che io sia l'essenza dell'uomo è la possibilità che la mia alienazione sia l'essenza dell'alienazione. Tutto ciò che, nella struttura della verità, è dato — quindi il corpo, il comportamento, il linguaggio altrui —, in quanto dato (ossia in quanto appare) non è un problema, ma lo è in quanto è dato come interpretabile. Il dato, come tale, consente ogni interpretazione, giacché questa è l'unificazione dei dati mediante nessi non dati. La terra può essere interpretata come la risposta dell'essere al mio richiamo — l'unico —, ma anche come carica di richiami e di risposte ai richiami dei popoli. Anche in questo secondo caso la terra è la risposta al mio richiamo, ma la risposta contiene anche le risposte che l'essere concede a tutti i richiami dei popoli.

L'interpretazione stessa appartiene al richiamo: determina il

modo in cui l'essere viene chiamato dalla filosofia, in quanto essa vuole il compimento della terra. È per questa volontà che certi dati diventano linguaggio e opera dei popoli; ed è ancora per questa volontà che la storia dell'Occidente diventa storia della testimonianza della solitudine in cui i popoli hanno avvolto la terra.

Decido di accendere il lume. La decisione è la certezza che, col movimento della mano, il lume si accenda. (E questa certezza è l'apparire di un contenuto problematico: che il lume si accenda è una possibilità). L'apparire della decisione (l'apparire di quell'apparire che è la decisione) è accompagnato dall'apparire del braccio che si stende, della mano che preme il pulsante e del lume che si accende. Ma è accompagnato anche dal passaggio delle automobili per la strada, dai giochi dei bambini nel giardino, dallo stato di quiete delle suppellettili della stanza e dall'intero accadimento della terra, con il quale l'essere risponde al richiamo in cui consiste la decisione di accendere il lume. Io sono però convinto che in questa risposta sia contenuta anche la risposta a infiniti altri richiami, quali il proposito degli automobilisti di portarsi nei vari punti della città, la volontà di giocare dei bambini, la persuasione nel proseguimento dello stato di quiete delle suppellettili della stanza. Questa convinzione è l'interpretazione dell'accadimento, il modo in cui esso è voluto. Essa è suggerita dalla differenza tra l'accadimento di ciò che era stato da me deciso (l'accensione del lume) e l'accadimento di ciò che non lo era stato (il passaggio delle automobili, il gioco dei bimbi, ecc.), o non lo era stato in un certo momento (decidendo di accendere il lume, non avevo deciso la continuazione dello stato di quiete delle suppellettili): ciò che non è stato deciso da me, lo è stato da altri, mortali o divini. Ma la verità, testimoniata nella filosofia, non è in grado di proibire che l'accadimento della terra venga diversamente voluto e ci si convinca che, nonostante la differenza tra l'accadimento del deciso e del non deciso, il passaggio delle automobili, il gioco dei bimbi e l'intero accadimento appartengano alla risposta dell'essere alla mia decisione di accendere il lume, nello stesso senso in cui le appartengono il braccio che si solleva e il lume che si accende: come risposta ad un'unica richiesta, la mia, o a quell'unico processo di richieste, che forma la mia storia. La testimonianza della verità non è capace nemmeno di proibire l'indecisione tra queste due opposte interpretazioni, e che quindi si faccia innanzi l'interpretazione consistente nel volere l'accadimento nella forma dell'indecisione rispetto alle interpretazioni opposte.

Dei tratti neri sulla carta diventano una parola, quando li si intende come segno di un significato, cioè come invito a trascogliere un certo significato. Un linguaggio è l'invito a trascogliere

certi significati e a disporli in una certa connessione. Nonostante tutte le motivazioni che spingono ad intendere qualcosa come un linguaggio, e come un certo linguaggio, la motivazione ultima è l'intendimento stesso, cioè la convinzione che qualcosa sia linguaggio e sia un certo linguaggio piuttosto che un altro. Il dato è trasformato in linguaggio — e in un certo linguaggio — dalla volontà interpretante; e nemmeno qui la testimonianza della verità sa proibire le interpretazioni diverse. L'Occidente appare come la storia della testimonianza della solitudine della terra, quando il dato è trasformato in linguaggio in relazione ad una delle interpretazioni consentite: quella in cui di fatto mi trovo e in cui credo (e cioè, daccapo, voglio) si trovino anche gli altri: l'interpretazione, per la quale « ὄν » è il segno del significato « ente », « μὴ ὄν » è il segno del significato « non ente » e « ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν λέντι ὁτιποῦν αὐτὰ πᾶσα ἐστὶ ποιησις » (*Convivium*, 205 b-c) è l'invito a unire certi significati, in modo che si formi l'affermazione: « Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere, è produzione ».

La lingua greca può essere interpretata in modo diverso da quello che di fatto è voluto: la verità non lo proibisce. Così come quell'insieme di figure, volumi, colori, suoni, movimenti che noi chiamiamo 'Milano' può essere interpretato come qualcosa di diverso da una grande città industriale. Coordinando il segno « casa » al significato *casa*, accade che, nei linguaggi storici (ossia negli eventi che la volontà interpretante trasforma in un certo linguaggio), sia quasi sempre possibile coordinare quel segno al significato inizialmente assegnatogli, senza che il linguaggio venga a proporre nessi autocontraddittori tra significati. Ma anche le opere sono una forma di linguaggio (che, a sua volta, è opera). La casa è un luogo che protegge i mortali dalle intemperie. Quando diciamo: « Ecco una casa », coordiniamo un insieme di volumi, figure, colori (cioè l'insieme degli eventi che chiamiamo 'stanze', 'finestre', 'suppellettili') al significato 'luogo che protegge dalle intemperie'; e, anche qui, è quasi sempre possibile, abitando la casa, coordinare quell'insieme al significato inizialmente assegnatogli, senza che la coordinazione si ponga come autocontraddizione (come accadrebbe, qualora un luogo esposto ad ogni inclemenza delle stagioni fosse inteso come 'luogo che protegge dalle intemperie'). La volontà interpretante è la coordinazione dei segni e degli eventi ai significati. Ed è ancora la volontà interpretante che unifica in un'unica interpretazione i trattati della fisica teorica occidentale, i manuali di tecnica delle costruzioni, le disposizioni e i disegni degli architetti, i movimenti degli operai e delle macchine nei cantieri, l'innalzarsi e moltiplicarsi dei nuovi quartieri della città. All'interno dell'interpretazione unificante, anche i gesti e i movimen-

ti del muratore e del carpentiere appaiono come appartenenti al logo che ormai guida la civiltà dei popoli sulla terra.

L'esistenza dell'alienazione è un problema, in quanto venga intesa come alienazione dei popoli (giacché è innanzitutto un problema l'esistenza dei popoli, come manifestazione corale dell'essere). Ma non è un problema, in quanto alienazione dell'apparire attuale. Tutte le determinazioni dell'alienazione convergono all'apparire attuale. La posizione di questa convenienza appartiene alla verità dell'essere. Nell'apparire attuale accade la testimonianza della verità dell'essere, ma continuamente attraversata e circondata dal tempo della non verità. Nella verità della terra appare che l'apparire attuale ha isolato la terra e ha testimoniato il nichilismo della solitudine. La terra, così come sta dinanzi nell'apparire attuale, è in ogni caso la risposta dell'essere all'isolamento in cui ho chiuso la terra. La descrizione della terra, così come appare attualmente, è la descrizione della solitudine. Il modo in cui le altre persone umane sono corpo e comportamento e vengono in relazione al mio corpo e al mio comportamento, viene condotto nell'apparire dal modo in cui ho accolto l'offerta della terra. Così il corso seguito dalle stelle, dal sole e dalle stagioni; così il distendersi dello spazio attorno ai miei occhi e il radunarsi dei colori e dei suoni. Così la crescita vertiginosa delle città, delle macchine, dei manufatti e il ritmo della storia del mondo. La terra, in quanto risiede nell'apparire attuale, non possiede un'innocenza, che sarebbe compromessa solamente dall'intervento dell'interpretazione che vuole la terra come opera *dei* mortali: questa interpretazione mi manifesta corresponsabile — cioè non protagonista unico —, ma di una colpevolezza che alla terra compete *comunque*.

Ma nell'apparire attuale affiora anche la testimonianza della verità, che sospinge l'isolamento verso il tramonto. Essa ha dinanzi il problema di tutti i problemi: la possibilità che la salvezza della verità sia concessa come risposta al modo in cui la filosofia, ripetendo l'accoglimento della terra, vuole l'essere. A questa volontà appartiene, attraverso l'interpretazione dei linguaggi e delle opere, l'interpretazione del senso dell'uomo. La filosofia *vuole* che io non sia l'essenza dell'uomo e che la mia alienazione non sia l'essenza dell'alienazione: vuole così, perché crede (cioè vuole) che l'avvento del Giorno e la salvezza possano farsi innanzi solo se l'accadimento della terra è interpretato (cioè voluto) come alienazione dei popoli e come risposta dell'essere ai loro richiami. È per la volontà interpretante che la mia alienazione si estende sino a diventare l'alienazione dei popoli e la terra si mostra come opera dei popoli dell'Occidente; ma è appunto per l'accadimento di questa volontà che la filosofia confida sia consentito l'accadimento della salvezza.



## SUL SIGNIFICATO DELLA ' MORTE DI DIO '

Con la comparsa della metafisica, i linguaggi storici si trovano per la prima volta a confronto con la testimonianza del senso dell'essere e del niente. Nel confronto, il senso di ogni parola premetafisica subisce una trasformazione *essenziale*. Alla luce dell'essere e del niente la vita, la nascita e la morte, il sì e il no, il dolore, l'amore, la terra e il cielo vengono sottratti al loro senso primitivo e restano affidati ad un altro senso, inaudito. Con la metafisica non sopraggiunge semplicemente un mondo nuovo, ma sopraggiunge il *mondo*. Il mondo non è una φύσις originaria e nemmeno il dono di un dio, ma è τὸ θεῖον dell'Occidente. La metafisica greca ha portato alla luce la dimora in cui abita l'Occidente e questa dimora ha dato il proprio senso a tutto ciò che in essa si è andato compiendo. Il mondo è divenuto il pensiero e la forza dominante e un poco alla volta tutti gli aspetti fondamentali e derivati dell'esistenza e della civiltà sono stati pensati e vissuti nel mondo. Per la sua forza, τὸ θεῖον del mondo è così divenuto φύσις, il luogo indubitabile ed evidente in cui si raccolgono gli *enti*.

Nel pensiero metafisico dei Greci, 'ente' è ogni determinazione, in quanto pensata nel suo *essere*. E l' 'essere' dell'ente è il 'non-essere-un-niente'. « L'ente è » significa: « L'ente non è un niente ». (Heidegger interpreta invece l' 'essere' della metafisica greca come 'esser presente'. Ma ciò che è presente può esserlo solo in quanto non è un niente — e la presenza stessa può render presente, solo in quanto, a sua volta, non è un niente. Sì che anche l'interpretazione heideggeriana è costretta a lasciar impli-



citamente sussistere, al fondo dell' 'essere' inteso come presenza, il senso originario dell' *essere*: l'esser negazione del niente). Raccogliendosi nel mondo, gli enti *divengono*: nascono, muoiono, si trasformano. Dal punto di vista della metafisica, ciò significa che gli enti del mondo (tutti o in parte, completamente o in qualche loro aspetto) escono e ritornano nel niente — passano dalla loro nientità all'essere un non-niente e viceversa — e, in quanto sono, sono essenzialmente esposti al rischio dell'annientamento. Se non ci fosse nulla, negli enti, che diventasse un niente, se tutto restasse ciò che è, come sarebbe possibile il divenire del mondo? La nientità dell'ente è divenuta l'evidenza di tutte le evidenze e da essa trae ogni sua forza, anche quando non ce ne rendiamo conto, l'*ἦθος* della civiltà occidentale. Prima di acquistare l'essere, l'ente è un niente, e così dopo averlo perduto. L'evidenza di tutte le evidenze è costituita dalla alienazione più abissale e più pura: la persuasione che l'ente sia niente. Essa è il senso che vien respirato da ogni cosa e opera nella dimora in cui cresce la nostra civiltà. L'alienazione essenziale è divenuta la realtà più solida e indubitabile. Nulla è in noi più fermo della persuasione di 'essere al mondo'. Eppure l'uomo incomincia ad esporsi al mondo — ad essere e a venire al mondo — solo ad un certo punto della sua storia, quando è il mondo a venire all'uomo.

Condotta per la prima volta nel mondo dalla metafisica, il senso di ogni parola perde l'ambiguità (e il mistero) che inevitabilmente gli compete, in quanto non ancora commisurantesi alla testimonianza del senso dell'essere e del niente. Che significato ontologico possiede un linguaggio che — come ogni linguaggio premetafisico — non testimoni, ossia non parli esplicitamente intorno al senso dell'essere e del niente? Certe cose possono essere dette solo in quanto l'essere sia inteso in un certo modo; ma se il dire non esplicita il senso dell'essere, ci manca la chiave che consenta di scoprire, sulla base delle cose dette, il senso dell'essere che, dal profondo, le illumina. Vediamo le cose illuminate, ma non possiamo vedere quale sole le illumini. Vediamo le tracce di un sole che rimane sconosciuto. C'è un altro sole oltre quello testimoniato nell'*ἦθος* in cui cresce la storia dell'Occidente? Con l'avvento del pensiero metafisico, anche 'dio' esce dall'ambiguità ed entra nel mondo: non nel senso che venga necessariamente inteso come uno degli enti sensibili e divenienti, ma in quanto è pensato come il fondamento stesso del mondo, ossia come ciò che fa sì che il mondo sia mondo.

La parola greca *θεός* è essenzialmente costruita sulla radice *θα*. Innanzitutto *θα* indica lo star dinanzi manifesto e luminoso; sì che *Ζεύς*, lo « splendente », è *δῆλος*. Ma la manifestazione lascia apparire ed è la dispensatrice delle differenze (come i colori re-

stano dispensati nella luce), e quindi  $\delta\alpha$  indica anche il dispensare, il dare in sorte distribuendo le differenze; sì che il dio è il  $\deltaαίμων$ , che divide e distribuisce ( $\deltaαλομαι$ ) le parti del tutto. Ma il dispensare le differenze esige perizia e abilità nel dispensatore, esige cioè non solo conoscenza, ma anche padronanza dei differenti, e quindi  $\delta\alpha$  esprime anche il senso di quella capacità « tecnica » che viene indicata in parole come  $\deltaαλος$  e  $\deltaαήμων$ . Tutti questi intenti della radice  $\delta\alpha$  si trovano raccolti nella parola  $\delta\etaμιουργός$ .  $\Delta\etaμιουργός$  è colui che rende manifesta, e quindi pubblica, la propria opera. Ciò vuol dire che egli è l'artefice capace di padroneggiare le differenze che rende manifeste, e che, in quanto padroneggiare, sono  $\epsilonργον$ . L' $\epsilonργον$  è la differenza padroneggiata e dispensata nell'atto in cui vien resa manifesta ( $\delta\etaμιον$ ). L'artefice che assegna e distribuisce le parti differenti è allora, insieme, radice di ogni sventura, sia perché può dare in sorte ciò che non si vorrebbe ricevere, sia perché, nella prosecuzione della divisione delle parti, può distruggere le sorti già assegnate. Il senso distruttivo della radice  $\delta\alpha$  è presente nello stesso  $\deltaαλομαι$  (come in  $\deltaαλζω$  e, in modo più sfumato, in  $\deltaαίνυμι$ ), dove il senso del distribuire e del dividere convive con il senso di una scissione violenta, ossia di una lacerazione delle parti.  $\Deltaαίμων$  è la luce in cui si manifestano le differenze date in sorte, ma è anche la morte e la sventura. Altrettanto stretto, in  $\deltaαλος$ , il legame tra la capacità tecnica e la rovinosità distruttiva. La padronanza tecnica, che fa da medio tra il senso della manifestazione, della luce svelante, e il senso della distruzione, scompare in altre parole dove invece emerge e coesiste il significato degli estremi:  $\deltaαίς$  è insieme la fiaccola e il combattimento (e  $\deltaαίω$  — dove pure è presente anche il senso dello sparire — include il chiarore e la distruzione dell'incendio);  $\deltaαλός$  è il tizzone e la folgore, ma è anche la torcia consumata e la consunzione della vecchiaia. (E, in questa direzione, l'analogia tra  $\delta\etaλώω$  — mostro, manifesto —, e  $\delta\etaλέομαι$  — distruggo, danneggio — potrebbe essere qualcosa di più di una semplice assonanza). Si può esaurire ogni questione relativa alla parola  $\thetaάνατος$ , assumendo la radice  $\thetaαν$  come un immediato, oltre il quale non abbia senso risalire. Tuttavia, nelle forme di  $\thetaνήσκω$  (muoio) è costantemente presente la radice  $\nu\eta\kappa$ , su cui si costruisce  $\nuέκυσ$  (il cadavere; cfr.  $\nuεκρός$ ). Come in  $nex$ ,  $neco$ , in  $\nuέκυσ$  è presente la negazione, il non ( $\nu\eta$ ,  $nec$ ). La *necessitas* è un *ne-cedere*, e la morte vien detta dai latini *necessitas* appunto come inflessibilità ultima e suprema. In questo senso, l'esistenza di una radice  $\thetaαν$  diventa improbabile. È singolare, invece, che la parola  $\thetaάνος$  non significhi soltanto ciò che è dato, assegnato, donato, ma sia anche sinonimo di  $\thetaάνατος$ . La radice  $\delta\alpha$ , che in  $\deltaάνος$  ( $\deltaαλομαι$ ) indica il dono diviso e dispensato, in  $\thetaάνατος$  è la manifestazione del pericolo e del danno estremo che

può essere suscitato dal dispensatore della sorte. Il dispensatore è Ζεὺς e un altro nome di Ζεὺς è Δᾶν. Δᾶν è la pioggia d'oro che feconda Danae (Δανάη è il legame tra la luce d'oro del dio che sopraggiunge e l'arsura — δανός — della terra che attende la fecondazione) e Δᾶν è la strage perpetrata dalle Danaïdi. Il luogo in cui Ζεὺς e θάνατος stanno uniti è l'apparizione del dio che, dispensatore della sorte, rende fertile e vivo ciò che è arido e dà morte alla vita. Θάνατος, è, quindi, essenzialmente, parola « divina ». Come il suo opposto: la vita, ζωή (ζάω). Ζᾶ è la terra (γᾶ), e la terra, invocata, è δᾶ. Essa è il tutto che viene dispensato e dato in sorte dal dio. È in questo tutto che quanto ci si attende dalla terra — la vita — si contrappone alla morte.

In questi tratti, che formano il significato premetafisico della parola θεός, sono certamente presenti le tracce di un modo di intendere il senso dell'essere. Ma le tracce rimangono indecifrabili. Si dovrebbe innanzitutto stabilire se quei tratti si sviluppano l'uno dall'altro, in una sostanziale solidarietà di fondo, o siano invece le tracce di una abissale e inesplorata discordanza nell'originario apparire dell'essere.<sup>1</sup> Di tutto ciò il pensiero metafisico non si occupa: portando nel mondo i linguaggi tra cui viene a trovarsi, si convince di realizzare l'interpretazione autentica che rende esplicito il loro riposto significato ontologico. In effetti, ogni possibile ermeneutica del linguaggio primitivo (cioè premetafisico), e quindi anche l'unico tipo di ermeneutica che di fatto è stato sperimentato, quello cioè operato dalla cultura occidentale, è una violenza nella quale *si vuole* che il linguaggio premetafisico parli la lingua dell'ἦθος dell'Occidente. Così il cristianesimo è stato oggetto di questa volontà, non solo perché ci è stato offerto nella lingua greca, già catturata dal mondo, ma anche perché la successiva riflessione metafisico-teologica ha esplicitamente interpretato, e cioè *voluto*, il Messaggio alla luce del mondo.

Che cosa accade quando θεός viene portato nel mondo?

Dal punto di vista della metafisica, l'ente può *essere*, ossia può esistere, solo se è assicurato all'esistenza da un *fondamento*. Diversamente, l'ente, in quanto ente, non può esistere, ossia è un niente. « Esse non habet creatura nisi ab alio ». « Sibi relicta », assunta cioè al di fuori della sua relazione al fondamento, la creatura « in se considerata nihil est ». « Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse » (Tommaso, *De aeternitate mundi*, 7). Tuttavia, anche « sibi relicta », *la creatura* non è un niente. Ponendo che *la creatura*, « sibi relicta », è un niente, il pensiero metafisico intende differenziare questa affermazione dall'affermazione che *il niente* è niente. Come soggetto dell'affermazione,

1. Sul senso di questa discordanza cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo ».

intende porre l'ente, e come predicato dell'ente pone il niente. L'*ipsum Esse subsistens* è l'Ente che ha in sé il suo essere, l'Ente che, « sibi relictum », non è un niente. Ma che esista un Ente siffatto bisogna essere capaci di dimostrarlo, e la metafisica ha sviluppato in più direzioni questo tentativo di dimostrazione. La metafisica è l'essenziale persuasione che l'ente, in quanto ente, è niente. Ma insieme, e in modo altrettanto essenziale, è l'occultamento di questa persuasione, mediante la proclamazione dell'opposizione dell'ente e del niente. Il 'principio di non contraddizione' è la posizione della nientità dell'ente, espressa (e occultata) come non-nientità dell'ente. Il mondo è il luogo dove si crede di toccare con mano l'uscire e il ritornare degli enti nel niente (il loro essere stati e il loro tornare ad essere un niente). Ponendo che, nel divenire, l'ente è stato e torna ad essere un niente, si pensa che l'ente è niente.

In questo pensiero si manifesta, nel modo più radicale, l'essenza del nichilismo. Per Nietzsche, il nichilismo è il processo fondamentale e la stessa legge della storia dell'Occidente. Nel suo significato originario esso è l'infedeltà alla terra, che conferisce ogni valore a ciò che sta al di là della terra, cioè al niente. Accostandosi al problema dell'essenza del nichilismo, Heidegger riconosce a Nietzsche di avere intravisto alcuni tratti del nichilismo, ma di averli spiegati nichilisticamente. Per Heidegger, infatti, l'essenza del nichilismo è l'interesse per l'ente, ossia l'apparire stesso della totalità dell'ente, in quanto dimenticanza della 'verità dell'essere'. La 'verità dell'essere' è la stessa presenza dell'ente. L'interesse per l'ente, in cui consiste la metafisica, culmina, con Nietzsche, nell'identificazione dell'essere alla volontà di potenza. Nella dimenticanza dell'essere non vien consentito all'essere di essere ciò che esso è in quanto essere: non gli è consentito di essere il sorgere e il dischiudersi della presenza. In ciò consiste l'uccisione' estrema dell'essere. Sulla base della dimenticanza dell'essere, la metafisica lo identifica all'ente, e la totalità dell'ente diventa oggetto di produzione e distruzione tecniche.

Eppure, come Nietzsche, anche Heidegger coglie certamente alcuni tratti essenziali del nichilismo, ma li intende a sua volta nichilisticamente, lasciandosi ancora una volta sfuggire ciò che è sfuggito all'intero corso del pensiero occidentale: l'essenza autentica del nichilismo. Anche il pensiero di Nietzsche, come quello di Heidegger, si muovono infatti all'interno del mondo, ossia della persuasione della nientità dell'ente. La storia della metafisica come scienza è lo sviluppo dialettico del tentativo di pensare incontraddittoriamente il mondo, e cioè di realizzare in modo incontraddittorio e incontrovertibile l'occultamento e il mascheramento del nichilismo.

Nella metafisica greco-medioevale, la possibilità del divenire del mondo esige l'affermazione dell'esistenza dell'Ente immutabile. Così introdotto, l'immutabile viene a costituire la significazione metafisica di *θεός*. Ma l'intreccio di sensi della radice premetafisica *θεα* non si pone tutto nello stesso modo a confronto con il pensiero dell'essere e del niente: nel confronto viene in primo piano la capacità dispensatrice delle sorti e quindi il padroneggiare le cose, assegnando loro nascita, forma e morte. *Θεός* è sempre meno pensato come la luce e la manifestazione dell'offerta e sempre più come l'Onnipotente che padroneggia l'essere degli enti. Nel mondo gli enti passano dal non essere all'essere. Ma per la metafisica greca gli enti non possono divenire dal nulla: preesistono nel seno dell'Immutabile, che ne è il dispensatore, nel senso che li fa passare dal non essere all'essere e dall'essere al non essere. In questo senso *θεός* è il demiurgo produttore e distruttore degli enti. L'elemento che trasfigura il senso premetafisico di *θεός* consiste appunto in questo: che il dispensare, padroneggiare, dividere produce, distrugge e trasforma nel mondo l'essere degli enti. Come ente immutabile, *θεός* diviene l'espressione più radicale del nichilismo: appunto in quanto è pensato come il fondamento supremo della nientità dell'ente. Il carattere ambiguo e misterioso della parola premetafisica *θεός* è completamente lasciato da parte nella chiarezza razionale del nichilismo. In questa razionalità, *θεός* è la tecnica dominatrice dell'essere e del non essere degli enti. Il mondo è il luogo in cui l'ente mostra la propria nientità e dove dio e l'uomo hanno la capacità di rendere l'ente identico al niente. L'evidenza del mondo, che diviene il pensiero dominante della civiltà occidentale, resta infatti al fondo anche della metafisica immanentistica, ove la *θεα τέχνη* è resa immanente al mondo. Se questo, per la metafisica classica, è impensabile senza l'ente immutabile, la metafisica moderna si rende conto che l'evidenza del divenire esclude ogni realtà immutabile preesistente. La creazione e distruzione degli enti è lo stesso immanente processo del loro divenire. L'annuncio di Nietzsche che Dio è morto significa appunto che il mondo si è accorto non solo di non aver bisogno di un ente immutabile trascendente, ma che tale ente renderebbe impossibile la creatività dell'uomo. Dal punto di vista di un modo di pensare che rimane all'interno dell'essenza metafisica della *τέχνη*, si deve dire allora che il principio della nientificazione e della nientità dell'ente non è più un dio, ma il superuomo. Rimane cioè, nel superuomo, il tratto fondamentale secondo cui il nichilismo pensa *θεός*. Questo tratto non può non rimanere anche nella riflessione heideggeriana sull'essenza del nichilismo, giacché, per Heidegger, l'esistenza del mondo è un'evidenza fuori discussione. Anzi, è proprio perché il mondo esiste — ossia è proprio

perché la totalità degli enti *divenienti* appare — che, per Heidegger, l'essere si ritrae e, nascondendosi, muore. Di più, appartiene all'essenza stessa dell'essere che, a un certo punto della storia dell'Occidente, la τέχνη si realizzi come effettiva produzione e distruzione degli enti. La nientità e nientificazione dell'ente è così anche qui intesa come fatto e realtà incontrovertibilmente manifesti. E la civiltà della tecnica è intesa come il modo in cui oggi viene vissuta questa *realtà*.

Ma il nichilismo, colto nella sua autentica essenza, è la persuasione che ciò che non è mai stato e non potrà mai essere *sia*. La civiltà occidentale si è sviluppata sulla persuasione che l'ente, in quanto tale, sia niente. Ma l'ente non è un niente, sì che la τέχνη divina e umana non è la capacità che riesce a identificare l'ente al niente, ma è quel modo di porsi in relazione all'essere dell'ente, dove ogni aspetto della relazione è determinato dalla persuasione che la nientità dell'ente (ossia ciò che non può essere) sia. Per Heidegger uno sviluppo ineluttabile porta dalla τέχνη greca, intesa come disvelamento, alla tecnica moderna come violenza produttivo-distruttiva. Ciò che Heidegger non può riuscire a scorgere è che, nella τέχνη greca, il disvelamento è il disvelamento del mondo, *ossia* dell'ente inteso come niente (appunto in quanto la *πολις* non porta alla luce ciò che è immutabile ed eterno, ma l'ente che esce e ritorna nel niente). Come disvelamento, la τέχνη greca è l'evidenza stessa del mondo, ossia dell'orizzonte in cui è resa possibile ogni violenza produttivo-distruttiva della tecnica moderna. Proprio perché la metafisica greca pone il disvelamento della nientità dell'ente, la tecnica moderna può proporsi di controllare scientificamente la creazione e nientificazione dell'ente — ossia di controllare e promuovere ciò che nella metafisica tradizionale era l'opera di Dio. Nella storia dell'Occidente la produzione-distruzione dell'essere degli enti è fundamentalmente intesa come « Dio » e come « tecnica », che dunque sono le due espressioni fondamentali del nichilismo. Il senso metafisico di *θεός* precontiene il significato essenziale della tecnica moderna. Ogni progetto di trasformazione e dominazione tecnico-scientifica del mondo sottintende l'apertura dell'orizzonte in cui gli enti possono uscire e ritornare nel nulla, e *θεός* è stato il modo originario in cui la metafisica ha pensato la condizione della possibilità di questo orizzonte.

Il nichilismo è giunto a interpretare lo sviluppo della civiltà occidentale come sviluppo del 'nichilismo' (conosciuto nella sua essenza inautentica). Ciò vuol dire che l'essenza autentica nel nichilismo (ossia l'apertura del mondo come nientità dell'ente) rimane ancora nascosta e che i tratti essenziali del nichilismo continuano ad essere nichilisticamente spiegati. Il nichilismo è il senso della storia dell'Occidente, che trova nella meta-

fisica greca la sua radice, sviluppantesi nella scienza e nella tecnica occidentali. Ma questa sequenza deve venire in luce in un senso completamente diverso da quello, secondo cui il nichilismo intende il rapporto tra metafisica, scienza e tecnica. Sin tanto che si rimane all'interno del mondo, l'affermazione che in questo rapporto si realizza la storia del nichilismo è pur sempre nichilisticamente intesa. Il nichilismo è così dominante, che ormai si presenta come denuncia dei modi inautentici di intendere l'essenza del nichilismo. Le parole dell'alienazione suonano identiche alle parole della verità.

Si parla oggi, sempre più frequentemente, di 'contestazione globale' della società dei consumi (o società del benessere). Con questa espressione si intende il rifiuto non di questo o quell'aspetto della società attuale, ma della sua struttura di fondo, cioè del pensiero dominante che la sorregge. Ma qui è il problema. La cultura alla quale ci si ispira è in grado di individuare la struttura di fondo della società del benessere? Di più: nell'ambito dell'intera cultura contemporanea sussiste la capacità di una tale diagnosi? A queste domande si deve rispondere prima ancora di soppesare le ragioni che stanno alla base del rifiuto della nostra società.

Ci si rende certamente conto, oggi, che lo sviluppo della tecnica sta determinando la crisi delle grandi ideologie tradizionali, come il cristianesimo e il marxismo. Ma si rimane ancora nella più completa oscurità relativamente al senso autentico della dissoluzione della civiltà tradizionale, che la tecnica sta portando a compimento. Si crede cioè, dal punto di vista di un rinnovato illuminismo, che scienza e tecnica abbiano instaurato un modo di vivere che supera definitivamente e radicalmente i tratti fondamentali della tradizione occidentale. Oppure, dal punto di vista delle anime belle che intendono difendere questa tradizione, la civiltà tecnologica viene condannata proprio in quanto dissolvente dei valori tradizionali. Oppure — e questa prospettiva è tanto più diffusa quanto più è banale — non si vuole rinunciare ai vantaggi offerti dal progresso tecnologico, ma li si vuole 'spiritualizzare' e armonizzare con quei valori della civiltà passata, che di volta in volta sono ritenuti intoccabili. In ognuno di questi casi, anche là dove ci si sforza di conciliare la cultura tecnologica con quella tradizionale, si dà per scontata la loro eterogeneità o almeno la loro indifferenza reciproca. E dove, all'opposto, si riesce a scorgere la loro implicazione sostanziale, si rimane pur sempre all'interno dell'*ἄθῆς* dominante e quindi nell'impossibilità di scorgere in quella dissoluzione l'inevitabile sviluppo storico dell'essenza autentica del nichilismo. Nell'apertura del mondo e in quanto dominati da tale apertura, la cultura tecnologica è la naturale e legittima figliazione della cultura

umanistica, il cristianesimo e la teologia tradizionale generano naturalmente e legittimamente l'ateismo, l'immoralismo e l'anticristianesimo del nostro tempo, il mito della forza è l'inevitabile prodotto del mito della cultura, la tecnica è l'erede naturale e legittima di dio. I grandi contrasti della storia occidentale (forza-cultura, cristianesimo-anticristianesimo, servo-padrone, assolutismo-democrazia, umanesimo-tecnicismo, metafisica-antimetafisica, capitalismo-comunismo) sono sottesi da un comune pensiero dominante, che costituisce lo spirito del nostro tempo — l'unico spirito di un tempo che va dalla filosofia greca alla società del benessere. La dissoluzione della civiltà vecchia nella nuova è quindi la stessa celebrazione dell'essenza della vecchia civiltà, la stessa crescita della dominazione del pensiero fondamentale dell'Occidente.

Il cristianesimo, le correnti ereticali del Medioevo, l'utopismo moderno, il ritorno rousseauiano alla natura, la rivoluzione marxista, il superuomo, la critica di Husserl e Heidegger alla civiltà della tecnica, il dissolvimento della cultura tradizionale operato dal progresso tecnologico, sono altrettante forme di contestazione globale della società di volta in volta costituita, che si muovono per altro all'interno del pensiero dominante della civiltà occidentale, e che quindi non riescono ad essere ciò che si propongono di essere: un rifiuto essenzialmente radicale. Tali contestazioni lasciano intatto l'orizzonte all'interno del quale si muovono, sì che la storia delle rivoluzioni occidentali non è stata che il progressivo radicarsi e coerentizzarsi di un'originaria maniera di pensare e di vivere l'essere. Una autentica alternativa alla civiltà della tecnica non è possibile sin tanto che l'Occidente continui a non saper sollevarsi alla comprensione del tratto fondamentale da cui è dominato. Né si presentano i segni di una imminente realizzazione di questa suprema autocritica della nostra civiltà. All'opposto, siamo tutti in grado di comprendere che i segni predicono i fastigi del trionfo della civiltà tecnologica, che è l'espressione più rigorosa e potente dell'essenza della civiltà occidentale. In questa situazione, le contestazioni globali possono essere soltanto lo sforzo — spesso accompagnato da esito positivo — di rendere più efficiente l'organizzazione tecnologica della società e il 'grande rifiuto' della società industriale avanzata, di cui parla Marcuse, è soltanto il rifiuto di quegli ostacoli che a suo avviso impediscono tale efficienza.

'Produzione' e 'distruzione' sono le categorie fondamentali della civiltà della tecnica. In essa viene ormai progettata la produzione-distruzione del mondo intero. Non più i soli oggetti della vita quotidiana, ma gli stessi grandi miti della civiltà pre-tecnologica — la liberazione dalla morte e dal dolore, il superuomo e il divinizzarsi dell'essenza umana, il paradiso — diventano



ormai le mete che la tecnica si propone di produrre, mediante un sistema di procedure scientificamente controllato. Questo atteggiamento produttivo-distruttivo presuppone essenzialmente che le cose siano, appunto, ciò che si lascia produrre e distruggere, e cioè presuppone il mondo, come luogo occupato da cose che prima di nascere erano niente e tornano ad essere un niente dopo la loro morte, e che dunque, proprio per questa loro disponibilità e docilità alla nascita e alla morte, possono diventare oggetto di produzione e distruzione calcolate. Solo se si pensa l'essere e il niente, la nascita e la morte acquistano quella lucidità e intransigente ineluttabilità di significato, proprie della nostra cultura e del nostro modo di vivere. La metafisica greca ha quindi stabilito il senso della civiltà occidentale, non perché sia quell'oblio dell'essere, di cui si parla all'interno del nichilismo heideggeriano, ma perché ha stabilito quella nientità dell'ente, che rende possibile ogni manomissione tecnologica della terra. Che la metafisica non sia rimasta un astratto modo di pensare, coltivato da una cerchia ristretta di persone, ma sia diventata le città, le macchine, l'organizzazione industriale e ideologica della nostra civiltà, è dovuto al fatto che solo se si pensa che l'ente esca e ritorni nel nulla, si può allora progettare la costruzione e la distruzione totale dell'ente. La storia dell'Occidente è il processo di rigorizzazione e di coerentizzazione del pensiero metafisico. Una volta che questo ha portato il mondo alla luce, è inevitabile e legittimo che dio muoia e trovi la sua verità nella tecnica, la religione nell'ateismo, la civiltà pretecnologica nella civiltà della tecnica. In questo modo si compie infatti la realizzazione coerente del mondo.

La storia del cristianesimo riflette questo processo di rigorizzazione e progressiva dominazione del nichilismo. Tale storia è infatti la storia della alleanza del cristianesimo con le forme emergenti del dominio nichilistico (quindi è la storia della sua cattura da parte del nichilismo): alleanza con la metafisica greca, con la scienza moderna e, ora, con la civiltà tecnologica. L'apertura al mondo da parte della Chiesa cattolica è l'episodio più significativo di questa terza alleanza. Esso è essenzialmente solidale con ogni sforzo di 'demitizzazione' del cristianesimo. Ogni demitizzazione rimane infatti completamente all'interno del mito fondamentale e dominante dell'Occidente: il mondo. E insieme lo rafforza, perché diffonde la persuasione che ci si trovi ormai sulla strada, ove il messaggio cristiano potrà essere infine liberato da ogni sovrastruttura.

Le critiche rivolte alla società industriale avanzata non sono a loro volta che il tentativo di rendere più coerenti e radicali le stesse strutture di fondo della civiltà della tecnica. Appartengono cioè al movimento per il quale il nichilismo si rende più

razionale e potente. In effetti, le capacità tecnologiche attuali consentirebbero già oggi la liberazione dalla fame, dal lavoro spersonalizzato e da un volume di dolore e di angoscia tuttora sopportato dagli uomini. Ci si rende conto che l'apparato produttivo è deviato verso la produzione sempre più massiccia di mezzi di distruzione e di difesa. Il motivo di questa deviazione è dato dalla volontà di difendere una certa struttura ideologica della società (democratica o comunista, capitalistica o proletaria, cristiana o laica). E la si vuole difendere perché si è convinti che in essa l'uomo o un raggruppamento umano privilegiato possano trovare la strada della felicità. Ma la liberazione ideologica dal dolore (cristiana, laica, marxista) si muove pur sempre all'interno del mondo; e all'interno del mondo la liberazione più radicale dal dolore sta diventando la liberazione tecnologica. La difesa delle ideologie (e la conseguente mobilitazione offensivo-difensiva) provoca quindi un ritardo nell'instaurazione dell'effettiva felicità che, all'interno del mondo (all'interno cioè dell'essenziale alienazione dell'Occidente), può essere raggiunta dall'uomo.

La cultura occidentale non può porre alcuna alternativa al proprio pensiero dominante. Né l'alternativa può provenire da quelle forme di civiltà, come quelle primitive, che si sono sviluppate senza sollevarsi al pensiero metafisico. L'alternativa autentica, l'essenziale e suprema rivoluzione non esigono infatti, ormai, che il mondo sia portato al tramonto, e che quindi tramonti anche il cielo come termine correlativo del mondo? Col tramonto del mondo il senso del linguaggio premetafisico ridiventa disponibile per un'interpretazione ancora intentata. Che cosa può diventare, in essa, *θεός* — una parola, questa, che appartiene alla lingua nella quale giunge a noi il messaggio cristiano? L'interpretazione intentata non è il ritorno al linguaggio premetafisico, ma è la volontà che può volere che questo linguaggio non parli la lingua del mondo. Se il tramonto dell'Occidente implica il tramonto del mondo, l'attesa del tramonto resta pur sempre il passo decisivo: si incomincia in essa a prestare attenzione al senso autentico della verità dell'essere e ad avvedersi così dell'abissale impotenza della civiltà della potenza. Si incomincia a scoprire la malattia mortale. Ma chi se ne preoccupa? L'Occidente è una nave che affonda, dove tutti ignorano la falla e lavorano assiduamente per rendere sempre più comoda la navigazione, e dove, quindi, non si vuol discutere che di problemi immediati, e si riconosce un senso ai problemi solo se già si intravedono le specifiche tecniche risolutorie. Ma la vera salute non sopraggiunge forse perché si è capaci di scoprire la vera malattia?



## ALIENAZIONE E SALVEZZA DELLA VERITÀ

Si dice comunemente che i documenti e i resti storici debbono essere interpretati. L'interpretazione consiste nell'inserire il loro immediato significare in un significato più ampio. Il significato di un tempio greco viene così ad includere la storia del popolo greco, e il significato della Bibbia si estende sino a coincidere con un'intera elaborazione teologica della 'Parola rivelata'. Tuttavia l'interpretazione incomincia ad agire ad un livello ben più originario. Non tanto perché la ricostruzione filologica di un testo o la liberazione di un tempio greco dalle sovrastrutture successive sono fondate su criteri che sono a loro volta forme di interpretazione; e nemmeno perché noi non ci limitiamo ad interpretare i documenti e i resti del passato, ma interpretiamo anche i linguaggi e le opere del presente. L'interpretazione incomincia ad agire ad un livello ben più originario, perché l'esistenza stessa del linguaggio e delle opere non incomincia a manifestarsi — cioè non sopraggiunge nell'orizzonte dell'apparire dell'ente — indipendentemente dall'interpretazione. Senza l'intervento dell'interpretazione, non solo i linguaggi e le opere non rivelano la pregnanza e complessità del loro significato, ma non appaiono affatto come linguaggio e come opera: come tali sono del tutto assenti. L'incisione sulla pietra e il volo degli uccelli incominciano a presentarsi come *parola*, solo in quanto non ci si ferma a ciò che di essi appare, ma li si intende come segni o aspetti visibili di un significato (di un significato, cioè, diverso dal significare in cui essi consistono). Anche il significato di cui son segno e aspetto appare — nel vaticinio appaiono le sorti fa-

vorevoli e le avverse, lette di volta in volta nel volo degli uccelli —, ma l'interpretazione aggiunge a quanto appare un *nesso*, che appunto pone un certo significato, cioè un certo ente (la pietra incisa, il volo) come segno e aspetto di un altro significato (la sentenza fermata sulla pietra, la sorte).

L'interpretazione conduce il linguaggio nell'apparire, nello stesso modo in cui conduce nell'apparire le opere e le 'cose'. Già le 'cose' più semplici e comuni del mondo in cui viviamo — il tavolo, il bicchiere, la pietra, l'albero — non sono semplicemente qualcosa di dato, ma sono il risultato dell'interpretazione di ciò che è dato. Anche deposto sul tavolo, dopo la libagione, il bicchiere resta per noi un bicchiere, cioè qualcosa che conserva la capacità di farsi usare in un certo modo. Anche se, per la stagione inoltrata, l'albero non è ormai più che un tronco, esso resta tuttavia per noi un albero, ossia qualcosa di vivo che in primavera getterà nuovamente i germogli. Ma il bicchiere appare come bicchiere e l'albero come albero, quando la brillante trasparenza del cristallo è intesa come segno e aspetto visibile di una perdurante capacità di contenere il vino e l'acqua, e quando la figura scura del tronco è intesa come segno e aspetto visibile di una vita che, pur assopita, continua. Come certi suoni della bocca umana o certi tratti incisi sulla pietra o tracciati sulla carta incominciano ad apparire come parola, e come parola determinata, quando l'interpretazione li pone come aspetto e segno di un certo significato, così qualcosa incomincia ad apparire come albero, quando l'interpretazione assume una figura scura, oblunga e rugosa, come segno e aspetto di una vita vegetale. Il modo in cui la scura figura del tronco è il segno e l'aspetto di una vita vegetale, non è identico al modo in cui *φύρον* è l'aspetto e il segno di tale vita (si potrà dire, ad esempio, che, nel primo caso, il segno e l'aspetto sono correlativi ad un 'individuo', nel secondo caso ad una 'essenza'; che là il segno è segno di una cosa, qui è segno di un segno); ma in entrambi i casi accade che si sospinga il significato di qualcosa ad un significare più ampio e complesso, ponendo quel significato immediato come segno, appunto, e aspetto visibile del significare ulteriore. L'aspetto è il segno originario di una cosa: così originario da appartenere alla cosa stessa. Il segno è un aspetto che può anche essere così inessenziale alla cosa da non venir più nemmeno considerato come proprietà della cosa. E tuttavia non siamo in possesso di un criterio assoluto, in base al quale ci si possa convincere che il linguaggio sia un aspetto inessenziale delle cose di cui parla.

Ma siamo anche privi di un criterio assoluto, sul cui fondamento si possa incontrovertibilmente porre qualcosa come segno e aspetto di altro. L'interpretazione porta nell'apparire i

linguaggi, le opere, le 'cose', ossia vi porta la storia dell'uomo come immenso intreccio della totalità dei rinvii dal segno al designato; ma l'interpretazione è una *volontà* interpretante, che non manifesta la necessità del nesso che unisce il segno al designato, bensì impone il nesso, ossia lo vuole in quanto tale. Sino a che la necessità del nesso rimane sconosciuta — e quindi rimane una pura possibilità — la storia è la stessa volontà interpretante che, nell'orizzonte dell'apparire dell'ente, *decide* che certi enti siano l'aspetto e il segno di altri. Dove manca la necessità — 'Ανάγκη è il luogo ove abita la verità —, ogni tipo di motivazione del nesso tra segno e designato è nella sua essenza la decisione di instaurare il nesso.

Ogni verifica empirica del nesso consolida la decisione, ma non ne muta l'essenza. Ogni volta che ci si imbatte in *ἄνθρωπος* tracciato sulla carta, si interpreta questo fatto ottico come una parola, e precisamente come il modo in cui nella lingua greca viene nominato l'uomo. Sulla base di questa interpretazione, i diversi contesti in cui compare *ἄνθρωπος* vengono solitamente ad acquistare un significato ritenuto accettabile. Ma questa verifica empirica dell'uso della parola *ἄνθρωπος* non esclude la possibilità che il fatto ottico *ἄνθρωπος* (e il suo contesto) non sia in alcun modo una parola (segno, aspetto), o che ciò di cui parla sia altro da ciò che da millenni vien ritenuto tale (dove è daccapo l'interpretazione a volere l'esistenza di questa fede millenaria). Ciò che dal punto di vista ermeneutico, storico, glottologico, scientifico è una impossibilità (che *ἄνθρωπος* significhi « uomo » è, cioè, un assioma delle *Geisteswissenschaften* e la negazione di tale assioma è, qui, una impossibilità), è invece una possibilità autentica qualora sia commisurato alla 'Ανάγκη della verità. Ogni volta che il vino è versato nel bicchiere, è trattenuto dal fondo e dalle pareti: l'interpretazione, che vuole che il vuoto circondato dalla brillante trasparenza del cristallo sia capace di trattenere il vino versatovi, è così empiricamente verificata; ma, daccapo, la verifica non scopre un nesso necessario tra il vuoto circondato dal cristallo e la capacità di trattenere il vino, e quindi non esclude la possibilità di un'interpretazione diversa, che stabilisca nessi diversi e susciti mondi nuovi.

La pietra, il fuoco, la pioggia, il prossimo, la casa, i popoli e i loro costumi e vicende, le loro parole e le parole degli dèi sono di certo enti che appaiono, ma questi enti sono i nessi voluti dalla volontà interpretante. Ciò non significa eliminazione della differenza tra il dato e l'interpretato, ma che il senso dato del mondo si manifesta avvolto dal senso voluto (e non soltanto è voluto il senso del presente e del futuro, ma è anche voluto il senso del passato). Questa volontà non è semplicemente qualcosa di arbitrario e convenzionale (come avviene nella ripeti-

zione neopositivistica della tesi sostenuta da Ermogene nel *Cratilo* platonico), ma è la situazione in cui ci troviamo e dalla quale non siamo attualmente capaci di uscire, anche se abbiamo conoscenza della possibilità di situazioni diverse e cioè di un diverso senso del mondo. (E tuttavia, che *ci si trovi* — al plurale — in questa situazione è, questo stesso, risultato dell'interpretare; il mondo è cioè interpretato in modo tale che, entro certi limiti, il prossimo è posto come interpretante il mondo nello stesso modo in cui lo interpreto io).

La volontà interpretante porta alla luce anche la 'Parola di Dio'. Prima ancora di aver fede in questa Parola e nella sua infallibilità, bisogna aver fede nella sua esistenza, bisogna cioè volere che certi fatti siano il segno e l'aspetto di un Messaggio di salvezza. Originariamente non c'è ascolto della Parola, ma volontà che la Parola sia. L'apparire della Parola è l'apparire di questa volontà interpretante — che sta a fondamento sia della fede, sia della incredulità religiose. Porsi in ascolto della Parola significa quindi, innanzitutto, ascoltare la volontà, cioè la fede originaria in cui la Parola resta suscitata. A sua volta, l'ascolto della Parola, nel quale stanno i popoli, è voluto dall'interpretazione che porta i popoli nell'apparire dell'ente e legge in essi l'attesa di Dio. Se è possibile parlare di una infallibilità del 'popolo di Dio', che non può lasciarsi sopraffare dalla volontà e dall'intelligenza del singolo in quanto singolo, è d'altra parte la volontà interpretante che vuole l'esistenza reale del popolo di Dio e della sua infallibilità, e cioè porta con sé nell'apparire ciò che, indipendentemente dalla volontà interpretante, apparirebbe come una pura essenza possibile.

Una volta che la volontà interpretante ha condotto nell'apparire la vicenda storica dell'esistenza umana, è inevitabile che la storia dell'Occidente si mostri come lo sviluppo dell'alienazione più profonda ed essenziale dell'uomo. Il senso che la storia dell'Occidente inevitabilmente acquista sul fondamento della volontà interpretante è però anche ciò che di più nascosto e sconosciuto appartiene a questa storia. Ogni denuncia storica dell'alienazione dell'uomo — la denuncia religiosa dello *status deviationis* e quella marxista dell'alienazione economica, la denuncia psicoanalitica dell'alienazione psicologica, la denuncia filosofica di Platone e di Hegel, di Nietzsche e Heidegger — cresce infatti all'interno di un orizzonte comune e invisibile, che circonda e guida la storia dell'Occidente e, ormai, di ogni popolo della terra. L'apertura di questo orizzonte è l'alienazione essenziale in cui si svolge la nostra storia. La metafisica greca ha aperto l'orizzonte dell'alienazione essenziale: il fondamento nascosto

del pensiero metafisico è la persuasione abissale che *l'ente, in quanto ente, è niente*.

In quanto ci si mantiene all'interno dell'orizzonte dell'alienazione, quest'ultima sembra soltanto un'affermazione irresponsabile, smentita nel modo più esplicito da quanto ci viene tramandato del pensiero greco. Non vi è dubbio che la contrapposizione degli enti al niente è la base del pensiero platonico e aristotelico, che, rispetto all'eleatismo, introduce un nuovo senso dell'essere, ponendo l'essere non più come il puro essere indeterminato, ma come la concreta totalità degli enti. E non vi è dubbio che il principio di non contraddizione è l'espressione più esplicita e radicale dell'opposizione dell'ente al niente. In che modo dunque si può dire che il fondamento della metafisica — e quindi il fondamento dell'intera storia dell'Occidente — sia la persuasione che *l'ente, in quanto ente, è niente*?

E tuttavia nel principio di non contraddizione la nientità dell'ente resta essenzialmente affermata proprio nell'atto in cui la si vuole escludere nel modo più perentorio. Essa si manifesta nella forma del suo opposto. Il rinvenimento dell'essenza nascosta del principio di non contraddizione non ha nulla a che vedere con l'interminabile serie di critiche, cui tale principio è stato sottoposto nell'ambito del pensiero occidentale: non solo perché — secondo l'indicazione del IV libro della *Metafisica* aristotelica — ogni critica si fonda sul principio stesso che vorrebbe negare, ma perché l'ambito in cui tali critiche si muovono è essenzialmente dominato e determinato da quella persuasione abissale della nientità dell'ente, di cui il principio di non contraddizione è la formulazione più rigorosa e più mascherata. In una delle sue formulazioni fondamentali, il principio di non contraddizione nega che *il medesimo* (τὸ αὐτό) *sia e non sia nello stesso tempo* (κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι καὶ μὴ εἶναι, Aristotele, *Metaph.*, 1061 b 36). Ciò significa, da un lato, che *il diverso* può essere e non essere nello stesso tempo, e cioè che, in un certo tempo, alcuni degli enti sono ed altri — quelli che ancora non sono stati generati o che già sono andati distrutti — non sono; e, dall'altro lato, significa che, in tempi diversi, *il medesimo* è e non è: prima di nascere e dopo il suo perire non è, ed è tra la nascita e la morte. Al principio di non contraddizione appartiene essenzialmente la persuasione che agli enti sia consentito di *non essere*. Questa persuasione gli appartiene anche quando in esso non vien fatta alcuna menzione del tempo, giacché l'ente di cui vien posta l'incontraddittorietà viene pensato come ciò che, in quanto tale, può non essere. Il principio di non contraddizione stabilisce l'opposizione dell'ente al niente, ma è *l'ente in quanto è*, che si oppone al niente, e non l'ente in quanto non



è — dove questo 'in quanto non è' esprime un aspetto essenziale dell'ente in quanto ente.

Il pensiero metafisico supera l'eleatismo perché oppone al niente non solo il puro essere indeterminato, ma *ogni* ente determinato: μή ἔν οὐχ ἔν τι, ἀλλὰ μηδέν (« il non essere non è un qualcosa, ma è nulla », Platone, *Civitas*, 478 b-c): *ogni* qualcosa (τι), ossia *ogni* ente è non-niente. E tuttavia la metafisica è la persuasione che all'ente, in quanto ente, sia consentito di non essere (in quanto l'ente non è ancor nato, o è già perito, o in quanto, essendo, sarebbe potuto non essere e potrebbe non essere). Gli dèi della metafisica sono eterni, ingenerabili, incorruttibili non in quanto enti, ma in quanto sono enti privilegiati rispetto agli enti che possono non essere. Indipendentemente dai privilegi, all'ente in quanto ente è consentito di non essere. Affermando che l'ente non è (quando non è, o in quanto potrebbe non essere), la metafisica pensa quindi che il non-niente è niente.

Aprondo l'orizzonte della nientità dell'ente, dove l'ente esce e ritorna nel nulla e permane come ciò che sarebbe potuto e potrebbe essere un nulla, la metafisica prepara la dimensione in cui può trovare spazio il progetto scientifico-tecnologico della produzione-distruzione dell'ente in quanto tale. Ci si può proporre di produrre e distruggere la totalità dell'ente, solo in quanto l'ente sia stato inizialmente pensato come un niente. La maggiore e inevitabile cecità del pensiero empirico-positivo-scientifico-operativo-antimetafisico del nostro tempo consiste nella sua incapacità di scorgere la propria essenziale alienazione e perciò la propria essenza metafisica. Dalla metafisica greca alla civiltà della tecnica, l'alienazione ha dimenticato l'essere dell'ente, separando l'ente dal suo essere. L'essere dell'ente è il non esser un niente da parte dell'ente: dire che l'ente è, significa dire che l'ente non è un niente. L'alienazione pensa che all'ente sia consentito di non essere (quando non è, o in quanto sarebbe potuto o potrebbe non essere): appunto in questa separazione dell'ente dal suo essere, l'alienazione pensa che il non niente è niente. La storia dell'Occidente è lo sviluppo rigoroso dell'atteggiamento che pensa e vive l'ente come un niente, e quindi è, nel senso più rigoroso, la storia del nichilismo.

In questa storia, il tentativo gigantesco di costruire un sapere incontrovertibile e infallibile è, nella sua essenza nascosta, lo stesso tentativo di porre, incontrovertibilmente e infallibilmente, la nientità dell'ente. Nella cultura occidentale ogni sapere incontrovertibile e infallibile è ὄβρις. Ma questa affermazione non ha nulla in comune con una qualsiasi forma di scetticismo, problematicismo, storicismo, giacché lo scoprimento dell'alienazione essenziale dell'Occidente è possibile solo a un pensiero che in qualche modo vi si sottragga e riesca a porsi come testimo-

nianza della verità dell'essere. Ancora oggi il principio di non contraddizione e l'esperienza rimangono il fondamento di ogni tentativo di costruzione di un sapere incontrovertibile e infallibile. Se nel principio di non contraddizione l'opposizione dell'ente al niente è dominata e sorretta dalla persuasione della nientità dell'ente, da Aristotele a Husserl la posizione dell'esperienza come principio primo, indimostrabile e per sé evidente, non è un lasciar essere gli enti così come appaiono, ma è un ricevere ciò che appare, all'interno della persuasione della nientità dell'ente. Questa persuasione diventa, così, la certezza che la nientità dell'ente non sia semplicemente un concetto della ragione, ma l'evidenza suprema e concreta che gli uomini hanno costantemente sotto gli occhi: l'esperienza non è infatti l'attestazione indiscutibile che gli enti nascono, si trasformano, muoiono, e cioè che escono e ritornano nel nulla? Che gli enti siano stati e tornino ad essere un niente, non è la legge suprema e supremamente evidente del 'mondo'? Il pensiero che testimonia la verità dell'essere ha il compito di portare il 'mondo' al tramonto. Le cose del 'mondo', che (dal punto di vista dell'alienazione) ancora sono un niente o già sono divenute un niente, non possono apparire, cioè non possono essere presenti nell'esperienza così come lo sono quando loro accade di essere. Come, dunque, si può affermare che di ciò che è assente dall'esperienza — di ciò che, in quanto non è, deve essere anche assente dall'esperienza — l'esperienza attesti la nullità e l'annullamento nel processo del divenire? Il pensiero che porta il 'mondo' al tramonto non si propone di negare ciò che appare, ma presta vero ascolto agli enti che appaiono, e nella verità dell'ascolto il divenire e la storia si presentano come il processo della manifestazione dell'immutabile totalità dell'ente. Come nel tragitto del sole, il divenire è la manifestazione dell'immutabile.

In quanto orizzonte dell'alienazione del senso dell'essere, il 'mondo' non ha nulla a che vedere con una qualsiasi forma di atteggiamento mondano: ogni spiritualismo, misticismo, trascendentismo, appartengono al 'mondo' non meno del materialismo, del laicismo, dell'immanentismo; la città celeste non meno della città terrena. Al concetto di un dio creatore, la nientità dell'ente è altrettanto essenziale che al concetto di un uomo creatore. L'alienazione è continuo oggetto di discussione, ma per sapere che cosa sia la vera alienazione è necessario che ci si sappia portare nella testimonianza della verità dell'essere. Se manca il riferimento alla verità, come luogo in cui si apre il senso originario della *'Ανάγκη* — e quindi dell'incontrovertibilità e dell'infalibilità —, ciò che per alcuni è alienazione, per altri è salvezza; e gli scontri tra le opposte concezioni del mondo sono l'urto tra le opposte volontà di potenza, ognuna delle quali vuole imporre

il proprio modo di dominazione degli enti, ossia il proprio modo di organizzare nel 'mondo' la nientità e nientificazione degli enti in vista della felicità sulla terra o della salvezza dell'anima. Nell'assenza della verità, lo scontro delle culture e delle concezioni del mondo è uno scontro di forze, dove le motivazioni e le ragioni contrapposte sono la maschera che nasconde l'essenziale non-verità della forza, dove è inevitabile che la 'verità' sia via via impersonata dalla forza predominante, e dove lo stesso rifiuto della volontà di potenza diviene una forma di questa volontà. Sin tanto che ci si mantiene nel 'mondo', la condanna della volontà di potenza è destinata a restare senza fondamento, giacché l'espressione originaria della volontà di potenza è appunto l'apertura del 'mondo', come orizzonte in cui è reso possibile il dominio illimitato sulla totalità dell'ente.

Nella nostra storia, il 'mondo', in quanto orizzonte aperto dalla metafisica, è divenuto l'unico ascolto. Ogni evento della storia dell'Occidente sorge all'interno di quest'unico ascolto malato. L'ascolto malato rende dissonante anche la 'Parola di Dio'. Da tempo e nei modi più diversi l'umanesimo moderno accusa il pensiero greco di aver soffocato lo spirito del cristianesimo. La Chiesa ha fatto sempre più suo questo insegnamento del pensiero moderno, e oggi si è fatta strada la convinzione che essa si trovi ad una svolta decisiva. Le critiche alla teologia tradizionale e alle forme tradizionali dell'organizzazione politica della Chiesa sono rivolte a una cultura che è direttamente dominata dal pensiero greco. A un impianto culturale animato dalla metafisica greca, la Chiesa va sostituendo un impianto sempre più determinato dalle forme più tipiche della cultura moderna. La Chiesa crede sempre meno alla filosofia e sempre più alla scienza e alla tecnologia. Il compito di determinare che cosa sia la 'natura' e che cosa sia quindi in accordo e in contrasto con la 'natura', è ormai affidato al sapere scientifico. Quando in sede teologica si dovrà discutere il problema del trapianto del cervello, sarà alla scienza che verrà affidato il compito di verificare la permanenza della 'persona'; e con la verifica metodologica non potrà non farsi innanzi la determinazione scientifica del senso dell'uomo.

L'alleanza del cristianesimo e della Chiesa con la cultura moderna è profondamente coerente, anche se questa coerenza rimane sconosciuta e viene all'opposto interpretata come una rivoluzione. Ciò che infatti resta essenzialmente ignorato è che la cultura moderna e la civiltà della tecnica sono il modo in cui oggi si manifesta e domina l'orizzonte aperto dalla metafisica greca. Sono cioè il modo più rigoroso e potente in cui domina l'alienazione essenziale dell'Occidente. L'apertura del cristianesimo e della Chiesa al 'mondo moderno' è quindi l'apertura

alla forma più rigorosa e potente dell'alienazione; e l'apertura attuale è in piena coerenza con l'apertura iniziale al pensiero greco, in quanto esso costituisce la forma originaria e fondamentale dell'alienazione della verità dell'essere. Quando si accusa il pensiero greco di aver soffocato lo spirito del cristianesimo, non ci si rende conto che il terreno nuovo sul quale si vuole condurre il 'popolo di Dio', si stende pur sempre all'interno del 'mondo', e cioè all'interno della dimensione in cui gli enti sono pensati e vissuti come un niente e dove sia Dio, sia l'assenza di Dio sono invocati come condizioni della possibilità della nientità dell'ente. Dopo aver accolto la filosofia classica e la scienza moderna, oggi il cristianesimo sta vivendo i problemi determinati dal suo acconsentimento alla civiltà della tecnica — la quale è ormai in grado di assorbire e armonizzare le istanze fondamentali dell'umanesimo moderno. In questo acconsentimento si muovono tutte le forze e i fermenti innovatori del mondo cattolico e protestante, tutte le auspiccate aperture al mondo, tutte le demitizzazioni. Superando l'iniziale atteggiamento di rifiuto o di diffidenza verso il pensiero greco, la scienza moderna, l'organizzazione tecnologica dell'esistenza, il cristianesimo è andato liberandosi da ciò che via via si manifestava come non appartenente alla sua essenza, prendendo così coscienza del suo non essere legato ad una concezione cosmologica, scientifica, politica, economica, ideologica. Anche in sede filosofica, la Chiesa consente oggi un pluralismo che toglie al tomismo la posizione di privilegio sin qui mantenuta. Questa progressiva liberazione dell'essenza del cristianesimo, questo suo essere costantemente in grado di stare al passo con lo sviluppo della cultura occidentale, rende ancor più nascosta la permanenza dell'alienazione, all'interno della quale va compendosi la liberazione dell'essenza del cristianesimo.<sup>1</sup> Per il pensiero che testimonia la verità dell'essere, la liberazione dell'essenza della 'Parola' non esige semplicemente un ulteriore e più deciso mutamento del rapporto alla cultura, il quale si aggiunga, nella loro stessa direzione, a quelli già compiuti; non esige semplicemente la demitizzazione più radicale del *κτῆρυμα*: quella liberazione può incominciare ad accadere solo quando incominci il tramonto dello stesso fondamento della civiltà occidentale, il tramonto dell'ascolto malato che ren-

1. A questa liberazione corrisponde, soprattutto nella teologia cattolica, il concetto di uno sviluppo storico della formulazione del dogma. Tale sviluppo è possibile solo in quanto ci sia contraddizione tra la forma e il contenuto del dogma: altrimenti, l'abbandono della forma vecchia per la nuova sarebbe un lasciar cadere una parte del contenuto. Si dice frequentemente che la forma vecchia è soltanto inadeguata al contenuto: ma la contraddizione sta appunto nel fatto che il contenuto è espresso da ciò che non lo esprime — appunto perché lo esprime inadeguatamente.

de dissonante la Parola e guida lo stesso processo storico della liberazione della sua essenza.

Sopraggiungendo, la Parola non ha guarito la malattia dell'ascolto, ma ne è rimasta contagiata. Dal momento in cui la lingua greca esprime la Parola, la nientità dell'ente si accinge a diventare, attraverso il linguaggio, l'orizzonte espressivo della Parola, e il significato della creatura e del creatore, del padre e del figlio, del bene e del male, colpa, espiazione, incarnazione, redenzione resta determinato e misurato da tale orizzonte. In quanto contagiata dalla malattia dell'ascolto, la Parola non può salvare, e non ci si può porre il problema della sua verità e infallibilità: essa appartiene alla vicenda in cui è andata perduta l'essenza dell'uomo e della verità. Ma, pur malata, la Parola sopravvive, oppure, come evento sottratto all'alienazione, è già morta, o non è mai nata? Se ciò che la Parola dice non può essere pensato che nei termini dell'alienazione — se, ad esempio, 'creazione' significa necessariamente che la creatura sarebbe potuta essere e potrebbe ridiventare un niente — allora resta definitivamente precluso ogni incontro tra la verità dell'essere e il cristianesimo. Ma se la Parola continua a parlare anche quando sia sottratta al senso alienato dell'essere, se cioè un Messaggio sopravvive al tramonto del 'mondo', si apre allora la possibilità che la Parola sia accolta nell'ascolto della verità dell'essere. La possibilità di distinguere il 'mondo', in quanto tale, da ciò che, umano o divino, appare nel 'mondo' (e, apparendovi, ne è determinato), è la possibilità — e quindi, insieme, la possibilità dell'impossibilità — di riascoltare al di fuori del 'mondo' le cose. A quale trasfigurazione esse vanno incontro? O il tramonto del 'mondo' è inevitabilmente il loro tramonto? Il pensiero che testimonia la verità dell'essere si incammina verso il riascolto delle cose e delle parole. Incominciando ad uscire dal 'mondo', la Parola incomincia ad apparire, nel riascolto, un *problema*, cioè un dire, che alla verità non appare ancora né come legato alla verità, né come negazione della verità.

Il luogo rispetto al quale il problema è veramente problema, l'errore è veramente errore, è la verità dell'essere. In essi si apre il senso dell'originario (e l'originarietà del senso). L'originario è la *necessità* originaria, cioè il legame che unisce l'apparire dell'essere degli enti all'autonegazione di ogni dire che si ponga come negazione di tale apparire. Questa autonegazione — che è tale solo in quanto non sia così semplicemente enunciata, ma in quanto si mostri nella sua concreta determinatezza<sup>1</sup> — è l'incontrovertibilità della verità dell'essere: la verità è incontrovertibile, perché ogni negazione della verità consiste nella negazione

2. Cfr. « Ritornare a Parmenide », pp. 40-58 e « Poscritto », pp. 116-132.

della propria esistenza. L'autonegazione della negazione compete alla negazione non in quanto la negazione sia questa o quella negazione, ma in quanto la negazione è negazione. Ciò significa che la verità non può essere smentita dal sopraggiungere di una qualsiasi forma di negazione: la verità è il dominio originario sulla totalità del futuro, proprio in quanto l'autonegazione della negazione della verità compete alla negazione non in quanto particolare (in quanto è questa o quella forma di negazione), ma alla negazione in quanto universale, cioè all'essenza della negazione. Questo dominio del futuro attraverso l'autonegazione dell'essenza della negazione è l'infalibilità della verità. "Υβρις è invece la volontà di tener fermo qualcosa cui non corrisponde l'autonegazione della negazione del qualcosa.

Se la verità dell'essere è l'apparire dell'inseparabilità dell'ente e dell'essere dell'ente, e dunque è l'apparire dell'eternità di ogni ente (dal più umbratile e sfumato al più ricco e concreto, dal più ideale al più reale, immaginato e vissuto, umano e divino), e se l'apparire della verità dell'essere è l'ente la cui essenza è l'apertura della verità di ogni ente, l'apparire della verità dell'essere non è allora un'attività che esca e ritorni nel nulla, o che cominci e finisca di apparire, ma è il luogo già da sempre aperto in cui giunge a manifestarsi ogni evento e si annuncia ogni parola. I millenni della storia e la totalità del tempo si distendono all'interno di questo luogo eterno, in cui consiste l'essenza dell'uomo. L'eterno apparire della verità dell'essere è aperto al sopraggiungere dell'accadimento. La terra è la totalità dell'accadimento che sopraggiunge nel cerchio eterno della verità dell'essere. E quindi non solo è la totalità dell'accadimento storico, ma include ogni possibile cielo. Ciò significa che la terra è quanto di sé dona, all'apparire della verità, la totalità eterna dell'ente. Se la verità dell'essere è ciò che è necessità dire di ogni ente — se la verità è il Predicato dell'ente —, l'apparire della verità è lo sfondo senza di cui nessun ente e nessun accadimento possono apparire. Il Predicato appartiene all'essenza dell'ente in quanto tale, e un ente che appaia senza l'apparire del Predicato non è un ente: un ente è ciò alla cui essenza appartiene il Predicato, sì che il concetto di un ente che appaia senza l'apparire della verità dell'essere è il concetto di un ente che appare senza se medesimo.

In quanto aperta all'accadimento della terra, la verità dell'essere è esposta all'irruzione dell'errore. Non nel senso che la verità possa diventare erronea, ma nel senso che la verità dell'essere e della terra non appare più sola, ma appare insieme all'errore, cioè alla persuasione che ha come contenuto la negazione della verità. L'errore originario, che è il fondamento di ogni possibile errare, è la persuasione che la terra sia il tutto con cui

noi abbiamo sicuramente a che fare. Questa persuasione sta al fondamento dell'esistenza storica dell'uomo, e non ha nulla a che vedere con una 'concezione immanentistica' della realtà. Il fondamento di ogni possibile errare non è una concezione filosofica, ma è l'evento per il quale l'uomo diventa un mortale. La persuasione che la terra sia il tutto sicuro, *isola* la terra dalla verità dell'essere, cioè la vuole come il tutto che appare. La verità dell'essere e della terra continua ad apparire, ma contrastata dalla volontà che vuole la terra come il tutto sicuro. Poiché nulla appare se non appare la verità dell'essere, la terra isolata dalla verità dell'essere — ossia la terra come contenuto della persuasione che essa sia il tutto sicuro — è un niente. Volendo la terra come il tutto sicuro, si vuole la nientità della terra, e la sicurezza della terra è l'apparenza che, insieme, esprime e nasconde la nientità della terra. Isolato dalla verità, l'accadimento degli enti della terra diviene il loro uscire e ritornare nel nulla, e identificato ad uno degli enti della terra isolata l'uomo diventa un mortale.

Gli enti della terra — la regione del più sicuro — sono vissuti come un niente che esce e ritorna nel niente. Questa vita precede e fonda il pensiero metafisico. La filosofia, nascendo in Grecia come metafisica, è il pensiero che si fa testimonianza e protezione della nientità dell'ente. La metafisica greca e la storia dell'Occidente sono la testimonianza dell'evento per il quale l'uomo è divenuto un mortale; il 'mondo' è la testimonianza dell'isolamento della terra. La storia dell'Occidente, come storia del nichilismo, non è pertanto un semplice errare dovuto all'imperizia intellettuale dell'uomo, ma è l'espressione autentica dell'essenza mortale in cui resta alienata l'essenza originaria dell'uomo. Nella storia dell'Occidente, il tentativo di costruire un sapere incontrovertibile e infallibile è la volontà di assicurarsi della sicurezza della terra isolata e l'*ἐπιστήμη ἐς ὄβρις*, la prevaricazione sulla verità dell'essere, che attribuisce alla terra isolata l'incontrovertibilità che spetta alla verità. Il principio di non contraddizione è la *βεβαιωτάτη ἀρχή*, ove la nientità dell'ente sta al fondamento dell'opposizione dell'ente al niente; e *τὰ φαινόμενα* (l'esperienza) sono gli enti della terra isolata, che, all'interno dell'*ἐπιστήμη*, sono posti come assoluta evidenza. La terra isolata è il più sicuro, ma in quanto nel più sicuro affiora la sua nientità, il più sicuro deve essere costantemente assicurato. Gli dèi pre-metafisici, l'incontrovertibilità del pensiero metafisico, la scienza e la trasformazione tecnologica del 'mondo' sono i modi in cui i mortali si assicurano la terra isolata e proteggono gli enti dal pericolo della loro nientità. La crisi della metafisica come contemplazione coincide con la coscienza che l'uomo può assicurarsi

la terra solo diventando padrone della produzione e distruzione degli enti.

La verità è infallibile perché domina la totalità del futuro attraverso l'autonegazione dell'essenza della negazione della verità. Ma la verità non è infallibile in quanto l'apparire della verità (questo genitivo è, insieme, oggettivo e soggettivo) è aperto all'irruzione della volontà che vuole l'isolamento della terra. Il fallimento della verità non è il suo diventare errore, ma è il suo cadere in un contrasto, dove l'errore contende alla verità l'apparire degli enti. Incontrovertibile e intramontabile, la verità dell'essere è presente anche nell'errore e nell'alienazione più abissale, ed è il fondamento dell'apparire di ogni errore e alienazione. L'esistenza dei mortali non è il tramonto, cioè lo sparire della verità dell'essere, ma il contrasto tra l'eterno apparire della verità dell'essere e l'isolamento della terra. I mortali sono gli immortali, contrastati dall'isolamento. Se il contrasto tra verità ed errore è ciò che sta dinanzi ai mortali, essi non si interessano e non nominano che gli enti della terra isolata, e ne diventano i testimoni. Nella vita quotidiana — che è il modo in cui, per ognuno di noi, l'essenza mortale resta testimoniata dalla civiltà della tecnica — noi ci interessiamo di tutt'altro che della verità dell'essere, che pure ci sta dinanzi, fondamento di ogni manifestazione degli enti. È appunto l'effettività di questa distrazione dalla verità intramontabile il fondamento dell'affermazione che l'apparire della verità è contrastato dall'apparire dell'isolamento della terra. È, cioè, la verità stessa a porre (incontrovertibilmente) il proprio esser contrastata dall'isolamento della terra (mentre è sul fondamento della volontà interpretante che viene affermata l'esistenza effettiva della storia e dell'alienazione dell'Occidente).

Anche la 'Parola di Dio' appartiene alla terra. Crescendo nella solitudine della terra e nel 'mondo', la Parola è divenuta un modo con cui i mortali si assicurano la terra e la loro salvezza. La sicurezza e la salvezza sono pensate e vissute come sicurezza e salvezza dell'ente che, in quanto ente, è niente. Il pensiero che testimonia la verità dell'essere invoca il tramonto dell'isolamento della terra e dell'essenza mortale dell'uomo. In questo tramonto è contenuto il fondamento di ogni salvezza possibile, e a questo tramonto deve guidare ogni parola che si annuncia come via della salvezza. Nell'invocazione del tramonto della terra isolata, la testimonianza della verità dell'essere si protende al riascolto della Parola. Non si tratta di ascoltarla di nuovo, ma di lasciare che essa parli, così come ci parla — in quanto siamo l'eterno apparire della verità dell'essere — da che essa appartiene all'offerta della terra. Il riascolto è il tramonto dell'ascolto malato, dove la verità continua ad essere l'ascolto che già essa è, da



quando la Parola le parla. Come invocazione del tramonto della solitudine, il pensiero che testimonia la verità dell'essere è già l'inizio del tramonto. Ma non più che l'inizio — e può essere insieme la fine della testimonianza. La verità dell'essere incomincia ad essere testimoniata dal pensiero, ma le opere dell'isolamento continuano a dominare la terra, e la terra stessa è divenuta l'opera della civiltà della tecnica, che è la testimonianza più potente e più rigorosa dell'essere degli enti della solitudine. L'invocazione del tramonto della solitudine invoca il tramonto del 'mondo', cioè della terra come opera dell'alienazione. Ma, come invocazione del tramonto, il pensiero che testimonia la verità dell'essere può incominciare a tendersi al riascolto della terra e di ogni parola della terra. Non si tratta di inventare cose nuove, ma di lasciare che le parole della terra dicano ciò che esse dicono da quando sono state offerte alla verità dell'essere.

Incominciando ad uscire dall'ascolto malato, la 'Parola di Dio' incomincia ad apparire come problema, quindi come possibilità che essa guidi al tramonto della solitudine della terra. È, questa, la possibilità che ciò che è stato catturato dalla solitudine della terra abbia la capacità di liberare dalla solitudine. Ma questa possibilità si fonda sulla possibilità che la Parola appartenga alla verità, giacché se la verità è di fatto contrastata dall'errore, d'altra parte solo la verità può portare al tramonto l'errore. Incominciando a farsi udire al di fuori del 'mondo', la Parola è dunque un problema, appunto nel senso che si presenta la possibilità che essa appartenga alla verità dell'essere. Questa appartenenza possibile è la possibilità dell'infallibilità della Parola. In quanto aperto all'accadimento della terra, l'eterno apparire della verità dell'essere non è la manifestazione della concreta ricchezza del tutto, ma è l'orizzonte finito in cui questa ricchezza si manifesta nella sua forma astratta; è cioè la struttura originaria della verità, aperta al disvelamento possibile della propria compiutezza. L'isolamento della terra e l'alienazione dell'Occidente sono l'errare al di fuori di questa originarietà; ma alla verità originaria sfugge il volto della propria compiutezza. L'eterno apparire della verità dell'essere non è il tutto della verità, proprio perché non è l'apparire della concreta ricchezza del tutto. Si apre così la possibilità che ogni parola, che per la struttura originaria della verità si ponga come problema, sia l'annuncio dei tratti o del senso ultimo di quella compiutezza nascosta della verità. È possibile che tali parole annuncino qualcosa che sta legato alla verità originaria attraverso un percorso ancora sconosciuto. La possibilità che la 'Parola di Dio' appartenga alla verità dell'essere — la possibilità dell'infallibilità di questa Parola — è la possibilità che essa indichi il volto della compiutezza nascosta della verità. In quanto la Parola si fa udire al di

fuori del 'mondo', essa non è una esplicitazione del senso dell'essere (non è un'ontologia); ma è possibile che un legame nascosto unisca la Parola alla verità, e che quanto resta annunciato dalla Parola indichi il volto compiuto di quel senso dell'essere che si mostra in modo esplicito nella struttura originaria della verità. Ma la possibilità che la Parola sia legata alla verità dell'essere si apre insieme alla possibilità che la Parola (e ogni parola che si ponga come problema) sia legata alla solitudine della terra e che l'accoglimento della Parola sia la perdizione in cui resta definitivamente precluso il tramonto della solitudine. Alla verità non può non appartenere la decisione che sceglie l'accoglimento o il rifiuto della Parola. L'indecisione è un modo di decidersi per la scelta del non accoglimento.

La Parola si annuncia esplicitamente come 'Parola di Dio' e quindi come assoluta. Agli occhi della verità, questa assolutezza e infallibilità della Parola significano la sua appartenenza possibile alla verità dell'essere. (Su questa appartenenza possibile si fonda la possibilità che essa guidi al tramonto della solitudine della terra). Ma nella Parola vien detto anche che il 'popolo di Dio' è legato e destinato all'ascolto della Parola. Agli occhi della verità, questa destinazione è la possibilità che, una volta sovrappiunta come offerta appartenente all'offerta della terra, la Parola sia accolta nel cerchio eterno dell'apparire della verità dell'essere e, così accolta, vi rimanga per sempre. Questa destinazione possibile è l'infalibilità possibile del popolo di Dio. Ma la possibilità della destinazione non protegge la destinazione dall'irruzione dell'isolamento della terra. È possibile che al popolo di Dio sia garantito il suo accoglimento della Parola, ma l'accoglimento è contrastato dalla volontà che rinchiude la Parola nella terra isolata e la sente parlare nella solitudine della terra. In quanto l'eterno apparire della verità dell'essere è contrastato dall'isolamento della terra, la verità possibile della Parola e la destinazione possibile all'ascolto della Parola sono coinvolte in questo contrasto. Da quando l'offerta della terra offre la Parola alla verità, la Parola è un contrasto tra la sua appartenenza possibile alla verità dell'essere (indicando il volto della compiutezza della verità) e il suo essere preda e espressione dell'isolamento della terra e dell'alienazione dell'Occidente; tra la sua possibile infalibilità e le forme storiche dell'erramento che, sempre più potente e rigoroso, cresce al di fuori della verità dell'essere. E l'ascolto della Parola è un contrasto tra l'infalibilità possibile del popolo di Dio, cioè tra la sua destinazione possibile all'accoglimento definitivo della Parola, e il suo errare nella solitudine della terra e nel 'mondo'.

Il contrasto tra la verità e l'isolamento della terra esige che entrambi i contrastanti permangano nell'apparire. Ma l'avvento

della metafisica rompe l'equilibrio del contrasto. Nella storia dell'uomo la metafisica è la prima e l'unica testimonianza del senso dell'essere; ma la metafisica non testimonia il senso dell'essere, quale è custodito nella verità dell'essere, ma il senso che l'essere degli enti assume nell'isolamento della terra. La storia dell'Occidente è la progressiva dominazione di questa testimonianza, dove i mortali, progettando il controllo della produzione e distruzione dell'ente in quanto tale, contrappongono l'ente al niente all'interno della fondamentale persuasione della nientità dell'ente — i mortali « dalla doppia testa [δίκρανοι] per i quali l'essere e il non essere sono e non sono lo stesso » (ὡς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν γενέσθαι καὶ ταῦτόν, Parmenide, fr. 6, vv. 8-9). La testimonianza della nientità dell'ente (che avviene nella forma della contrapposizione dell'ente al niente) rompe l'equilibrio del contrasto tra la verità e l'isolamento della terra, giacché la verità, che pur permane nel suo eterno apparire, resta, nel contrasto, non testimoniata, mentre le opere e i linguaggi dell'Occidente si stendono sulla terra come esplicitazione sempre più coerente del senso alienato dell'essere. Lo squilibrio del contrasto non spegne la verità, non spegne quindi la verità possibile della Parola e della destinazione al suo ascolto, ma ne aggrava la malattia, cioè la sua incapacità di portare al tramonto la solitudine della terra. E tuttavia, nella storia dell'uomo, l'avvento che può portare al tramonto la solitudine della terra può essere soltanto la verità, soprattutto in quanto resti disvelata la compiutezza del suo volto. Riascoltata al di fuori del 'mondo', può essere la Parola questo avvento?

Ma il pensiero che testimonia la verità dell'essere riascolta al di fuori del 'mondo' anche la volontà interpretante, ed è sulla volontà interpretante così riascoltata che si fonda l'affermazione che la storia dell'Occidente è la storia del nichilismo. L'interpretazione della terra appartiene alla terra (è uno degli enti che incominciano ad apparire con l'offerta della terra alla verità) e resta quindi coinvolta nel contrasto in cui la verità e l'isolamento della terra si contendono la terra. Nella vita dei mortali, l'interpretazione della terra è un contrasto tra la volontà che interpreta la terra alla luce della verità dell'essere, e la volontà che compie questa interpretazione all'interno dell'isolamento della terra. Con l'avvento del pensiero metafisico, che testimonia il senso dell'essere quale si rivela nell'isolamento, l'equilibrio del contrasto si rompe, e l'interpretazione della terra si compie sotto la guida e il dominio, sempre più sovrastanti e potenti, dell'alienazione dell'Occidente. I suoni, i colori, le figure sono interpretati come segni e aspetti di significati organizzati all'interno del 'mondo', e gli stessi segni e aspetti sono intesi come parti del

'mondo'. I suoni, i colori, le figure sono enti, intesi come un niente, che vengono posti come segno e aspetto dei vari modi di progettare la nientità dell'ente all'interno del 'mondo'. L'interpretazione diventa così la condizione fondamentale per il controllo della produzione e distruzione degli enti. Scienza e tecnica non dominano gli enti nel loro esser semplicemente manifesti, ma in quanto segni ed espressione del 'mondo'.

Nell'invocazione del tramonto della solitudine della terra si fa innanzi una diversa interpretazione della terra. Non nel senso che  $\phi\upsilon\tau\acute{o}\nu$  non venga più interpretato come segno e aspetto del significato « pianta », la brillante trasparenza del cristallo come aspetto e segno del bicchiere, la figura scura del tronco come aspetto e segno dell'albero; ma nel senso che i segni, gli aspetti e gli enti di cui quelli son segno e aspetto, vengono lasciati nella verità dell'essere, cioè come enti eterni, cui né per natura, né per tecnica umana è consentito di uscire e di ritornare nel niente. (Lo stesso nesso che, nell'interpretazione, unisce il segno al designato, è un ente eterno; e la possibilità che il segno sia unito, in un'interpretazione diversa, ad un designato diverso, è la possibilità che l'eternità di quel nesso sia accompagnata da altre connessioni eterne del segno a designati diversi). Ma l'invocazione del tramonto della solitudine della terra è circondata dalla crescita sempre più vertiginosa delle opere della solitudine testimoniata dal 'mondo'. La civiltà della tecnica è il modo in cui oggi vien compiuta questa testimonianza, e a questa civiltà appartengono anche il bicchiere depresso sul tavolo, l'albero che vien lasciato crescere, le parole greche, concepite mediante le categorie di una grammatica che si fonda sulla metafisica greca. La volontà, che interpreta la terra alla luce dell'invocazione del tramonto della solitudine, interpreta la trasparenza del cristallo come ciò che è stato condotto nell'apparire dall'intenzione di fabbricare, all'interno del 'mondo', un bicchiere (un 'bene di consumo', qualcosa cioè che, fatto uscire dal niente, è destinato a consumarsi nel niente). Le cose sono cioè interpretate come segno e aspetto (e quindi come opera) dell'alienazione dell'Occidente, proprio in quanto resta testimoniata l'eternità del tutto — e quindi anche l'eternità dell'alienazione, dei suoi segni e aspetti e delle sue opere.

Indipendentemente dalla volontà interpretante, l'alienazione della civiltà occidentale non si assenta dall'apparire, ma vi rimane come un sistema di essenze, cioè come una storia possibile. La volontà interpretante vuole la 'realtà' di questa storia possibile, ossia porta con sé, nell'apparire, il nesso (che è appunto il voluto) che pone certi colori, suoni, figure come aspetto e segno della vita dei popoli sulla terra. Rimane aperta la possibilità (e forse trapela il ricordo) di un'interpretazione diversa, e anche

radicalmente diversa, di ciò che appare — e quindi la possibilità di una interpretazione che non consenta di affermare il senso nichilistico della storia occidentale (o addirittura non consenta di parlare di una vita dei popoli sulla terra); ma noi ci troviamo dinanzi il modo in cui, di fatto, sia nell'alienazione, sia nell'invocazione del suo tramonto, interpretiamo la terra; il modo determinato, per il quale l'interpretazione vuole che gli uomini e i popoli, i loro linguaggi, le loro opere, le 'cose' con cui hanno a che fare e le parole degli dèi siano enti 'reali' e cioè abbiano nel sentito la loro espressione e il loro aspetto. Se, indipendentemente dalla volontà interpretante, la storia dei popoli sulla terra rimane una storia possibile, d'altra parte le vicende di questa storia non entrano nell'apparire indipendentemente dalla volontà interpretante. L'interpretazione si costituisce, infatti, come un orizzonte di leggi originarie — un orizzonte di nessi originari tra segni e designati — in cui va raccogliendosi tutto ciò che è posto via via come segno e aspetto. È in questo raccogliersi (ossia è nell'applicazione dei nessi originari agli eventi che sono progressivamente assunti come segni) che viene per la prima volta portato alla luce, nell'apparire, il senso della storia, nel quale di fatto noi ci troviamo. A quell'orizzonte di nessi originari appartiene il vocabolario della lingua greca: raccogliendosi nell'orizzonte del vocabolario, i papiri, le pergamene, le incisioni (ossia tutto ciò che viene assunto come un determinato tipo di segno) diventano un linguaggio, e per la prima volta entrano nell'apparire i poemi omerici, i dialoghi di Platone, i Vangeli. A quell'orizzonte di nessi originari appartiene anche quell'altro tipo di vocabolario che interpreta certi colori, suoni e figure come bicchiere, albero, corpo umano, casa, popolo, dolore, gioia, guerra, pace, lavoro, compravendita; raccogliendosi nell'orizzonte di questo vocabolario, gli eventi che vanno manifestandosi diventano il senso della nostra vita di mortali, e per la prima volta la civiltà della tecnica entra e domina nell'apparire. Alla luce della testimonianza della verità dell'essere, una civiltà che, avendo pensato gli enti separati dal loro essere, si pone come tecnica della loro produzione e distruzione, appare pertanto come la civiltà dell'alienazione essenziale.

Nella testimonianza della verità dell'essere, l'interpretazione della terra viene riascoltata al di fuori del 'mondo', ma rimane un fatto che può essere sostituito da altri fatti. Al di fuori del 'mondo', i nessi che costituiscono il modo in cui di fatto la volontà interpreta la terra, diventano una possibilità: qualcosa che può essere legato alla verità o all'isolamento della terra. Tuttavia è questa interpretazione di fatto della terra, che porta alla luce, nell'apparire, ciò che diciamo 'Parola di Dio'. Se la Parola ha la possibilità di essere l'avvento che, nella storia dell'uomo,

porta al tramonto la solitudine della terra, la volontà interpretante è ciò che fa avvenire la Parola. Si apre, allora, questa domanda: la volontà interpretante può essere l'avvento che porta al tramonto la solitudine della terra e consente la salvezza della verità?



## PARTE TERZA





## RISPOSTA AI CRITICI

Nello scritto intitolato « Ritornare a Parmenide » (d'ora in poi *R.P.*), viene compiuto il tentativo di rintracciare e portare alla luce il pensiero fondamentale che guida e raccoglie la sterminata ricchezza di categorie ed eventi in cui consiste la civiltà dell'Occidente: il pensiero in cui ormai tutto viene pensato e vissuto e che non si lascia pensare nel suo significato autentico, sino a che non ci si sappia portare al di fuori di esso, lungo un cammino ancora intentato. Il pensiero dominante dell'Occidente è il nichilismo: l'atteggiamento, in cui l'ente in quanto ente viene pensato e vissuto come un niente. Si può cogliere il fondamento nichilistico della nostra civiltà solo in quanto ci si conduca e mantenga nella testimonianza della verità dell'essere. Essa è pertanto richiamata, in *R.P.*, nei suoi tratti essenziali, ma il richiamo fa riferimento costante a una precedente indagine su *La struttura originaria* della verità dell'essere, dove si tenta di esprimere quella testimonianza nel modo più determinato e concreto.

Ripensare, al di fuori del nichilismo, il senso dell'affermazione che *l'essere è*, significa trovarsi nel cuore della testimonianza. A incominciare da Platone, l'essere, di cui si può veracemente affermare che *è*, è un ente privilegiato, 'divino'. Ogni altro ente può non essere. Se non esistono ragioni particolari per escludere che un ente possa non essere (cioè non esistere), allora dell'ente,

1. Cfr. *La struttura originaria*, cit.; si veda il cap. xv e il convergere di tutta l'indagine su questo capitolo (cfr. *ibid.*, « Avvertenza »).

in quanto ente, si riconosce che può non essere, ossia esser niente. Affermare che qualcosa non è significa infatti affermare che è un niente. L'ente, in quanto tale, è niente: questo il pensiero che guida lo sviluppo della civiltà occidentale. Al di fuori di esso, la testimonianza della verità dell'essere custodisce la non nientità dell'ente — qualcosa che tutti credono a portata di mano e che non abbia bisogno di alcuna protezione. Sin dalla sua nascita, infatti, il nichilismo si presenta nelle vesti di custode della non nientità dell'ente e formula il ' principio di non contraddizione '.

Ne *La struttura originaria* (1958) si dice pertanto: « ... anche quando si avverte che il principio di non contraddizione non è soltanto una regola del pensare, ma investe l'essere, ma poi si intende l'essere (l'incontraddittorio) come di per sé indifferente a che sia o non sia — si che col principio di non contraddizione non si viene a dire altro che, quando l'essere è, è, e quando non è, non è —, si intende sempre formalisticamente l'incontraddittorietà, e proprio per questo la si nega: appunto perché si lascia valere la supposizione di un momento in cui l'essere non sia. Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza). Ogni affermazione esistenziale è posizione di questa identità dell'essenza e dell'esistenza: non nel senso che ogni proposizione esistenziale sia identica [...] ma nel senso che nel significato della determinazione (essenza) di cui si predica l'essere (l'esistenza) è originariamente incluso l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione » (cap. xv, 6). Queste stesse espressioni — il cuore della testimonianza della verità dell'essere — erano state anticipate in un saggio dedicato a *La metafisica classica e Aristotele* (1956).<sup>2</sup>

In che consiste, dunque, la differenza sostanziale tra R.P. e questi precedenti scritti? Manca ancora in essi la consapevolezza che il terreno sul quale si sono saputi portare — la testimonianza della verità dell'essere — esige il tramonto dell'anima dominante della civiltà occidentale, il tramonto dell'orizzonte metafisico (in cui si muove anche ogni forma di antimetafisicismo e ogni progresso tecnologico e, ormai, ogni rapporto tra gli uomini sulla terra). L'assenza di quella consapevolezza storica fa sì che il nichilismo sia presente proprio là, dove ne viene operata la negazione più radicale e, per quanto riguarda *La struttura origina-*

2. E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », suppl. al vol. XLVIII, 1956 (*Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*), pp. 3-4.

ria, più concretamente e determinatamente espressa. E tuttavia, già il saggio del '56 (*La metafisica classica e Aristotele*, cit.) contiene alcuni sintomi di questa consapevolezza, soprattutto a proposito dell'essenziale eterogeneità dell'essere di Parmenide rispetto alla tradizione melissiano-aristotelica (cfr. pp. 3, 4, 10, 17, 25).<sup>2</sup>

Il cuore della testimonianza consiste nell'avvedersi che di *nessun* ente — umano, divino, reale, ideale, illusorio, corporeo, sperato, temuto, rimpianto — si può affermare che non sia, e che quindi *ogni* ente, e dunque l'ente in quanto ente, è immutabile ed eterno. (« Non è eterno ciò che può non essere », μή ἄβδιον τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι, Aristotele, *Metaph.*, 1088 b 24). Ciò vuol dire che il divenire in quanto tale è intrinsecamente contraddittorio.<sup>3</sup> Dopo la comparsa di *R.P.*, Bontadini ha accettato l'affermazione dell'immutabilità dell'ente in quanto ente, abbandonando il modo in cui precedentemente egli effettuava la dimostrazione della realtà immutabile. Ma ha utilizzato quella affermazione per costruire una nuova « dimostrazione della esistenza di Dio ».<sup>4</sup> Ha cioè accolto e iscritto nella prospettiva nichilistica il pensiero che è la negazione essenziale del nichilismo; sicché la sua posizione attuale tende ad avvicinarsi alla configurazione di fondo de *La struttura originaria*.

2a. [1981] Cfr. ora E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1981<sup>3</sup>, pp. 186-189.

3. Cfr. *La struttura originaria*, cit.: « L'essere (l'intero) non diviene (L'essere è immutabile) »; « L'essere (l'intero) non si annulla, e non esce da una iniziale nullità ». Tali proposizioni sono equivalenti tra di loro, e, propriamente, non sono che formulazioni diverse di un unico teorema [...] la negazione di tali proposizioni è intrinsecamente contraddittoria. Col termine 'divenire' intendiamo infatti 'passaggio dal non essere all'essere, o dall'essere al non essere' ('passaggio dalla privazione o non essere di positività al realizzarsi o all'essere di tale positività, o viceversa'). Si che affermare che l'essere diviene significa affermare che l'essere non è: non è o nel momento iniziale o nel momento terminale del divenire. Questo, sia nel caso che il divenire dell'intero sia il divenire (il venire all'essere, o l'andare nel non essere) dell'intero in quanto tale, sia nel caso che il divenire dell'intero sia il divenire di un momento o di un ambito dell'intero: nel primo caso, affermando il divenire dell'essere, viene negato l'essere della totalità dell'essere, nel secondo caso viene negato l'essere di un certo essere. Lo stesso si dica — e anzi dal punto di vista linguistico la cosa appare anche più chiaramente — per l'annullamento dell'essere, o per l'uscire dal nulla da parte dell'essere: in entrambi i casi è richiesto che l'essere non sia, ovvero che l'essere sia nulla. E questo, sia che l'annullamento o la sortita dal nulla sia dell'intero in quanto tale, quanto che sia dell'intero quanto a un suo momento o parte » (pp. 379-380).

4. G. Bontadini, Σώζειν τὰ φαινόμενα (a Emanuele Severino), in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1964, v; id., *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *De Deo*, « Acta vi Congressus Thomistici Internationalis », vol. 1, Romae, 1965.

E. Berti, che pur ha prestato meditata attenzione alla tematica di R.P.,<sup>5</sup> non ne esprime quindi correttamente la genesi storica. Opponendosi al « dualismo di esperienza e ragione che si acuisce, al punto da far sì che l'esperienza appaia come qualche cosa di contraddittorio, cioè di fondamentalmente opposto alla ragione », Berti osserva che « la conseguenza logica di tale dualismo è costituita dalla posizione esposta da E. Severino nei due articoli *Ritornare a Parmenide*, che di quella bontadiniana rappresenta al tempo stesso lo svolgimento estremo ed il necessario superamento: se il divenire è il non essere dell'essere, afferma infatti Severino, esso è impossibile, perché l'essere, in base al principio di non contraddizione, non può non essere, dunque la realtà tutta, compresa quella dell'esperienza, è immutabile ».<sup>6</sup> Berti ha riformulato questa stessa sequenza recentemente, su questa rivista,<sup>7</sup> senza avvedersi che la posizione del divenire come non essere dell'essere (ossia come nientità del non-niente) è appunto quel cuore della testimonianza della verità dell'essere, che, presente ne *La struttura originaria*, Bontadini ha finito con l'accettare e utilizzare poi in senso nichilistico.

Ma Berti compie questa inversione di rapporto anche perché è lo stesso Bontadini a presentare quanto vi è di nuovo, nella sua dimostrazione dell'immutabile, come « esplicitazione »<sup>8</sup> di qualcosa già implicitamente contenuto nella vecchia (attorno alla quale, certamente, si è impegnato, con la profondità speculativa che gli è propria, da vari decenni). Parlando della sua nuova dimostrazione, scrive, ad esempio, che « lo sbocco di questa dimostrazione è quello stesso della vecchia: e cioè che ' il divenire è contraddittorio, se assolutizzato ', ovvero ' l'essere non può essere *originariamente* limitato dal non essere '. La contraddittorietà del *divenire come tale, simpliciter*, è solo la tappa attraverso cui si passa nella nuova prova. Questo passaggio non era esplicito nella vecchia, quantunque vi si facesse riferimento

5. E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, Accademia Nazionale dei Lincei, « Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche », serie VIII, vol. XXI, fasc. 7-12, luglio-dicembre 1966; id., *Il valore 'teologico' del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1968, I.

6. E. Berti, *La metafisica classica come unità di esperienza e ragione*, in « Bollettino filosofico », 1968, 7.

7. E. Berti, *Il valore 'teologico'...*, cit.

8. Cfr. la sua *Postilla*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1966, IV, p. 500 nota, e la *Postilla* alla nota di P. Faggiotto, in « Studia Patavina », 1968, I.

(Principio di Parmenide...!) ».<sup>9</sup> In questo modo egli chiama « esplicitazione » ciò che è la più radicale *negazione* della impostazione precedente. Dove egli vedeva la contraddittorietà del divenire *non* nel 'fatto' che l'ente non sia, ma, appunto, nella assolutizzazione del divenire, implicante « la traduzione del non essere in un positivo (appunto come capace per sé di limitare l'essere) ».<sup>10</sup> In questa impostazione, completamente rientrante

9. Postilla, in « Studia Patavina », cit. La « contraddittorietà del divenire come tale » è l'immutabilità dell'essere in quanto tale; questa immutabilità è ora accettata « dialetticamente » da Bontadini, ma ancora in Σώζεν τὰ φαινόμενα, cit., egli obiettava a R.P. che « se l'essere come tale fosse immutabile, il divenire non sarebbe più possibile » (p. 444); e, rivolgendomisi, osservava: « Tu bellamente — ma erroneamente! — annoti che 'l'essere è immutabile non in quanto universale, ma in quanto essere' »; e a proposito di questa affermazione aggiungeva: non solo è erronea, « ma contiene tutto il carico di erroneità del Tuo discorso » (pp. 443-444). Un carico che, però, sin da questo stesso suo scritto, Bontadini ha incominciato a portare e che ora egli qualifica come « tappa » del suo nuovo discorso.

10. G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano, 1952, p. 132. « Il principio della metafisica afferma la impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere [...] Non esclude la positività o plasticità del negativo *simpliciter*: quest'ultima esclusione è propria dell'eleatismo; il quale perciò nega la stessa possibilità del divenire [...] La fondazione del Principio di Parmenide si appoggia direttamente al *primo principio* o principio di contraddizione, in quanto ammettere il contrario varrebbe appunto quanto attribuire al non essere la *positività*, come incidenza sull'essere, o forza limitatrice dell'essere » (*ibid.*, p. 245).

È chiaro, da questo passo, che, per Bontadini, il « Principio di Parmenide » era l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. L'immediata impossibilità che l'essere non sia (questo è l'autentico principio di Parmenide) non era in alcun modo sospettata: la contraddizione, tolta dal « primo principio » o principio di contraddizione, era infatti che il non essere abbia la forza di limitare l'essere: la contraddizione non era, qui, che l'essere non sia, ma che il non essere, in quanto originariamente limitante l'essere, sia un positivo. Che l'essere non sia, era il 'fatto', che, sin dall'inizio del procedimento dimostrativo, non veniva in alcun modo inteso come qualcosa di contraddittorio. Bontadini chiamava quindi « Principio di Parmenide » qualcosa che, in quanto include e si fonda sull'*accettazione* del divenire, ossia del non essere dell'essere, è completamente dominato dall'interpretazione e valorizzazione nichilistica che la metafisica ha operato, sin da Platone, del pensiero di Parmenide. (*Accettazione* del divenire significa che il non essere dell'essere non era visto come la *contraddizione* originaria, ma come la *descrizione* del divenire — che era posto come contraddittorio, solo in quanto si ipotizzi la sua equivalenza al tutto, onde il non essere si presenta come capace di limitare l'essere). E tale *accettazione* del divenire è *radicalmente opposta* a ciò che Bontadini chiama ora una « tappa » della sua nuova dimostrazione. Questa « tappa » è infatti il *rifiuto* del divenire: appunto in quanto, dopo R.P., Bontadini comprende che la contraddizione essenziale è che l'essere non sia.

Il Parmenide cui ricorre oggi Bontadini *non* è dunque il Parmenide cui ricorreva ieri, ma è quello al quale R.P. invita, appunto, a ritornare. Il Parmenide di Bontadini era quello che, sin da Platone, la metafisica ha

nei parametri tradizionali del nichilismo, dire infatti che l'ente passa dal non essere all'essere, e viceversa, e dunque che l'ente non è, è solo la *descrizione* del divenire, non il rilevamento della contraddizione autentica. In questa precedente impostazione, cioè, la contraddizione, il cui togliimento è l'affermazione dell'immutabilità dell'essere, non è che l'essere non sia — dal punto di vista nichilistico, che l'essere non sia non provoca alcuna meraviglia ed è anzi il 'fatto' indiscusso che, se mai, attende la problematizzazione metafisica —, ma è che il niente abbia, come tale, la forza di annullare l'essere. L'inesistenza, ossia l'annullamento e la nullità dell'essere è il *fatto*, che è visto come contraddizione solo se è identificato al tutto. Se ora, dopo R.P., Bontadini riconosce che la contraddizione autentica è invece l'affermazione che l'essere non sia, l'annullamento in quanto tale dell'essere,<sup>11</sup> egli viene a introdurre un elemento che non esplicita, bensì sovverte la logica della impostazione precedente (e che è l'elemento fondamentale su cui, naturalmente, i critici di Bontadini non possono essere d'accordo — anche se sono tra loro

costantemente valorizzato: cioè una delle figure emergenti del nichilismo; l'altro Parmenide è una parola inesplorata, che porta al di fuori del nichilismo. (Si che la differenza tra i due è la massima che si possa istituire tra due concetti). Ma, appunto, di questa parola bisogna *comprendere* il senso riposto: tanto più riposto quanto più la parola è pronunciata. Anche dal punto di vista filologico: chi si è mai accorto che, in Parmenide, l'immutabilità dell'essere *non è data da altro* che dalla stessa impossibilità che l'essere non sia? (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. xv, par. 19; qui: « La parola di Anassimandro », pp. 401 sgg.). Ma questa cecità filologica è il sintomo di una ben più fonda ed essenziale cecità.

11. Cfr. i primi paragrafi della « dimostrazione dialettica », dove Bontadini scrive: « La contraddizione del divenire non consiste nel fatto che l'essenza — *a* — esista e non esista, abbia e non abbia la esistenza [...] ma nel fatto che l'esistenza s'identifica con la non esistenza. Ciò noi possiamo anche esprimere dicendo che l'essere '*a*' è annullato. Si scorge, allora, che il positivo che si identifica col negativo, il positivo di cui si predica il negativo, è, propriamente l'esistenza, l'*actus essendi*. L'esistenza non esiste: questo lo scandalo del divenire » (*Sull'aspetto dialettico...*, cit., p. 175). In R.P. si diceva appunto: « Il discorso aristotelico (ripetuto dagli aristotelici e dagli scolastici vecchi e nuovi), ponendo che quando l'essere è, è, e quando non è, non è, dice dunque che quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che, quando l'essere è nulla, sia essere (e, quando è essere, sia nulla), ma è l'accostamento che l'essere sia nulla, cioè l'accostamento che si dia un tempo in cui l'essere non è nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è nulla (quando non è), cioè l'accostamento che l'essere sia nel tempo. In questo modo, il 'principio di non contraddizione' diventa la forma peggiore di contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere » (p. 22).

d'accordo nel rilevare la novità di tale elemento, rispetto alla precedente posizione di Bontadini).<sup>12</sup>

C'è tuttavia una ragione essenziale che spiega l'insistere di Bontadini circa la continuità tra la sua « dimostrazione » precedente e quella attuale: essa è data dal punto di vista nichilistico, all'interno del quale Bontadini riceve le parole che esprimono il cuore della testimonianza della verità dell'essere. (E come potrebbe tale punto di vista non essere la costante dell'itinerario speculativo di Bontadini, se esso è la costante del pensiero occidentale?). Infatti, anche ora, per Bontadini, che l'essere non sia — cioè che l'essere sia niente — non è una vera contraddizione, ma soltanto una « contraddizione apparente », che ancora non è verità. In quanto la « verità » si costituisce, come risultato della dialessi teologica, risulta « falso » affermare che l'essere, in quanto tale, sia immutabile: la « verità » è il « Principio di creazione », per il quale l'atto creatore suscita dal nulla e fa ritornare nel nulla gli enti creati.<sup>13</sup> Ché appunto questa è la 'verità' ultima del nichilismo: che l'ente sia niente (ci sia o non ci sia un creatore dell'ente-che-è-niente. Resta poi a Bontadini da stabilire in base a che cosa egli affermi l'esistenza dell'immutabile: in base al togliimento di una contraddizione che è una falsa contraddizione?).

L'attuale posizione speculativa di Bontadini scaturisce dalla circostanza che, se ha egli accettato, di *R.P.*, l'affermazione dell'immutabilità dell'ente in quanto ente, la sua formazione ideologica non gli ha peraltro ancora consentito di accogliere quell'altro aspetto essenziale, richiamato in *R.P.*,<sup>14</sup> della testimonianza della verità dell'essere: l'aspetto relativo alla configurazione autentica dell'« esperienza ». Il nichilismo è insieme, ed essenzialmente, la convinzione che il divenire degli enti — inteso come il loro uscire e rientrare nel nulla — sia *dato*, *appaia*, sia dunque il contenuto *sperimentabile* per eccellenza. (In questo modo, Bontadini è venuto a trovarsi in un vicolo cieco, dove, da un lato, si afferma l'impossibilità che l'ente — ogni ente — si annulli

12. Al rilievo, contenuto in *R.P.*, che anche nel discorso di Bontadini « l'affermazione che l'essere non è non provoca alcuna meraviglia » (p. 39), Bontadini rispose che il fatto di non aver espresso alcuna meraviglia non voleva dire che non l'avesse provata, « a parte il fatto che c'è un pudore dei sentimenti; e, poi, che quella meraviglia possiamo far conto che l'abbia provata Parmenide una volta per tutti noi... » (Σώζαν..., cit., p. 455). È vero comunque che, a partire dallo stesso scritto in cui si trovano queste battute, Bontadini ha ritenuto che non fosse più il caso di avere certi pudori e non ha trascurato occasione di « esplicitare » quanto aveva precedentemente « provato ».

13. Bontadini, *Sull'aspetto dialettico...*, cit., parr. 14-15.

14. *R.P.*, pp. 81 sgg.



e, dall'altro lato, si dice di *vedere* l'annullamento dell'ente. In questo modo, ogni « conciliazione » della contraddizione è a priori impossibile, giacché ogni sintesi non potrà mai essere la negazione dell'astrattezza della tesi o dell'antitesi (*Sull'aspetto dialettico...*, cit., par. 14), ma la negazione del loro contenuto — come infatti avviene nel risultato della dialettica di Bontadini, dove la sintesi non dice più che ogni ente è immutabile, ma che qualche ente — quello creato — è mutevole, cioè non è. E tuttavia Bontadini ha il vantaggio, rispetto ai suoi critici, di aver prestato ascolto, in qualche modo, alla testimonianza dell'eternità dell'ente in quanto ente. Sicché il suo rimane il consenso più rilevante dato a R.P.).<sup>15</sup>

L'alienazione della verità dell'essere è cioè, nel nichilismo, anche alienazione della verità del divenire e dell'apparire. La testimonianza della verità dell'essere non è negazione dell'espe-

15. Lascio quindi a Bontadini il compito di convincere i suoi scolari (cfr., ad esempio, L. Ponticelli, *Annotazioni ad alcune tesi metafisiche di E. Severino*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965; VI; ID., *Interrogativi circa alcuni temi metafisici neoclassici*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1966, IV) relativamente a quel tratto di pensiero, che ora egli ha in comune con R.P. ma su cui, soprattutto, si appuntano le critiche. Le quali, d'altra parte, sono spesso dovute a una mancata comprensione di ciò che vogliono criticare.

Esempio: « quando, parlando del divenire, diciamo che in un dato momento un essere non è, non intendiamo porre (non possiamo intendere di porre, se vogliamo parlare del divenire) in quel momento l'identità dell'essere e del nulla, ma solo il nulla: non intendiamo porre, per esempio, la identità dell'essere di Socrate e del non essere di Socrate, ma solo il non essere, la negazione di Socrate. Nel momento negativo del divenire non si ha infatti l'identità di essere e nulla, ma solo il nulla » (*Annotazioni ad alcune tesi metafisiche...*, cit., p. 853). E dove mai si è negato che queste siano le intenzioni del nichilismo? Certo, il nichilismo non intende identificare l'essere al niente (anzi, intende presentarsi come la suprema difesa dell'opposizione dell'essere e del niente); ma l'essere è identificato al niente proprio in quanto si pone « il non essere, la negazione di Socrate ». Il « non essere di Socrate » non è « solo il nulla », ma è il positivo (Socrate) posto come nulla (nonostante le intenzioni contrarie). In generale, il superamento del nichilismo acquista il significato che gli è proprio, solo se, innanzitutto, ci si è impadroniti della forza (e quindi del senso) del nichilismo. I giovani debbono innanzitutto impadronirsi di questa forza.

Un'obiezione più controllata: in R.P. si dice che solo del nulla si può dire che non è; ma allora diventerebbe assurdo ogni giudizio negativo, perché ogni giudizio negativo è trasformabile in un giudizio avente come predicato « non è » (*Annotazioni ad alcune tesi metafisiche...*, cit., p. 861). Risposta: se la proposizione negativa è vera, allora essa nega un contenuto autocontraddittorio (« il triangolo non è quadrato », « questa lampada — che è accesa — non è spenta ») e tale contenuto (« il triangolo quadrato », « questa lampada [accesa] spenta ») è un niente (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. IV, par. 14); sì che, del niente, la proposizione negativa vera afferma appunto che non è (« il triangolo quadrato non è », « questa lampada [accesa] spenta non è »).

rienza, ma, all'opposto, è la purificazione dell'ascolto prestato alle cose che appaiono. Non si tratta di negare ciò che appare, ma di lasciarlo anzi apparire, liberandolo dalla forma impostagli dal nichilismo. Questa forma è la stessa essenziale pazzia dell'Occidente, che ormai è divenuta la realtà più solida, visibile e indubitabile: il 'mondo' — inteso come il processo in cui gli enti escono e ritornano nel niente. Ciò che appare è l'immutabile. E il *divenire*, che pure appare, non è il processo (creazione e nientificazione) in cui ne va dell'essere, bensì il processo del comparire e dello sparire degli enti, il processo cioè della manifestazione dell'eterno (*R.P.*, pp. 84-90). Non hanno quindi inteso il significato di *R.P.* quanti ritengono che in esso sia sostenuta la « negazione dell'esperienza ».<sup>16</sup> In esso non si nega ciò che appare, ma l'interpretazione nichilistica di ciò che appare; non si nega il divenire e il 'non' (il negativo), ma l'interpretazione nichilistica del divenire e del negativo (e quindi si nega il metodo fenomenologico, in quanto appartenente alla storia del nichilismo).

*Al di fuori* del nichilismo, il divenire è il processo del comparire e dello sparire dell'essere. Il 'non' è il non apparire ancora e il non apparire più. È quindi inevitabile che in *R.P.* ci si preoccupi di accertare come il divenire *in senso nichilistico* non investa nemmeno l'*apparire* degli enti (*R.P.*, pp. 93-97, 109-110). Di questo accertamento non tiene invece conto Bontadini, che quindi sviluppa una critica, che in *R.P.* si era già provveduto a prendere in considerazione e a risolvere (pp. 93-97; cfr. « Il sentiero del Giorno », xii).

Scrive: « Il tentativo, esperito da Severino, di congelare il divenire, mi pare che non riesca. Se anche si ammettesse — in omaggio al principio metafisico — che quella carta, che la comune degli uomini dice non esistere più, in quanto s'è vista bruciare, esiste invece ancora, ed eternamente, fuori dell'esperienza, e se perciò si ammettesse che, da questo lato ed in questo senso, l'esperienza non attesta il divenire, cioè non può decretare, come pura esperienza, che 'l'essere della carta non è'; è però ineliminabile quel *residuo* di divenire contro cui Severino si arrovela col suo ampio argomentare: ossia il divenire — epperò il non-essere — dell'*apparire* della carta (di quella *variante* che è la carta). Se, infatti, io posso disgiungere, in un senso determinato,

16. Cfr. E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio...*, cit., p. 250; id., *Il valore 'teologico' del principio...*, cit., p. 3. Sembra che anche Guzzo abbia inteso in questo modo la tematica di *R.P.*: « E il divenire? Ma lasciamo andare l'esperienza del divenire che, secondo un parmenidismo estremo, non 'è', appare » (*L'uomo e la macchina*, in « Atti » del XXI Congresso Nazionale di Filosofia, Torino, 1967, III, p. 286).

la carta dal suo apparire — in quanto affermo che esiste anche fuori dell'apparire — non posso disgiungere l'apparire dall'apparire, ossia da se stesso, affermando che l'apparire (della carta) esiste anche fuori dall'apparire (cioè fuori di se stesso!). Quando Severino assevera che, come la carta è eterna, così è anche eterno, *eadem ratione*, l'apparire della carta, si deve osservare che codesto eterno o immutabile apparire (chiamiamolo S, in omaggio al suo scopritore) non è lo stesso di quell'apparire (chiamiamolo A) in cui si verifica che, scomparendo la carta, vien meno, con ciò stesso, l'apparire della carta. Se, infatti, S e A fossero lo stesso, allora, essendo eterno l'apparire della carta in S, lo sarebbe anche in A. Perciò si deve ammettere che almeno questo residuo — 'l'apparire della carta in A', o, che è lo stesso, l'apparire A della carta' — è soggetto al divenire (in senso classico, cioè come implicante il non essere dell'essere). La proposta panteistica di Severino risulta pertanto inaccettabile, in quanto c'è almeno questo *minimum* che non può essere divinizzato». <sup>17</sup>

Al fondamento di questa critica agisce la convinzione che il divenire non possa avere altro significato che quello (nichilistico) attribuitogli dal pensiero occidentale: il divenire è il processo in cui ne va dell'essere. Se invece si lascia che le cose appaiano e si parla del divenire nella misura in cui esso appare, allora si deve incominciare a tener fermo che ogni divenire è il comparire e lo sparire dell'essere, ossia è *l'entrare e l'uscire dall'orizzonte totale dell'apparire*. Questo orizzonte — l'evento trascendentale' (R.P., p. 98), ossia la totalità degli enti che appaiono — non solo non diviene in senso nichilistico, ma non può divenire nemmeno in senso non nichilistico. Se, in questo secondo senso, il divenire è l'entrare e l'uscire dall'evento trascendentale (cioè l'incominciare a far parte e il non far più parte della totalità degli enti che appaiono), l'evento trascendentale non può divenire (R.P., pp. 98-100). Ciò di cui appare il divenire è quindi, sempre, un *contenuto particolare* della totalità degli enti che appaiono; in quanto *particolare*, può essere detto 'empirico' (R.P., p. 98).

Ciò posto, se non solo appare il divenire della carta, ma appare anche il divenire dell'apparire della carta, ciò vuol dire che anche l'apparire della carta è una determinazione empirica. L'apparire della carta è il rapporto tra il trascendentale e un contenuto empirico; e tale rapporto è a sua volta un contenuto empirico (non è cioè la totalità degli enti che appaiono). L'apparire empirico (cioè l'apparire di un *contenuto particolare*) non è formalmente identico all'apparire trascendentale. Se anche dell'ap-

17. G. Bontadini, *Postilla*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965, v, p. 619.

parire empirico, quindi, appare il divenire, ciò significa (come per ogni contenuto empirico) che l'apparire empirico — eterno come ogni ente — entra ed esce dall'apparire trascendentale (e ciò che appare è appunto questo suo entrare ed uscire dall'apparire trascendentale). Nella espressione: « l'apparire sparisce », il termine 'apparire' compare dunque in due significati diversi. Non vuol dire che l'apparire non è più apparire, che cioè si è consumato, spento, ma vuol dire che l'apparire empirico non appartiene più al contenuto dell'apparire trascendentale, esce da questo contenuto (ma continuando ad esistere in eterno).

Nella sua critica, Bontadini non tiene in alcun modo presente questa distinzione essenziale tra apparire trascendentale e apparire empirico e obietta che se « posso disgiungere, in un senso determinato, la carta dal suo apparire — in quanto affermo che esiste anche fuori dall'apparire — non posso disgiungere l'apparire dall'apparire, ossia *da se stesso* » (corsivo nostro). Si deve invece comprendere che non si tratta di 'disgiungere' l'apparire 'da se stesso', bensì di disgiungere l'apparire empirico dall'apparire trascendentale. L'« apparire A della carta »,

18. Tra i motivi che hanno occasionato nella critica di Bontadini il fraintendimento della distinzione tra apparire empirico e apparire trascendentale, così esplicita in *R.P.*, può esserci una lettura disattenta del seguente passo: « Nelle due proposizioni: 'Qualcosa incomincia ad apparire' (si indichi con  $a'$  questo apparire), 'L'apparire ( $a'$ ) di qualcosa incomincia ad apparire' (si indichi con  $a''$  quest'ultimo apparire),  $a'$  e  $a''$  sono lo stesso, e quindi, una volta posto che qualcosa, e quindi l'apparire ( $a'$ ) del qualcosa, incominciano ad apparire ( $a''$ ), non si può più prolungare il discorso e rilevare che, dunque,  $a''$  è un qualcosa che prima non era: non si può operare questo prolungamento, appunto perché  $a''$  è quello stesso  $a'$ , in relazione al quale si è già posto che prima non appariva e ora incomincia ad apparire. L'apparire che incomincia (o finisce) ha come contenuto se medesimo, sì che l'incominciare ad apparire esclude strutturalmente l'incominciare ad essere » (*R.P.*, p. 110). Orbene,  $a'$  e  $a''$  sono lo stesso, certamente, ma questo 'stesso' è, appunto, 'l'apparire che incomincia (o finisce)', ossia è l'apparire empirico, ed è questa identità con sé dell'apparire empirico che va distinta dall'apparire trascendentale.

Per la comprensione del passo ora riportato, si tenga presente che, in *R.P.*, l'analisi si svolge su due piani: 1) si stabilisce che il divenire che appare è, in ogni caso, un comparire e uno sparire dell'essere (e cioè che l'esperienza non attesta, nel divenire, il non essere dell'essere): cfr. *R.P.*, pp. 84-87; 93-95 (cfr. anche « Il sentiero del Giorno », pp. 161-163 e nota); 2) si stabilisce come il divenire non implichi il non essere dell'essere, nemmeno a proposito di quell'essere che è l'apparire dell'essere: cfr. *R.P.*, pp. 95-97; 110. Il passo qui sopra riportato appartiene appunto a questo secondo ordine di considerazioni. La cui determinazione fondamentale è data dall'asserto che l'apparire di qualcosa è, necessariamente, apparire di sé (ossia apparire dell'apparire del qualcosa), sì che, quando qualcosa incomincia o cessa di apparire, incomincia e cessa di apparire lo stesso apparire del qualcosa: nell'orizzonte trascendentale dell'apparire entra ed esce non il semplice qualcosa, ma lo stesso apparire del qualcosa.

di cui parla Bontadini, è quindi una figura spuria, che allude sia all'apparire empirico sia a quello trascendentale. Infatti, in quanto A è l'apparire « *in cui si verifica* che, scomparendo la carta, vien meno, con ciò stesso, l'apparire della carta » (*Postilla*, cit.), allora A non è l'apparire *che* vien meno, ma è l'orizzonte trascendentale che, a un certo momento, non include più l'apparire che vien meno. Invece, in quanto A è l'apparire *che* vien meno, A non è l'orizzonte « *in cui si verifica* » il venir meno, ma è l'apparire empirico. Bontadini indica quindi con 'A' due termini essenzialmente diversi. Ciò posto, se A indica l'apparire trascendentale, allora segue certamente che A e S non possono essere lo stesso, perché « allora, essendo eterno l'apparire della carta in S, lo sarebbe anche in A » (*ibid.*): infatti S è appunto l'apparire empirico, che entra ed esce da A, ossia compare e scompare. Se invece A indica l'apparire *che* 'vien meno', allora A è lo stesso S, ossia è un ente che, pur non apparendo più, continua però ad esistere in eterno. Non si intende dunque negare che l'apparire A (inteso come apparire empirico) 'venga meno': ma questo 'venir meno' è appunto il suo sparire, il suo uscire dall'apparire trascendentale, e non un *divenire* « in senso classico, cioè come implicante il non essere dell'essere ». Ciò significa che, per la verità dell'essere, *ciò che diviene è appunto l'eterno*: l'eterno, che non può divenire in senso nichilistico, è appunto ciò che diviene in senso non nichilistico, e cioè si rivela storicamente, processualmente.

Ma quella critica di Bontadini, *come ogni altra critica possibile*, deve innanzitutto determinarsi in relazione all'alternativa presentata in *R.P.* (pp. 94-95): quando si afferma che ci dev'essere qualcosa che diviene (in senso nichilistico), s'intende operare una *constatazione* (ci si intende basare sull'apparire) o una *dimostrazione*. Ma l'uscire e il ritornare nel nulla, da parte degli enti, non è constatabile, cioè non appare. (Infatti il nichilismo può dire che qualcosa era niente e torna ad essere niente, perché quel qualcosa prima non appariva e poi non appare più. Ma di ciò che *non* appare non si può dire che *appaia* il suo esser niente. Sul fondamento dell'apparire non si può dir nulla della sorte di ciò che non appare). E una *dimostrazione*, che intenda dimostrare che qualcosa diviene (in senso nichilistico) è una dimostrazione che intende dimostrare che un non niente è niente. È cioè qualcosa di *originariamente tolto* dalla verità originaria dell'essere, che contrappone l'ente al niente, e quindi esclude che si possa veramente dimostrare che un ente sia niente. (Il che significa che l'affermazione del divenire — come non essere dell'essere — di qualcosa non può nemmeno costituirsi come immediatezza logica: se l'immediatezza del logo si struttura come ne-

gazione che l'ente sia niente, come può appartenere a questa strutturazione l'affermazione che un certo ente è niente?<sup>19</sup>

Il 'mondo' è la dimensione in cui gli enti, divenendo (in senso nichilistico), o essendo come ciò che sarebbe potuto non essere, sono un niente. La metafisica incomincia a 'vedere' il 'mondo' sin dall'inizio della sua storia. Non nel senso che il 'mondo' si lasci vedere, ma nel senso che la metafisica impone il 'mondo' alle cose che si lasciano vedere (si che esso diventa l'*a priori* di ogni visione), e si persuade di averlo dinanzi come un veduto, anzi come ciò che per eccellenza è veduto. È la persuasione di Parmenide (che avrebbe posto come non verità ciò che era persuaso di vedere)? Forse questa domanda è destinata a restare senza risposta (*R.P.*, p. 90, *Nota*). Ma è nella stessa scuola eleatica che, forse per la prima volta, viene espressa, nel modo più rigoroso e determinato, la persuasione che il 'mondo' stia dinanzi come un veduto.

19. La critica di Bontadini sopra riportata per intero si sviluppa sulla base dell'ammissione che l'« esperienza non attesta il divenire ». Se questa ammissione è anche una *concessione* (e ne ha tutta l'aria), allora l'affermazione del divenire (in senso nichilistico) sembra assumere, in questa critica di Bontadini, il valore di una *dimostrazione*, e viene abbandonato l'impianto dello scritto *Sull'aspetto dialettico...*, cit.: che il divenire (in senso nichilistico) esista, non può essere cioè un'« antitesi 'originaria' alla 'tesi' dell'immutabilità dell'ente in quanto ente (cfr. *ibid.*), ma è, appunto, qualcosa di *mediato, fondato*: sulla base di una struttura originaria del sapere, che ormai rimane, nel discorso di Bontadini, completamente indeterminata. Ma se Bontadini riconosce che la dialettica è generata dal principio di non contraddizione, sicché questo costituisce, rispetto alla dialettica, il piano originario, e se il principio di non contraddizione « dice che il reale è in contraddittorio » (*ibid.*, par. 8), allora, poiché questo dire è insieme, necessariamente, un dire che l'ente non è niente, allora è originariamente impossibile che, sulla base di questo dire, una qualsiasi dialettica giunga a dimostrare che qualche ente (il « minimum », il « residuo ») è niente.

Un'altra *dimostrazione* è la seguente, che Bontadini prospetta 'ad abundantiam': « Nell'ipotesi che tutto è immobile (cioè non soggetto al divenire in senso classico) non può insorgere l'esperienza del comparire e dello scomparire. Questa esperienza sarebbe ancora possibile se, tenuti tutti gli *oggetti* rigorosamente immobili, si accordasse però il movimento alla coscienza — al cono di luce, al riflettore della coscienza. Spostandosi questo, ecco che apparirebbero ora gli uni ora gli altri oggetti. Ma se anche la coscienza è immobile, non si scorge come i fenomeni — le *varianti* di Severino — possano avvicinarsi nel suo specchio, si scorge, anzi, che non possono avvicinarsi » (*Postilla*, cit., p. 619, *nota*). Anche qui, il sottinteso fondamentale è che non sia pensabile altro significato del divenire, oltre quello classico-nichilistico. Si dice infatti che l'esperienza del comparire e dello sparire sarebbe ancora possibile se non tutto fosse immobile, ma solo gli oggetti e non la coscienza — cioè l'esperienza stessa —, la quale dunque dovrebbe divenire (in senso nichilistico). E non si comprende che ciò che diviene è proprio l'immutabile, l'eterno: ma, appunto, secondo un significato del 'divenire', che non è quello nichilistico, ma indica il processo della manifestazione dell'immutabile.

Nel frammento 8, Melisso dimostra che soltanto l'uno è (ἓν μόνον ἔστιν) e che il molteplice non è.<sup>20</sup> Il molteplice (πολλά) è tutto ciò che « vediamo e udiamo » (ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν), ciò che « appare », « sembra » (δοκεῖ ἡμῖν) e che diciamo di « intendere » (συνιέναι) e « conoscere » (γινώσκειν): « terra », « acqua », « aria », « fuoco », « ferro », « oro », « cose vive e morte », « nere e bianche », « e tutte le altre cose che gli uomini dicono esistere veramente » (καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ). Ma tutte queste cose ci si mostrano in trasformazione: πάντα ἑτεροιοῦσθαι.

20. Melisso, fr. 8 (2): εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρῆ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγὼ φημι τὸ ἓν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρῆ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μὴδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἔστιν. νῦν δὲ φαίμεν ὀρθῶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι. (3) δοκεῖ δὲ ἡμῖν τὸ τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλακὸν καὶ τὸ μαλακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὅ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἔων τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοῦρῶν, καὶ χρυσός καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὅ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι. ὥστε συμβαίνει μὴτε ὁρᾶν μῆτε τὰ ὄντα γινώσκειν. (4) οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμιλογοῦ. φαμένους γὰρ εἶναι πολλά καὶ εἴδη καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχύιν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. (5) δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐπαρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλά ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι. οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν. ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἔδοκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἔόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν. (6) ἦν δὲ μεταπέστη, τὸ μὲν ἔδν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἔδν γέγονεν.

« ... (2) se ci fossero molte cose dovrebbero essere così come appunto io dico che è l'uno. Infatti se c'è la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro e una cosa è viva e l'altra è morta e nera e bianca e quante altre cose gli uomini dicono essere — se dunque tutto questo esiste e noi rettamente vediamo e udiamo —, bisogna che ciascuna di queste cose sia tale quale precisamente ci parve la prima volta e che non muti né diventi diversa, ma che ciascuna sempre sia quale precisamente è. Ora noi diciamo di vedere udire intendere rettamente. (3) Invece ci sembra che il caldo diventa freddo e il freddo caldo, il duro molle e il molle duro e che il vivente muoia e venga dal non vivente e che tutte queste cose si trasformino e che ciò che era e ciò che è ora per nulla siano uguali; anzi che il ferro che pure è duro, si logori a contatto col dito e così l'oro e le pietre e ogni altra cosa che sembra essere resistente, e che all'inverso la terra e le pietre vengano dall'acqua. Cosicché ne viene di necessità che noi né vediamo né conosciamo la realtà. (4) Perché non c'è certo accordo in tutto questo. Mentre infatti diciamo che le cose sono molte e eterne e che hanno certi aspetti e resistenza, ci sembra che tutto si trasformi e si muti da quel che ogni volta l'occhio ci fa vedere. (5) È chiaro dunque che non rettamente vedevamo e che quelle cose non rettamente sembrano essere molteplici; infatti non si trasformerebbero se fossero reali, ma ciascuna sarebbe tale quale precisamente sembrava. Nulla è infatti più possente di ciò che esiste realmente. (6) Ma se si trasforma, ecco che l'essere però e il non essere nacque (Gli eleati, trad. P. Albertelli, Bari, Laterza, 1959, p. 239).

ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὄρωμένου.<sup>21</sup> Ci sembra (δοκεῖ δε ἡμῖν) che le cose si trasformino; ossia la trasformazione ci appare, ci si manifesta. Infatti ci appare che « il caldo diventa freddo e il freddo caldo, il duro molle e il molle duro, e che il vivente muore e viene dal non vivente ». Ma, per ogni cosa, la sua trasformazione significa che l'ente perisce e che il non ente nasce: ἦν δὲ μεταπέστη, τὸ μὲν ἔδν ἀπόλετο, τὸ δὲ οὐκ ἔδν γέγονεν. La trasformazione delle cose appare; ciò significa che appare che gli enti passano dal loro esistere al non esistere più (questo è il « perire » degli enti), dal non esistere ancora all'incominciare ad esistere (questo è il « nascere » degli enti). Nel modo più esplicito — uscendo cioè dall'ambiguità del Maestro —, Melisso afferma così l'apparire del 'mondo', ossia l'apparire della nientità e nientificazione degli enti. Ed è proprio perché è persuaso che il 'mondo' appaia, è proprio per questo che — confrontando l'apparire del 'mondo' con il principio dell'immutabilità dell'essere — egli afferma la non verità dell'apparire: οὐκ ὁρθῶς ἐωρῶμεν (« non vediamo rettamente »); μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν (« né vediamo, né conosciamo ciò che veramente è »). L'affermazione dell'essere e quindi dell'eternità delle cose « non si accorda » con l'apparire del loro trasformarsi — οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοισ ἴσολογεῖ —, perché la trasformazione degli enti appare come il loro uscire e ritornare nel niente. « Nulla è più possente di ciò che veramente è » (τοῦ γὰρ ἔόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν); e invece il 'mondo' è lo spettacolo della debolezza delle cose. (Anche Eschilo: « La techne [ossia il processo in cui le cose si fanno 'mondo'] è troppo più debole della necessità »: τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ, Prometheus, v. 514. La crescita della potenza della civiltà della tecnica sottintende la debolezza costitutiva di ciò che è « tecnico »: l'essere). Per Melisso l'affermazione del 'mondo' non ha verità; per Platone e Aristotele questa affer-

21. Albertelli (*op. cit.*) traduce: « Ci sembra che tutto si trasformi e si muti da quel che ogni volta l'occhio ci fa vedere » (p. 239) e critica la traduzione del Diels: « auf Grund der einzelnen Wahrnehmungen » (« sul fondamento delle singole percezioni »), che non connette ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὄρωμένου con μεταπίπτειν. Nella edizione Diels-Kranz (1961, I, 275), la traduzione, resa più aderente al testo, mantiene la stessa struttura: « scheint uns auf Grund des jedesmal Gesehenen, dass alles sich ändert und umschlägt » (« sul fondamento di ciò che di volta in volta è veduto, ci sembra che tutto si trasformi e si muti »). La traduzione Diels-Kranz, però, sottolinea con maggiore energia (sino a diventare probabilmente scorretta) il pensiero di Melisso: che l'apparire (*das Gesehene*) delle cose è il fondamento (*Grund*) dell'affermazione del loro mutare e trasformarsi. (La probabile scorrettezza della traduzione dipende dalla circostanza che il δοκεῖ è già esso il *Grund* dell'affermazione del divenire, sì che il porlo come fondato sulla base « des jedesmal Gesehenen » è sì una sottolineatura di ciò che vien detto nel testo, ma è anche reduplicazione inutile e sviante).



mazione è invece contenuto della « scienza ». La « scienza » stabilisce infatti la differenza e l'« accordo » tra il diveniente e l'immutabile, ossia tra la *techne* e la necessità. Ma la *visione* del 'mondo' è comune a Melisso, Platone, Aristotele. Essa diviene l'evidenza sempre più incontrastata e rimane il pensiero dominante dell'Occidente.

Bontadini mette in rilievo tutta una serie di inconvenienti, che scaturirebbero dalla prospettiva espressa in *R.P.* Li riassume in questo modo: « Severino toglie di mezzo ogni unità del molteplice successivo. In ciò sta la sua deformazione del mondo umano, intendo del mondo del senso comune » (*Postilla*, cit., p. 621).<sup>22</sup> In effetti, è il mondo del senso comune a porsi come de-

22. È opportuno che la lettura delle pagine seguenti abbia sott'occhio la serie delle osservazioni di Bontadini: « È [...] forse, il caso di considerare quale strana concezione del reale mondano ne [ossia da *R.P.*] venga fuori. Riferiamoci a quella che possiamo chiamare, oramai, l'« aporia della barba del melissiano ». Ogni melissiano si dirompe in molteplici (infiniti?) melissiani: giacché il melissiano che porta — eternamente — la barba *a*, non può essere lo stesso che porta — pure eternamente — la barba *b* (= non-*a*). Solo nel tempo, infatti, l'identico può portare determinazioni opposte. (E poiché ogni barba ha — infiniti? — momenti, infinitesimi, di crescita, sembra appunto che per ogni melissiano storico si debbano porre infiniti melissiani intelligibili). È curioso come codesta concezione razionalistica del reale rinvierghi con quella empiristica di tipo humanum: nell'una e nell'altra ravvisandosi la proliferazione degli enti.

« E come, poi, in Hume, a qualunque cosa può succedere qualunque cosa, così anche qui — altro paradosso sconcertante — non si comprende perché, nell'esperienza, al fenomeno "melissiano con barba *a*" , debba succedere il fenomeno "melissiano con barba *a*" e non piuttosto qualunque altra cosa, per esempio un tubo di stufa; dato, appunto, che, nell'elemento del reale, il melissiano con barba *a*" è tutt'altra cosa del melissiano con barba *a*' (essendo stata tolta di mezzo la concezione volgare dell'unico melissiano con barba in divenire). E così sembra che colui che fa una promessa, non sia lo stesso che è chiamato a mantenerla (anche qui un sorprendente incontro con certa psicologia contemporanea...); e che colui che pecca, non sia colui che si pente (di un peccato non suo!); che la carta che brucia non è quella che se ne sta eternamente indenne; che l'autocarro, che sta per investirmi, non investirà me, che sono ormai al sicuro per l'eternità, ma, al più, il mio successore immediato (cosicché, se mi scosto, lo farei solo per altruismo).

« Con la comparsa dell'io, che abbiamo inserito negli esempi, l'aspetto paradossale trapassa in aporetico, perché con l'io entra di mezzo l'apparire, appunto (l'autocoscienza: l'io è io in quanto si conosce come tale, mentre il tavolo si può supporre che continui ad essere tavolo anche se non appare). Io allora dovrei essere, per es., eternamente giovane (magari!); senonché di tale stato non ho coscienza: se c'è, appartiene ad un altro, non a me. La mia giovinezza è andata incontrovertibilmente perduta (anche se ho speranza di acquistarne un'altra, quella veramente eterna). In generale: Severino toglie di mezzo ogni unità del molteplice successivo. In ciò sta la sua deformazione del mondo umano, intendo del mondo del senso comune » (Bontadini, *Postilla*, cit., pp. 620-621).

formazione della verità dell'essere. Il senso comune è ormai a sua volta un prodotto del nichilismo. Non nel senso che, prima della nascita della metafisica, il senso comune dei mortali non sia nichilismo, ma nel senso che la metafisica testimonia l'originario atteggiamento nichilistico dei mortali,<sup>23</sup> e questa testimonianza è andata via via guidando e determinando il senso comune dell'Occidente e, ormai, di quasi tutte le altre civiltà della terra.

Ma nella nota *Sull'aspetto dialettico...*, (cit.), Bontadini aveva rilevato che il concetto di molteplicità, presente in *R.P.*, « risulta arduo, anzi, in definitiva contraddittorio » (par. 10): « l'essere seduto di Socrate non è il semplice non essere del suo essere ritto (è un positivo che è incompatibile con un altro positivo: omnis determinatio, negatio). Allora nel mondo intelligibile, qualora in esso volessimo soltanto immobilizzare il sensibile, Socrate dovrebbe essere eternamente seduto ed eternamente ritto: laddove soltanto nel tempo egli può assumere entrambi questi atteggiamenti. Il tempo è, infatti, l'elemento in cui i contraddittori (seduto, non seduto; ritto, non ritto) possono stare incontraddittoriamente » (*ibid.*). Nella *Postilla* (cit.), invece, Bontadini presenta quel concetto di molteplicità come una « strana concezione del reale mondano » (cioè non più come un concetto contraddittorio), nella quale, però, come si è visto, si « toglie di mezzo ogni unità del molteplice successivo ». Cioè nella *Postilla* lo stesso Bontadini si accorge che (a differenza di quanto egli riteneva nello scritto *Sull'aspetto dialettico*) l'eternità di Socrate non è contraddittoria, giacché è eterno Socrate seduto, è eterno Socrate in piedi, Socrate giovane, Socrate vecchio; ma tien fermo che « solo nel tempo l'identico può portare determinazioni opposte »; e quindi può concludere che l'eternità di Socrate è in effetti l'eternità di molti Socrate — o che « ogni melissiano si rompe in molteplici melissiani » — e vien così eliminata ogni unità del molteplice e promossa la « proliferazione degli enti ».

Ma perché è tolta ogni unità? Perché « il melissiano con barba *a'* è tutt'altra cosa del melissiano con barba *a''* »? (cfr. la penultima nota fuori testo). Il molteplice costituito da Socrate seduto, Socrate in piedi, Socrate giovane, Socrate vecchio, ecc., è pur sotteso da una identità: l'esser Socrate. In generale: nel contenuto che appare, ciò che comunemente vien detto 'individuo', 'cosa' è in effetti l'identità o unità di un molteplice, cioè è un'essenza, che si rapporta a un certo molteplice, così come l'essenza 'uomo' si rapporta a un molteplice più eterogeneo (Socrate e Alcibiade sono tra loro più eterogenei di quanto non lo siano tra loro Socrate in piedi e Socrate seduto). Che Socrate e

23. Cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo ».

Alcibiade coappaiano, mentre Socrate in piedi e Socrate seduto no (che cioè l'essenza Socrate si rapporti a un molteplice successivo, mentre l'essenza uomo si rapporta anche a un molteplice non successivo), è un *fatto*, che certamente caratterizza un tipo di essenze (quelle che, appunto, sono dette comunemente ' cose ', ' individui '), ma che non toglie loro il carattere di essenza.

È allora contraddittorio che Socrate-che-è-in-piedi sia seduto (così come è contraddittorio che Socrate sia Alcibiade), ma non è contraddittorio che Socrate (l'essenza) si realizzi, ed eternamente si realizzi, come Socrate seduto e insieme come Socrate in piedi (così come non è contraddittorio che l'uomo si realizzi come Socrate e insieme come Alcibiade). Socrate eterno è pertanto una certa essenza, eternamente reale in una molteplicità di determinazioni eterne (e dove la stessa successione del loro apparire appartiene al loro eterno determinarsi). Nell'apparire ruota il ventaglio di questa eterna molteplicità, mostrando successivamente gli elementi che lo compongono (ed è innanzitutto l'esperienza a dire di quali elementi sia composto). Ma la successione è un *fatto*, e il ventaglio potrebbe tutto insieme comparire, il passato insieme al presente e al futuro.<sup>24</sup> La rigorizzazione del nichilismo esige invece che l'essenza della Realtà sia il *ricordo* (*Erinnerung*), dove il passato viene conservato come *forma* e la sua *esistenza* (*Dasein*) abbandonata al niente (Hegel, *Fenomenologia*, B, IV). Al di fuori del nichilismo, il ricordo è anche l'attesa dell'intatta esistenza del passato. Così si esce certamente dal ' mondo del senso comune ' e, anzi, dal ' mondo '; ma qui era sufficiente mostrare che, per questo, non si entra in un modo di pensare contraddittorio.<sup>25</sup>

Ma la suprema unità e permanenza del molteplice che si manifesta è l'apparire trascendentale; e ' io ' sono l'apparire trascendentale. (Già in *R.P.*, pp. 95-97, si mostra che l'apparire è,

24. Cfr. « Il sentiero del Giorno », xx.

25. E non si entra nemmeno in un modo di pensare dove chi promette non è, *simpliciter*, chi mantiene; chi pecca non è chi si pente, ecc. D'altra parte, non solo è un fatto che le determinazioni appaiono in una successione, ma è un fatto anche l'ordine della successione. (Che al melissiano con barba a' non succeda un tubo di stufa, è certamente un fatto. Ma non si vede nemmeno come « la concezione volgare dell'unico melissiano con barba in divenire » [Bontadini, *Postilla*, cit.] sia in grado di sostituire il fatto con una necessità. E anzi per parecchi melissiani — ma qui Bontadini e la sua barba non c'entrano — c'è da stupire che ancora non si sia verificato il fatto contrario. Hume ha, di certo, partita vinta sull'aristotelico. Ma anche Hume — che affermava la *contingenza* [in termini di esistenza e di inesistenza] di ogni cosa — è completamente immerso nella prospettiva nichilistica). Ma proprio perché il molteplice successivo appare unificato, appare cioè secondo un ordine dove la molteplicità è unificata, proprio per questo si deve porre l'eternità di ogni unità manifesta del molteplice.

necessariamente, apparire di se medesimo, autocoscienza). Io sono cioè l'eterna manifestazione della verità dell'essere — e quindi l'eterna coscienza della mia eternità. Ma l'eterno manifestarsi della verità è contrastato dalla prevaricazione della terra, su cui si fonda l'essenza mortale dell'uomo (cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo »). Il nichilismo metafisico è la testimonianza della prevaricazione ove l'uomo diventa un mortale. All'interno del nichilismo l'io è qualcosa di 'giovane' e di 'vecchio', è l'essenza mortale che prende coscienza di sé entro i limiti biologici della nascita e della morte. Né Bontadini può parlare diversamente. Dice: « L'io è io in quanto si conosce come tale ». È il grande principio dell'idealismo. Ma ciò che l'io viene a sapere di sé è stabilito dalla prevaricazione della terra sulla verità dell'essere; nella prevaricazione l'io si vede come una cosa mortale appartenente alla terra e non trova parole per testimoniarsi come eterna manifestazione della verità dell'essere.

Nella sua *Replica* al XXI Congresso Nazionale di Filosofia a Pisa, Guzzo ha detto di « non essere convinto »<sup>26</sup> delle « due tremende pagine di Emanuele Severino, le più tremende di tutte le comunicazioni e, scusatemi, anche delle relazioni »;<sup>27</sup> anche se « confessa che di tutte le 72 comunicazioni quella che lo ha impensierito di più è questo parmenidismo puro di Emanuele Severino ».<sup>28</sup> Ma come motivazione del suo dissenso Guzzo scrive: « Sarò o non sarò responsabile, ma *mi sento* responsabile, mi dolgo d'aver fatto male, correggo i miei errori, e li voglio correggere o almeno aspiro a correggerli: e tutto questo è o no un'intrusione di non-essere, nel famoso blocco di 'essere che è?' ».<sup>29</sup> La prevaricazione della terra è la radice di ogni colpa. (Né ciò significa, ancora, alludere a una 'responsabilità' dell'uomo). La colpa originaria è il contrasto tra la terra e la verità dell'essere. Ma la stessa prevaricazione è eterna, come ogni ente. Essa *appare* all'inizio della storia dell'uomo. Eterno quindi anche tutto ciò che diciamo 'errore', 'male', 'colpa', 'dolore' — ossia ogni forma di contraddizione —, ma eterno anche il superamento di ogni contraddizione. Eterno il sentiero della Notte (su cui cammina la civiltà occidentale) come il sentiero del Giorno. Ma la nostra civiltà sa che cosa sia il male e l'errore? Il nichilismo rimane l'*orizzonte*, all'interno del quale l'Occidente

26. *L'uomo e la macchina*, in « Atti » del XXI Congresso Nazionale di Filosofia, cit., III, p. 284.

27. *Ibid.* (Guzzo si riferisce alla comunicazione: *Il punto di vista comune alle Relazioni*; cfr., nel presente volume, p. 137).

28. *Ibid.*, p. 286.

29. *Ibid.* Analoghe preoccupazioni in R.V. Cristaldi, *L'eternità dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, « Teoresi », 1-2, 1967.

contrappone il 'bene' al 'male', la 'verità' all' 'errore', il 'bello' al 'brutto', il 'valore' al 'disvalore'. Che il male sia una decadenza dell'essere (e quindi una perdita di essere) è la grande affermazione nichilistica di Agostino. Ma non è infine quell'orizzonte che si deve portare all'attenzione del pensiero? non va rintracciata in esso la radice di ogni perdizione e alienazione?

Anche Arata, come Bontadini, dopo aver criticato *R.P.*,<sup>30</sup> accetta ora il principio dell'impossibilità che l'essere non sia: « Non esitiamo a farci anche noi banditori di un ritorno a Parmenide ».<sup>31</sup> « Pure noi pensiamo che la logica dell'Occidente, in quanto strutturata sul principio di non contraddizione aristotelico, non è in grado di garantire un adeguato pensiero di Dio ».<sup>32</sup> Giacché « una ragione strutturata secondo il principio di non contraddizione parmenideo (l'essere è, il non essere non è, è impossibile che l'essere non sia) vede l'essere diversamente da una ragione strutturata secondo il principio di non contraddizione aristotelico (è impossibile che l'essere sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto) ».<sup>33</sup>

Ma anche il consenso di Arata, come quello di Bontadini, è equivoco, giacché viene operato all'interno del mantenimento della prospettiva nichilistica. Come negli altri critici aristotelicomicotomisti di *R.P.*, l'essere è inteso infatti da Arata come l'*Ens supremum*, Dio,<sup>34</sup> ossia come l'ente privilegiato rispetto al quale gli enti finiti continuano a non essere: « Se ad esempio dico che è possibile che la mia penna non sia non vedo immediatamente l'assurdo, che vedo soltanto se affermo che è possibile che l'essere non sia ».<sup>35</sup> « Posso dire di me che è impossibile che io sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, ma non posso dire di me: è impossibile che io non sia ».<sup>36</sup>

E invece il gran passo è proprio qui: nell'avvedersi che l'essere è l'essere dell'ente, ossia è l'essere di ogni determinazione; e

30. C. Arata, *L'aporetica del necessario e il problema del principio della scienza*, Milano, 1965, cap. II.

31. C. Arata, *Discorso sull'essere e ragione rivelante*, Milano, 1967, p. 134.

32. *Ibid.*, p. 34.

33. *Ibid.*, p. 24.

34. « L'idea dell'essere può riconoscersi speculativamente tramite l'idea di Dio o idea del Necessario solo in quanto quest'ultima a sua volta non è che lo stesso principio di non contraddizione parmenideo » (*ibid.*).

35. Cfr. *Ibid.*, p. 25. Analogamente: « L'essere come essere si oppone certamente al nulla, ma l'essere nella determinazione sta in rapporto 'libero' con l'essenza: 'Esse, ubi vult, est' » (R.V. Cristaldi, *art. cit.*).

36. C. Arata, *op. cit.*, pp. 129-130.

cioè che ogni determinazione — la mia penna, io, ecc. — è un non-niente. Si che affermare che la mia penna, o io, non siamo (quando non siamo ancora o non siamo più, o in quanto potremmo non essere), significa affermare che quel non-niente, che è la mia penna o che sono io, è un niente. Dal punto di vista del nichilismo tradizionale Arata scrive che « Dio solo può dire: è impossibile che io non sia ».<sup>37</sup> E invece, se il dire fosse accordato ad ogni cosa, ogni cosa, dalla più umbratile alla più possente direbbe: « È impossibile che io non sia ». Io sono l'apparire di questo dire, il luogo eterno della rivelazione dell'essere. In questo senso, ego sum veritas — ma, da un lato, la verità è insieme ed essenzialmente il nascondersi dell'essere; dall'altro lato, essa vive contrastata dall'errore originario: la prevaricazione della terra.

(Anche per Heidegger, *A-λήθεια* è, insieme, disvelamento e occultamento [ein Entbergen und Verbergen, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, p. 221]. Ma l'« occultamento » rimane un termine ambiguo, che oscilla tra la figura tipica del realismo nichilistico — il permanere delle cose del 'mondo', indipendentemente dal loro essere conosciute — e il concetto di annullamento. In entrambi i casi, gli enti sono posti come divenienti, in senso nichilistico, e l'è è riservato, platonicamente, all'« essere », ossia a quell'ente privilegiato che, per Heidegger, è la stessa presenza degli enti. Non coglie quindi nel segno Battaglia, quando vuole far rientrare nella prospettiva heideggeriana il pensiero espresso in *R.P.*).<sup>38</sup>

37. Analogamente: « La determinazione, nella sua particolarità, non 'merita' l'essere » (*R.V. Cristaldi, art. cit.*). E prima si era detto: « Quando parliamo della contingenza (il 'poter non essere'), della caducità del rosso, come di ogni determinazione, intendiamo che non è l'essere rosso a determinare l'essere del rosso [...]; l'essenza implica certo immediatamente l'esistenza, in quanto esiste come essenza. Ma ciò non toglie che non è il suo essere una certa essenza ad implicare il suo essere di essenza ». Anche qui, si ritiene che la determinazione, come tale, debba ricevere l'essere. (Il concetto tomistico di 'partecipazione' si mantiene rigorosamente nella linea del nichilismo platonico). Ciò vuol dire che la determinazione (reale, ideale, corporea, illusoria che sia), come tale, è intesa come un niente. Solo a questo patto essa può ricevere ciò che la rende un non-niente — giacché 'essere', 'esistere' significa appunto *non essere un niente*. Che se invece si vuol tener ferma la non nientità della determinazione in quanto tale, allora è essa, in quanto tale, a 'meritare' l'essere. Accettare l'« implicazione di fatto » e non l'« implicazione di diritto » tra essenza (determinazione) e essere (*ibid.*) significa appunto mantenere quell'astratta separazione di essere e essenza, che consente di porre l'essenza — quando non 'merita' l'essere — come un niente, e cioè consente di porre un non-niente come niente (cfr. *R.P.*, p. 77, nota 13).

38. F. Battaglia, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bologna, Il Mulino, 1967.

Berti, invece, difende « la formulazione del principio di non contraddizione data nel *De Interpretatione*, quella cioè contro cui Severino rivolge le più violente tra le sue critiche. Essa, nella traduzione di Severino suona: 'È necessario che l'essere (τὸ ὄν) sia, quando è, e che il non essere (τὸ μὴ ὄν) non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non essere'. Questa formulazione, secondo Severino, sarebbe l'espressione più esplicita del tramonto del senso dell'essere, in quanto avrebbe sostituito alla necessità *simpliciter* che l'essere sia, la necessità che l'essere sia *quando* è, cioè avrebbe ammesso la possibilità di un tempo, di un momento, in cui l'essere non sia, ossia la possibilità che l'essere si faccia identico al nulla ».<sup>39</sup>

Ma Berti incomincia a rilevare che, in Aristotele, τὸ ὄν significa « il verbo essere, mentre ciò che è, ossia il soggetto, è indicato dal termine οὐσία [...]»<sup>40</sup> Pertanto il valore dell'affermazione 'l'essere si dice in molti sensi', è il seguente: molti sono i sensi in cui si dice che una cosa è; anzi, per non dare all'"è" un valore solo esistenziale, *il quale non è che uno dei molti sensi dell'"è" [corsivo nostro]:* molti sono i sensi in cui si dice che una cosa è

39. E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza...*, cit., p. 236.

40. I testi aristotelici smentiscono nettamente questo tipo di lettura. L'ὄν aristotelico indica anche il verbo, ma anche, e fondamentalmente, *ciò che è* (sostanze e accidenti). Nello stesso passo (*Metaph.*, v, 7) su cui Berti si appoggia, è vero che τὸ ὄν, in quanto è detto per accidente, tende ad indicare il verbo (ma il verbo come relazione tra soggetto e predicato, e quindi, da capo, come *ens*), ma in quanto è detto καθ' αὐτό indica le determinazioni categoriali: ὄν significa cioè, qui, la sostanza e ogni tipo di accidente — indica *ciò che è* (e ciò che è può essere o una sostanza o un accidente della sostanza). Ma poi, come si può trascurare l'intera impostazione della *Metafisica*, per la quale τὸ ὄν significa primariamente — e nel modo più esplicito — la sostanza? Cfr., ad esempio, *Metaph.*, iv, 2 (1003 b 6-7), dove il termine ὄν è usato per indicare esplicitamente la sostanza e, subordinatamente, gli accidenti: τὰ μὲν γὰρ ὄντι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὄντι πάθη οὐσίαις. La stessa esplicitezza, tra gli innumerevoli passi che potrebbero essere richiamati, si riscontra in *Metaph.*, vii (1028 a 10): « Dell'essere [τὸ ὄν] si parla in molti sensi: da una parte, significa l'essenza e un "che determinato"; dall'altra, quale è, o quanto, e ciascuna delle altre cose che così si predicano. Ma, sebbene se ne parli in tanti modi, è chiaro che l'essere principale [πρῶτον ὄν] è l'essenza, come quella che significa la sostanza [ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν] » (trad. Carlini). E in *Metaph.*, ix (1045 b 28) si dice: περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορεῖται τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἰρηται, περὶ τῆς οὐσίας (« Noi abbiamo parlato dell'essere fondamentale [περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου ὄντος] cioè della sostanza, ch'è ciò a cui tutte le altre categorie dell'essere si riferiscono »; trad. Carlini).

qualcosa ».<sup>41</sup> Il che vuol dire che, per Berti, nell'espressione: « una cosa è qualcosa » è incluso *anche* il 'valore esistenziale' (nella misura cioè in cui il 'qualcosa', che funge da predicato, indica l'« è » esistenziale, che è appunto « uno dei molti sensi dell'« è » »). Non lo si dimentichi.

Su questa base, Berti prosegue osservando che « quando Aristotele dichiara: ' È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non essere non sia quando non è ', non si riferisce all'essere in senso assoluto, univoco, sostanziale, ma a quell'essere che si dice in molti sensi, cioè che equivale all'essere determinato in molti modi. La sua dichiarazione pertanto vuol dire semplicemente: è necessario che una cosa sia una certa qual cosa, cioè sia determinata in un certo modo, quando è effettivamente determinata in quel modo, ed è necessario che una cosa non sia una certa qual cosa, cioè non sia determinata in un certo modo, quando effettivamente non lo è. Insomma le espressioni ' quando è ' e ' quando non è ' significano che, se ad un certo soggetto appartiene una qualche determinazione, per esempio bianco, non gli può appartenere nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto la determinazione ad essa contraddittoria, per esempio non-bianco ».<sup>42</sup>

Due rilievi:

1. Si è visto che, per Berti, nell'espressione aristotelica « una cosa è qualcosa » è incluso *anche* il valore esistenziale. Ciò significa che, proprio dal punto di vista di Berti, nell'affermazione aristotelica: « è necessario che l'essere sia, quando è » è incluso *anche* il valore esistenziale. Ammettiamo (e non concediamo) che Aristotele voglia indicare *anche* i valori non esistenziali dell'« è » (e voglia quindi anche dire, in quell'affermazione, che quando una cosa è bianca, è necessario che sia bianca); ma non per questo egli può voler prescindere dalla valenza esistenziale. Sì che l'affermazione: « è necessario che l'essere sia, quando è » vuole *anche* dire: « quando una cosa esiste è necessario che esista ». E ciò significa ammettere il *tempo* in cui la cosa non esiste, ossia il tempo in cui un non-niente è niente, come appunto si chiariva in *R.P.* E invece Berti, subito dopo il passo ultimamente riportato, avverte: « Ciò non significa ammettere la possibilità che le determinazioni dell'essere ora siano ed ora non siano ».<sup>43</sup>

2. Si consideri la valenza non esistenziale del « quando è ».

41. E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza...*, cit., p. 237.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*



« Quando una cosa è bianca, è necessario che sia bianca ». Ciò vuol dire che la cosa, che ora è bianca, può non essere bianca. Il suo esser bianca è soltanto un 'fatto'. (E anche Berti dice: « quando è effettivamente determinata », « quando effettivamente non lo è »). Ma quando questa cosa, che ora è bianca, non è più bianca, che ne è di questa-cosa-bianca? Si badi: non si domanda che ne sia della cosa e del suo color bianco (che possono continuare ad esistere separatamente, anche quando la cosa non è più bianca), ma si domanda che ne sia di quella *sintesi* specifica, che è costituita da questa-cosa-bianca. Quando la cosa non è più bianca, questa sintesi *non è più, non esiste più*. « Non esiste più » significa: « La sintesi è diventata un niente » (anche se i suoi elementi continuano ad esistere). Anche qui: quando la cosa non è più (o non è ancora, o in quanto potrebbe non essere) bianca, quel non-niente che è la sintesi è diventata un niente. Ciononostante, Berti continua ad asserire che, affermando: « quando una cosa è bianca è necessario che sia bianca », « non significa ammettere la possibilità che le determinazioni dell'essere ora siano ed ora non siano »!<sup>44</sup>

44. Vorrebbe forse dire Berti che una certa cosa che è bianca è da sempre bianca e non potrà mai cessare di esserlo? (Concetto, questo, diverso da quell'altro concetto, nichilistico, per il quale si afferma che è e rimarrà eternamente 'vero' che *ora* questa cosa sia bianca — e cioè che è e rimarrà eternamente 'vero' che *prima* non lo fosse e che cioè la sintesi tra la cosa e il suo esser bianca fosse un niente). Non direbbe allora che è necessario che una cosa « sia determinata in un certo modo, *quando è effettivamente determinata in quel modo* », giacché è chiaro che con questa espressione si ammette la possibilità di una situazione in cui la cosa non possieda la determinazione che 'effettivamente' (cioè *di fatto*) le conviene. Non è forse lo stesso Aristotele ad avvertire che « non è necessario che tutto l'essere sia » e cioè — stando al modo in cui intende Berti — non è necessario che una cosa sia determinata nel modo in cui di fatto è determinata? e se non è necessario, che ne è della sintesi tra la cosa e la determinazione effettuale, *quando la cosa non è così determinata*? Il nichilismo metafisico di Aristotele non ha dubbi in proposito: la *sintesi*, in questa situazione, è un niente.

Se una cosa è bianca, dice Aristotele, è impossibile che sia non bianca. « Ciò non significa ammettere la possibilità che le determinazioni dell'essere ora siano ed ora non siano: anche le determinazioni infatti, come lo stesso Severino ha osservato a chi pretendeva di distinguerle dall'essere, sono pur sempre essere, e quindi non possono non essere » (cfr. *ibid.*). E invece questo consenso di Berti è equivoco, ossia è la sussunzione, nella prospettiva nichilistica, di un contenuto che sta al di fuori di essa. Infatti, per Berti, asserire che anche le determinazioni « sono pur sempre essere e quindi non possono non essere » significa probabilmente che *quando* una cosa è bianca, il bianco, che la determina, è un essere (un positivo) e non è un non-essere (un negativo): *quando* una cosa è bianca, è impossibile che il bianco « ora sia e ora non sia ». (Tutto ciò, per dar coerenza al nichilismo di Berti, che, diversamente, verrebbe a riconoscere l'eternità del tutto e insieme a misconoscerla; verrebbe a porre l'impossibilità che le determinazioni dell'essere non siano e, insieme, la possibilità che l'essere non sia così

Sulla base di quanto è stato sin qui richiamato, Berti crede di poter concludere che « Aristotele non allude ad un divenire inteso come dissolvimento dell'essere, o delle sue determinazioni, nel nulla, o come emersione dell'essere, o delle sue determinazioni, dal nulla, ma allude semplicemente alla molteplicità delle determinazioni dell'essere, ed alla necessità che ciascuna di tali determinazioni sia appunto determinata in se stessa e non si identifichi con tutte le altre che non sono essa ».<sup>45</sup> E aggiunge: « È curioso notare come tutto ciò sia stato chiaramente compreso e magistralmente esposto dallo stesso Severino nel suo commento al IV libro della *Metafisica* ».<sup>46</sup> Si sarebbe dovuto, allora, andare alla ricerca dei motivi per i quali, nonostante quella capacità di comprensione ed esposizione, in *R.P.* si insistia nel rilevare il carattere nichilistico del pensiero aristotelico. Invece Berti, in un altro suo scritto,<sup>47</sup> richiama che, per Aristotele, affermare che « l'essere non si genera dal nulla, bensì dalla potenza », « significa che esso si genera da qualche cosa che per un verso è e per un altro non è: non è la cosa che da esso si genera, ma è un'altra cosa. Con ciò si è evitata la contraddizione di dire che l'essere si genera dal nulla ». Berti sa bene che non mi trovo a ignorare il modo determinato, secondo cui il divenire è inteso da Aristotele. È fuori dubbio che, per Aristotele, il divenire, come è dato nell'esperienza, è passaggio da una certa determina-

determinato « quando effettivamente non lo è »). Invece, al di fuori del nichilismo, affermare che le determinazioni dell'essere non possono non essere vuol dire che è impossibile che non esistano (quindi è impossibile che ci sia un tempo, in cui questo bianco non determini questa cosa). Non si tratta semplicemente di affermare che una cosa bianca non è non bianca (anche se questa affermazione, in sé, non è certamente falsa), ma si tratta di comprendere che questa cosa bianca, come ogni determinazione dell'essere, è eterna: non può non esistere; e quindi non può nemmeno esserci un tempo in cui non sia più o non sia ancora bianca. Aristotele, invece, afferma l'impossibilità che qualcosa, cui convenga una certa determinazione, abbia ' nello stesso tempo ' la determinazione contraddittoria. Il che vuol dire che, in un tempo diverso, può convenirle! E che quindi la sintesi tra la cosa e la determinazione è, in questo tempo diverso, un niente. — Per quanto poi riguarda il senso di « è necessario che l'essere sia, quando è » (*De Interpretatione*, IX, 19 a 23-27), Berti crede che non sia soltanto esistenziale. Ciò vuol dire, abbiamo sottolineato, che per lui è anche esistenziale (si che resta in piedi tutto quanto in *R.P.* si dice in proposito). Sennonché è poi chiaro che, nel contesto del cap. IX del *De Interpretatione*, il senso di quell'espressione aristotelica è fondamentalmente esistenziale. Vi si discute infatti la necessità o meno del verificarsi — ossia del venire all'esistenza — di un evento futuro.

45. Cfr. E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza...* cit., p. 258.

46. *Ibid.*

47. *Il valore 'teologico' del principio...*, cit., p. 5.

zione a un'altra, e non è lo scaturire da un nulla preesistente o il ritornare in un nulla susseguente. Fuori dubbio il contributo formidabile dell'analisi aristotelica, che in questo senso si differenzia essenzialmente dalle precedenti concezioni del divenire (come quelle di Anassagora e di Democrito ricordate da Berti). Ma in *R.P.* si vuol dire che, nonostante questo modo concreto di intendere il divenire, il divenire mantiene in Aristotele il tratto fondamentale che è comune a tutta la storia del pensiero metafisico: di essere il luogo della nientità e della nientificazione dell'essere.

Infatti la cosa *a*, da cui la cosa *b* si genera, è, appunto, diversa da *b*; si che, quando *b* non si è ancora generato — ed è appunto Aristotele ad avvertire che « qualcosa può avere la potenza di essere, e intanto non sia »<sup>48</sup> —, è inevitabile che qualche aspetto, o momento, o funzione di *b* sia un niente. In *R.P.* non si vuole dire che, nella concezione aristotelica del divenire, prima del generarsi di *b*, esista niente, o non esista niente di *b*, ma si vuol dire che, prima del generarsi di *b*, qualcosa di *b* deve essere stato un niente: se non ci fosse alcunché di *b*, che fosse stato niente (se cioè tutto ciò che costituisce *b* fosse sempre stato), non si direbbe nemmeno che *b* 'si genera'. E infatti Aristotele afferma che « si genera ciò che non è »: γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν (*Metaph.*, 1067 b 31).<sup>49</sup> Alla base dell'approfondimento aristotelico del concetto del divenire, rimane pur sempre il senso nichilistico del divenire: quello, per il quale « generarsi e perire non sono altro, rispettivamente, che acquistare l'essere e perdere l'essere » (τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μὴ τι ἄλλο ἦν, ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ' ἀπολλύουσαι οὐσίαν, Platone, *Parmenides*, 163 c-d).

Dal punto di vista nichilistico, quindi, il divenire è un uscire e un ritornare nel nulla, nel senso che qualcosa (ossia ciò che di *b* deve essere stato niente), da niente che era, incomincia ad essere (o, da quel non-niente che era, diventa un niente). Se è inevitabile che, quando *b* non è ancora generato, qualcosa (poco, molto, tutto) di *b* sia niente, il nichilismo è appunto questo porre come niente un qualcosa. E la tematica aristotelica della potenza e dell'atto è una delle espressioni più rigorose e fondamentali del nichilismo.

Dal quale-resta essenzialmente dominata la stessa formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, che pone l'impossibilità che, nello stesso tempo (ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ), al me-

48. « Invece noi [contrariamente ai Megarici] diciamo che ben può darsi che qualcosa abbia la potenza di essere, e intanto non sia, e abbia la potenza di non-essere e intanto sia »: ὥστ' ἐνδέχεται δυνατὸν μὲν τι εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ (1047 a 20-23).

49. Cfr. anche *Metaph.*, 1003 a 5.

desimo convengano determinazioni contraddittorie. Il riferimento al tempo appartiene all'essenza del principio di non contraddizione: proprio in quanto proibizione che *nello stesso tempo* i contraddittori convengano al medesimo, esso è il *consentimento* che i contraddittori convengano al medesimo *in tempi diversi* (ἐν ἑτέρω χρόνῳ). In *tempi diversi* una cosa può essere insieme bianca e non bianca: dal punto di vista del nichilismo aristotelico ciò vuol dire che *quando* la sintesi tra una cosa e il suo essere bianca è diventata un niente (anche se gli elementi della sintesi continuano ad esistere), allora questa cosa può essere non bianca. Il carattere nichilistico del principio di non contraddizione è messo in rilievo ancora maggiore dalla formulazione (per altro implicita nella precedente), nella quale i contraddittori, di cui si afferma l'impossibilità che convengano *simul* (ἄμα) al soggetto, sono la stessa esistenza e non esistenza: ἀδύνατον ἄμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι (996 b 29-30).<sup>50</sup>

È sufficiente il richiamo a questo essenziale riferimento al tempo, da parte del principio di non contraddizione, perché risulti l'erroneità della strana tesi (contraria a spirito e lettera del testo aristotelico) sostenuta da Berti: che la metafisica di Aristotele e, quindi, la posizione aristotelica dell'incontraddittorietà del molteplice possono prescindere dalla considerazione del divenire temporale.<sup>51</sup> È sulla base di questa tesi, decisamente errata, che

50. Ed è certamente vero che, per Aristotele, l'essere non si identifica al presente temporale (E. Berti, *Il valore 'teologico'...*, cit., p. 5) e include anche il passato e il futuro (*ibid.*). Ma, dal punto di vista aristotelico, il passato, pur essendo essere, non conserva tutta la positività del presente (altrimenti, che cosa *passerebbe* del presente?!); e il futuro, pur essendo anch'esso essere, non anticipa *tutta* la positività del presente (altrimenti, che cosa *ci aspetteremmo* dal futuro?!). Quando un ente *passa*, può anche non diventare un niente, ma è necessario (dal punto di vista nichilistico) che almeno *qualcosa* di esso divenga un niente: se nulla dell'ente diventasse un niente, non si potrebbe nemmeno dire che *esso è passato*. Il futuro è un non-niente, ma, quando il contenuto futuro diviene temporalmente presente, è necessario che *qualcosa* del presente fosse, nel futuro, un niente. Se, nel futuro, nulla del presente fosse un niente, futuro e presente non differirebbero. Fuori luogo, dunque, ritenere che la contraddittorietà del divenire — ossia la nientità dell'ente — derivi dall'identificazione arbitraria dell'essere e del presente temporale (*ibid.*, pp. 5-6).

51. *Ibid.* e *passim*. E tuttavia lo stesso Berti riconosce — in contraddizione con la propria tesi — che la posizione dell'«innegabilità del divenire» (*ibid.*, pp. 20-21) — e cioè la considerazione del divenire — appartiene essenzialmente alla struttura metafisico-teologica del discorso aristotelico. Il passo della *Metaph.*, iv (1012 b 22-31) contiene, secondo Berti, l'accertamento che la negazione del divenire è una forma di divenire. Infatti, dice Aristotele, «colui che dice [ossia che nega il divenire], un tempo non era e di nuovo non sarà» (ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται). Ma quale prova migliore vuole Berti, di questa che si trova tra le mani, del fatto che per Aristotele certi enti sono nel tempo (e quindi ora sono

Berti risponde a chi, « come Severino, mediante la soppressione del divenire temporalmente inteso ritiene di avere soppresso ogni metafisica di tipo platonico o aristotelico [...] che non la metafisica, ma semmai la fisica, cioè la scienza, la tecnica, si fondano su un simile divenire. L'unico divenire di cui si occupa la metafisica è la molteplicità dell'essere, quella molteplicità che lo stesso Severino ammette, ma che, una volta ammessa, rende impossibile qualunque ritorno a Parmenide ». <sup>52</sup> Il divenire, come *venire all'essere e uscire dall'essere* — il 'mondo', dunque — è invece l'anima della metafisica platonico-aristotelica, quindi è l'anima della cultura e della civiltà occidentali.

Solo nel più antico pensiero greco lampeggia un modo di rapportarsi all'essere, che intende mantenersi al di fuori del 'mondo'. Ma in Parmenide manca la fondazione del molteplice (si che il suo pensiero potrà venire inteso come affermazione della semplicità e indeterminatezza dell'essere); e nell'atto in cui Platone opera questa fondazione, distinguendo il niente dal non-essere, inteso come *ἔτερον*, in questo stesso atto viene alla luce il 'mondo', esplicitamente protetto dal pensiero dei mortali. Il 'nichilismo' (ossia la cura per il 'mondo') non consiste nel 'parricidio' — così è invece equivocata anche da Guzzo la tematica esposta in *R.P.* <sup>53</sup> —: non consiste nell'affermare che il non-essere, inteso come *l'altro* dal puro essere, è. L'essere dell'altro

e ora non sono)? Se « colui che dice » « un tempo non era », vuol dire che, un tempo, qualcosa di costui era un niente: se nulla di costui fosse stato niente, egli direbbe da sempre e non incomincerebbe ad esistere (confutando con questo incominciamento la negazione del divenire). E lo stesso Berti rileva che « anche la negazione deve a sua volta costituirsi come negazione, cioè *venire all'essere* [corsivo nostro], opponendosi a ciò di cui vuole essere la negazione » (*ibid.*, p. 21). C'è dunque un « venire all'essere » — ossia un uscire dal nulla; e appunto questa è la prospettiva nichilistica, da cui è naturale che anche Berti sia guidato, ma che non gli consente di affermare che la considerazione del divenire (ossia del « venire all'essere » e « uscire dall'essere ») sia estranea alla struttura essenziale della metafisica aristotelica.

Quanto poi al valore di questo *ἔτερον* — il divenire è innegabile, perché anche la negazione deve venire all'essere (cioè non è sempre stata) — valga quanto si è rilevato a proposito dell'*esperienza del divenire*, discutendo le critiche di Bontadini a *R.P.*: l'esperienza non attesta il venire all'essere, ma l'incominciare ad apparire. Il nichilismo afferma che « colui che dice » (il negatore del divenire) *non era*, ossia era un niente; la verità dell'essere afferma che anche il negatore del divenire è eterno — anzi è l'eterna manifestazione della verità dell'essere — e la sua testimonianza dell'eternità del tutto incomincia ad apparire (inascollata) ad un certo punto della storia della manifestazione dell'essere.

52. Cfr. lo stesso concetto in E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza...*, cit., p. 238.

53. *Replia*, cit., p. 286.

(ossia l'esistenza del non-essere, come altro dal puro essere) è infatti la condizione dell'esistenza del molteplice. Ma è all'interno del 'parricidio' platonico che, per la prima volta, si pensa che l'ente, posto come ente, non sia: inteso l'essere come molteplicità (ossia come totalità degli enti), Platone pensa che l'è non convenga ad ogni ente, proprio in quanto esso è ente, ma solo a certi enti privilegiati e 'divini'; e che quindi gli enti 'divenienti' — gli enti del 'mondo' — siano appunto ciò che, partecipando del non-essere (questa volta inteso non come *ἔτερον*, ma come inesistenza), possono essere un niente. Ritornare a Parmenide vuol dire ripetere il 'parricidio', senza divenire colpevoli dinanzi alla verità dell'essere: ripetere la fondazione del molteplice, portando il 'mondo' al tramonto, ossia affermando di ogni ente, e della concreta totalità degli enti, ciò che Parmenide affermava dell'essere: « È impossibile che non sia ».

## NOTA

Congedando per la stampa le bozze del presente scritto, leggo le pagine dedicate ai problemi di *R.P.* e de « Il sentiero del Giorno » da I. Mancini nel suo volume *Filosofia della religione*, Roma, ed. Abete, 1968 (pp. 364-369). Le sue critiche principali possono raccogliersi nei punti seguenti: I) « Anche Severino non sfugge alla situazione metafisica », perché altro è ciò che appare e altro ciò che è e non appare (p. 365); II) « Il mondo unidimensionale della tecnica e del sistema chiuso Severino lo imputa al retaggio metafisico e alla presenza operosa del negativo. Ma questo modo di interpretare non è perentorio, se Marcuse ha potuto efficacemente dimostrare che il mondo ad una dimensione nasce dalla crisi e non dalla presenza del negativo » (p. 365); III) « La parola indica una naturale sequenza intenzionale con il logo e con la cosa » (p. 366) e ciò esige il rifiuto della « concezione severiniana del linguaggio come sistema del tutto convenzionale, nella maniera neopositivistica » (p. 366).

Rispondo. Al I): Se per 'metafisica' si vuol intendere la *differenza* tra l'apparire (che tuttavia è un ente) e l'essere (ossia la totalità degli enti) — la differenza tra ciò che del tutto si cela e ciò che di esso si manifesta —, allora, certamente, anche il pensiero espresso da *R.P.* è 'metafisico' (cfr., per il senso di tale 'differenza', *R.P.*, pp. 100-116). Ma non lo è, se ci si riferisce all'autentico tratto caratterizzante il pensiero metafisico: il nichilismo, ossia la persuasione che l'ente sia niente. Al II): Il nichilismo è l'unica dimensione della civiltà occidentale. In essa si trova naturalmente inscritta la posizione di Marcuse. La civiltà tecnologica pensa e vive l'ente come un niente (appunto in

quanto lo assume come oggetto di produzione e distruzione): anche quando si raggiunga la completa automazione delle fabbriche e l'uomo sia liberato dalla pena del lavoro. Marcuse spinge ancora più a fondo il nichilismo della società industriale avanzata: questa vive *in un unico modo* la nientità dell'ente (questa unicità è appunto il « mondo unidimensionale »), e organizza gli strumenti per rendere intrascendibile tale modo; mentre Marcuse propone il trascendimento del mondo unidimensionale, ossia dell'unico modo di pensare e vivere la nientità dell'ente, e progetta altri modi possibili (mantenendo quindi come orizzonte intrascendibile la nientità dell'ente). Il 'negativo', di cui Marcuse rileva la mancanza nella civiltà tecnologica, è appunto la dialettizzazione del mondo unidimensionale e non è, dunque, quel 'negativo' che, in quanto nichilismo, è l'anima dominante dell'Occidente (e quindi anche delle società future vagheggiate dai marxisti). Al III): La « naturale sequenza intenzionale » che porta dalla parola al logo è un'implicazione *necessaria*? È cioè necessario affermare che un certo fatto empirico (suono, segno, ecc.) indica un certo significato? Se sì, questa necessità dev'essere *dedotta*: sin tanto che non lo sia (e di tale deduzione non si vede traccia nemmeno nel volume di Mancini), l'implicazione tra fatto empirico e significato è un'implicazione *voluta* ed è per questa volontà (o convenzione) che il fatto diventa parola.

## RISPOSTA ALLA CHIESA

I. La Chiesa cattolica ha dichiarato l'essenziale incompatibilità tra il contenuto dei miei scritti e la rivelazione cristiana. Al di là di ogni apparenza, questa dichiarazione è profondamente coerente all'apertura della Chiesa al 'mondo moderno'. Il fondamento di questa apertura è l'apertura della Chiesa al 'mondo antico', ossia al luogo ove la metafisica greca, per la prima volta nella storia dell'uomo, porta alla luce il 'mondo'. Da questo momento, l'intera civiltà occidentale, e quindi anche il cristianesimo e la Chiesa, sono cresciuti all'interno del 'mondo' — cioè all'interno dell'alienazione più abissale in cui l'essenza dell'uomo possa trovarsi gettata.

Nel mondo moderno, la scienza e la tecnica si stanno ormai avviando alla progettazione della produzione e distruzione della totalità delle cose. La scienza è sempre più una invenzione della realtà, e la potenza dell'invenzione consente la trasformazione più radicale della realtà 'scoperta'. Già prende volto il progetto del recupero e della trasformazione di quell'immenso regno della realtà 'scoperta', che è il passato: è inevitabile che il dominio scientifico della totalità delle cose si estenda non solo al futuro, ma anche al tempo 'perduto'.

Ma la produzione-distruzione scientifica delle cose presuppone che queste siano innanzitutto pensate come una assoluta disponibilità all'intervento produttivo-distruttivo dell'uomo. La metafisica greca ha portato alla luce una volta per tutte il senso di questa disponibilità assoluta delle cose, nell'atto stesso in cui una volta per tutte ha portato alla luce il senso della 'cosa'.



'Cosa' significa ciò che è unito all'essere e al non-essere. La cosa è — è unita all'essere —, ma in questa unione si mantiene essenzialmente aperta all'unione col non-essere: nel senso che la cosa è come ciò che potrebbe o sarebbe potuto non essere, o che non era, o che non sarà. La cosa *non è* (quando non è) — è unita al non-essere —, ma rimanendo insieme essenzialmente aperta all'unione con l'essere (nel senso che non è, ma come ciò che sarebbe potuto essere o potrebbe essere, o era, o sarà). In quanto così unita all'essere e al non-essere, la cosa è chiamata 'ente' (τὸ ὄν). Ma per lo stesso pensiero metafisico e daccapo una volta per tutte, dire che la cosa « è » significa che la cosa « non è un niente »; e dire che la cosa « non è » significa che la cosa (o almeno un aspetto o una parte di essa) « è un niente ». Per la prima volta, con la metafisica greca, il senso della 'cosa' viene determinato in relazione all'esplicitazione del senso dell' 'essere'. In quanto così unita all'essere e al non-essere, la cosa è l'assolutamente disponibile: non si tratta semplicemente della sua disponibilità a nuovi incontri con altre cose, ma del suo restare disponibile alla differenza estrema, quale è appunto il *non-essere* (ossia la nientità della cosa), rispetto alla cosa che è, e l'*essere* (ossia la non nientità della cosa), rispetto alla cosa che non è. Nel pensiero metafisico, questa disponibilità all'essere e al niente non è un carattere, ma è l'essenza stessa della cosa.

È solo perché la cosa viene pensata come essenzialmente disponibile all'essere e al niente, che ci si può mettere alla ricerca della *forza* che unisce la cosa all'essere piuttosto che al niente, ossia la fa uscire e ritornare nel niente o nell'essere. Per il mondo antico questa forza è il dio; per il mondo moderno è l'uomo e, infine, è la potenza della scienza e della tecnica umana. Per il 'mondo' antico e moderno, il 'mondo' è lo stesso mostrarsi delle cose come cose, l' 'evidenza' del loro nascere e morire, ossia l' 'evidenza' della loro disponibilità e della loro unione all'essere e al non-essere. L'alienazione più abissale è divenuta l' 'evidenza' stessa e la realtà più sicura.

'Ciò che' è unito all'essere e al non-essere non significa 'niente' (« il niente non è un qualcosa », μή ὄν οὐκ ἐν τῷ, Platone, *Civitas*, 478 b). Affermare che 'il passato' (o un qualsiasi altro 'ciò che') non è, ossia è (divenuto) niente, non significa affermare che 'il niente' è niente (e il niente non può nemmeno *diventare* niente). Pensare che le cose « non sono » (appunto in quanto la cosa è essenzialmente unita all'essere e al non-essere) significa allora pensare che il non-niente è niente. Il 'mondo' è il luogo ove l'ente, in quanto ente, è pensato e vissuto come un niente. Il nichilismo è l'ἦθος dell'Occidente.<sup>1</sup> Esso si estende in

1. Non coglie quindi nel segno l'osservazione seguente, relativa alla defini-

un sottosuolo essenzialmente più profondo dell'alienazione economica, che per il marxismo dovrebbe essere il sottosuolo di ogni altra alienazione. Nella storia dell'Occidente, il lavoro, lo sfruttamento del lavoro e la liberazione dallo sfruttamento si costituiscono solo all'interno e sul fondamento del 'mondo'. Come apertura dell'assoluta disponibilità delle cose all'essere e al non-essere, il 'mondo' è l'espressione (la testimonianza) originaria della volontà di potenza: la volontà di potenza si esprime originariamente nel modo stesso in cui, all'inizio della storia occidentale, viene aperto il senso della 'cosa'.

Ma il mondo moderno si rende conto che se il divenire delle cose, il loro uscire e ritornare nel nulla, è l' 'evidenza' originaria (il nichilismo è appunto la volontà che il 'mondo' sia evidente, visibile), è necessario allora negare ogni immutabile che precontenga e predetermini i risultati dell'incremento del mondo e dei progetti umani che lo promuovono. La nascita delle cose è *veduta* (e così la loro morte); è *veduto* il loro venire dal niente all'essere, e quindi è impossibile il dio come dimensione in cui esse preesistono e da cui sono prodotte. Dio, la legge e il diritto naturale, il monarca, il padrone, il fine eterno dell'uomo, la verità definitiva eterna assoluta sono gli immutabili e gli immodificabili via via negati nello sviluppo del mondo moder-

zione di 'nichilismo' come « atteggiamento in cui l'ente in quanto ente viene pensato e vissuto come un niente »: « L'ente per Severino è pensato come un niente quando se ne ammette la divenienza. La predetta definizione del *nichilismo* è, allora, in quanto voglia esprimere la costante del pensiero occidentale, piuttosto infelice, giacché la 'metafisica classica' non ammette che l'ente come ente, e perciò ogni ente, possa andare soggetto al divenire. Bisogna infatti distinguere, nel corso del pensiero occidentale, quella zona in cui si sostiene la immutabilità del divino (e la si sostiene, in ultima analisi, in forza di Parmenide! anche se attraverso un necessario parricidio) da quella in cui si afferma che tutto è divenire (dove, perciò, Parmenide è dimenticato) » (G. Bontadini, *Dialogo di metafisica*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1969, 1, p. 3). L'ente in quanto ente è pensato come un niente, quando si vive nella persuasione che l'ente, *considerato in quanto ente*, possa non essere e l'impossibilità che un ente non sia debba essere intesa come una determinazione che conviene all'ente in quanto esso è un *certo* ente, privilegiato rispetto agli altri, 'divino'. Nella metafisica classica, la comprensione del senso dell'ente in quanto tale sta al fondamento della dimostrazione dell'esistenza dell'ente immutabile e necessario. Ma tale comprensione, ponendo che l'ente in quanto ente può non essere, pensa che l'ente in quanto ente è un niente. Il nichilismo sta al fondamento *anche* dell'affermazione metafisica dell'esistenza del dio immutabile e necessario (e questo dio appartiene al 'mondo', giacché il 'mondo' si apre appunto in quella comprensione del senso dell'ente in quanto tale). Pensando che l'ente in quanto tale può non essere (e cioè può esser niente), il nichilismo è operante *sia* nell'affermazione che l'ente diviene (= passa dal non essere all'essere), *sia* nell'affermazione che un ente privilegiato è immutabile. Parmenide è in entrambi i casi dimenticato.

no — ove ormai da un lato domina, sempre più efficace, persuasiva e incontrastata l'interpretazione e l'organizzazione scientifico-tecnologica della totalità degli enti, e dall'altro lato la filosofia è andata riconoscendo in modo sempre più insistente la non assolutezza dei propri risultati, il loro carattere storico, pratico, opzionale, ipotetico. Anche la scienza è ipotetica, ma le ipotesi della scienza danno all'uomo una potenza di produzione e distruzione delle cose, con la quale ormai non può più competere alcun'altra forza.

Poiché l' 'evidenza' originaria del 'mondo' esige la negazione di ogni ordine immutabile, trascendente o immanente al 'mondo', lo sviluppo rigoroso della civiltà occidentale esige che la 'verità' sia vissuta come potenza di inventare e produrre ogni ordine; e nulla ormai è così potente come l'invenzione scientifico-tecnologica. La 'ragione' può certamente opporsi alla potenza, ma se non riesce ad essere più potente della potenza cui si oppone, allora è soltanto sragionevolezza e velleità: non esiste una ragione definitiva e assoluta che possa imporre la trasformazione o l'abbandono di un ordinamento qualsiasi dell'esistenza (definito come 'irrazionale', 'colpevole', 'ingiusto'), il quale abbia la potenza di imporsi e di distruggere gli altri ordinamenti. Nei paesi capitalisti e comunisti il potere politico — che si è impadronito dell'invenzione scientifico-tecnologica, cioè della sorgente della potenza — strumentalizza ogni forma di cultura; ma la 'colpa' del potere politico non può consistere nell'operare questa strumentalizzazione, ma nel servirsi a sua volta di un apparato culturale che sia inefficace o controproducente ai fini della strumentalizzazione radicale. Le ragioni che la cultura può opporre alla forza sono il desiderio che i concetti divengano forze.

Le varie forme di umanesimo storicistico tentano di sottomettere la potenza alla 'ragione storica' (o alla 'verità storica'). Ma ogni ragione storica, proprio perché storica, può imporsi sulle altre ragioni storiche e sulla 'ragione assoluta' solo in quanto l'imporsi, il dominio delle coscienze, è il fondamento ultimo di se stesso. Quando una cultura domina, il suo fondamento *ultimo* è il puro fatto della dominazione; e l'infondatezza *ultima* delle culture dominate è il loro lasciarsi dominare. L'imporsi di una 'ragione storica' è lo sviluppo di una forza, l'efficacia di una volontà di potenza; l'apparato concettuale è elemento integrante di questa efficacia. Il 'valore' e la 'dignità' della vita umana, che oggi ogni cultura vuol difendere e promuovere, hanno il loro fondamento ultimo nella crescente difficoltà a spingere oltre un certo limite lo sfruttamento e la manipolazione dell'uomo. Perché l'uomo non può essere sfruttato,

come si sfruttano le miniere e gli elementi naturali? Ogni risposta che la 'ragione storica' voglia dare a questa domanda è essenzialmente meno decisiva della progressiva resistenza che gli uomini — e non le miniere e gli elementi naturali — vanno opponendo allo sfruttamento e alla manipolazione della loro vita. Il rifiuto della violenza esprime una diversa forma di violenza. La violenza è la determinazione trascendentale del 'mondo'. Mantenendosi nel 'mondo', il marxismo intende la violenza rivoluzionaria come semplice 'mezzo' per il superamento della violenza capitalistica. Ma perché la violenza dominante deve essere rifiutata? Ancora una volta, la risposta decisiva a questa domanda è data da ultimo dalla forza del rifiuto: c'è risposta solo nell'atto in cui il rifiuto della violenza diventa una violenza più forte della violenza rifiutata. (Ma dacché l'Occidente cresce nel 'mondo', l'abbandono della 'ragione assoluta' e della 'verità definitiva', da parte della cultura occidentale, è una conseguenza inevitabile dello stesso tentativo, compiuto dalla 'ragione assoluta' e dalla 'verità definitiva', di pensare in modo incontrovertibile la struttura del 'mondo' e la funzione dell'uomo in tale struttura). Non è falso che l'uomo si opponga allo sfruttamento perché prende coscienza della propria 'dignità'; ma questa coscienza — alla cui formazione la cultura contribuisce di certo profondamente — è da ultimo, cioè al fondamento di ogni esplicita giustificazione concettuale, la volontà di assumere certe possibilità della vita come più degne di altre di essere vissute, è la preferenza accordata a un certo tipo di esistenza. La potenza di questa preferenza si pone come fondamento di ogni giustificazione culturale che le varie forme di umanesimo intendono fornire di tale preferenza.

Se l'apertura del 'mondo' è l'espressione (la testimonianza) originaria della volontà di potenza, l'assoluta disponibilità all'essere e al niente è il progetto originario che fonda il progetto del dominio del tutto, culminante nella produzione-distruzione scientifico-tecnologica della totalità delle cose; e l'assoluta dominabilità e modificabilità delle cose è il fondamento dell'esclusione di ogni 'verità eterna'. In tal modo ogni forma di civiltà e di esistenza, e quindi ogni cultura e ogni sapere, diventano una forza che vuole esistere trattenendo nell'inesistenza le forze antagoniste e la cui giustificazione suprema è data dalla capacità effettiva di trattenervele. La volontà di potenza si esprime quindi, concretamente, come prevaricazione delle forme di civiltà dominanti sulle forme respinte nel niente e aventi lo stesso diritto alla prevaricazione.

I grandi contrasti culturali del nostro tempo — capitalismo e marxismo, cristianesimo e anticristianesimo, umanesimo ateo e spiritualismo religioso, moralità e immoralismo — sono scontri

tra opposte volontà di potenza. Nella civiltà della tecnica la volontà di potenza può riuscire ad imporsi sulle volontà contrastanti solo in quanto si impadronisca del controllo della prassi scientifico-tecnologica. Per questo, il marxismo, il cristianesimo, il neo-marxismo, il capitalismo si contendono il controllo dell'organizzazione scientifico-tecnologica del mondo — anche se la potenza tecnologica è destinata a liberarsi e a dominare le stesse forze ideologiche che pretendono guidarla, ed è destinata a sostituirle non solo nella predisposizione dei mezzi, ma anche nella prospettazione dei fini. L'apertura della Chiesa al mondo moderno non si è ancora spinta sino al riconoscimento esplicito della potenza come criterio supremo della 'verità' e del 'valore', e concepisce il controllo dell'organizzazione tecnologica come condizione ormai indispensabile per la realizzazione dell'amore cristiano. Come le varie forme di umanesimo laico e religioso, anche la Chiesa tenta di fermarsi a una fase intermedia dello sviluppo inevitabile, che crescendo all'interno del 'mondo' trova nella civiltà della tecnica il suo compimento radicale e coerente. Ma, come ogni altra istituzione politica e sociale, anch'essa ha definitivamente abbandonato l'atteggiamento in cui viene contemplata la possibilità di dichiarare incompatibile con l'indagine scientifica il proprio apparato categoriale, e anzi innesta sempre più decisamente l'elemento soprannaturale, di cui si ritiene depositaria, su una 'natura' che non è altro che il 'mondo', quale resta determinato all'interno della ragione scientifica.

Il progetto della dominazione scientifica del tutto segna la fine del cristianesimo e dell'intera cultura tradizionale (dell'essenza della quale quel progetto è tuttavia lo sviluppo più rigoroso), ma nella situazione attuale, ove le singole 'conquiste della scienza' lasciano ancora sullo sfondo quel progetto, viene a costituirsi una sorta di agevolazione specifica del compito della Chiesa nel mondo. La fine del sogno della 'verità definitiva' pone innanzitutto sullo stesso piano ogni proposta culturale (dal pensiero magico alla logica matematica): ogni posizione culturale è una *fede*, giacché, per quanto complesso possa essere l'ordine concettuale in cui una cultura si definisce, tale ordine non è (e oggi non intende nemmeno più essere) *la* verità, che manifesta la non verità di ogni alternativa possibile. Tommaso d'Aquino, interpretando S. Paolo, poteva ancora dire (*Quaest. de fide*, art. 1) che la fede — al contrario di quanto accade nella 'scientia' (ossia nella verità definitiva espressa dalla ragione umana) — conduce *in captivitatem omnem intellectum*, cioè lo rende prigioniero di un contenuto che non è evidente e quindi gli è 'estraneo' (*alienus*), e l'intelletto è pertanto 'inquieto' (*nondum est quietatus*). Lo stesso Paolo, rispetto a quella 'scientia', poteva sentirsi — non tanto soggettivamente, quanto piut-

tosto in relazione al contenuto oggettivo di essa — *in infirmitate et timore et tremore multo*. Ma oggi ogni cultura conduce in *captivitatem* la coscienza, e la fede cristiana non ha più alcun motivo di timore e tremore per una 'scienza' che a sua volta si riconosce come fede. La filosofia non è più un pericolo oggettivo per il cristianesimo e ogni critica rivolta all'essenza o alle configurazioni storiche del cristianesimo possiede lo stesso valore di ciò che essa intende negare.

L'unico pericolo e l'unica critica è che l'uomo riesca a *pro-durre* in terra il 'regno di Dio', cioè un regno che liberi definitivamente l'uomo dalla nostalgia e dal desiderio di ogni altro regno. Il marxismo tenta di operare questa produzione; ma per la Chiesa il marxismo non è un pericolo in quanto filosofia, ma in quanto ha la possibilità di impadronirsi su scala mondiale della prassi scientifico-tecnologica, ossia della suprema forza produttrice e trasformatrice delle cose (trasformatrice delle stesse forze che pretendono impadronirsi di essa). Nella situazione attuale della cultura, l'unico pericolo per il cristianesimo (e l'unica critica che gli si possa muovere) è che l'invenzione scientifica riesca *effettivamente* a produrre un regno dove l'uomo si sia liberato dalla morte, dal dolore, dal rimorso, dall'infelicità, dalla bruttezza e abbia raggiunto la gioia. Nessuna fede, nemmeno la fede cristiana, potrebbe costituire un'alternativa a un regno capace di soddisfare i bisogni di ogni fede. Per la fede cristiana — assunta nella configurazione che sinora essa possiede — questo regno non potrà mai realizzarsi. Ma accanto alla fede cristiana e ad ogni umanesimo che in relazione a questa previsione le sia solidale, c'è la fede nel dominio umano del tutto, e quindi nella capacità di soddisfare i bisogni di ogni fede all'interno di questo dominio. Le due fedi stanno sullo stesso piano; ma la fede nel dominio illimitato dell'uomo è la conseguenza rigorosa del 'mondo', ossia dell' $\tau\theta\delta\varsigma$  in cui si muove anche la storia della fede cristiana. Negando la possibilità di quel regno, la fede cristiana (come ogni altra forma dell'umanesimo occidentale) entra in contraddizione col pensiero dominante che la sostiene e che guida il costituirsi della sua struttura concettuale.

Quando il dominio umano del tutto si realizzasse, il trascendimento di esso potrebbe allora essere consentito solamente alla cura per l'unico seme che non può crescere all'interno di questo dominio. Alla compiutezza del paradiso mancherebbe la *verità* del paradiso. Sin dagli inizi della sua storia, l'Occidente pensa la verità come verità del 'mondo'. (Anche quando pensa la verità del regno dei cieli e anche quando rifiuta il naturalismo greco per l'interiorità dello spirito). La 'verità definitiva' diventa la conoscenza incontrovertibile del 'mondo'. Se la volontà di potenza che porta alla produzione scientifica del paradiso (e

il paradiso scientifico è la coerenza profonda del paradiso cristiano e del paradiso marxista) esige l'abbandono di ogni 'verità definitiva', è tuttavia inevitabile che, raggiunta la gioia, l'uomo voglia assicurarsela e non si accontenti della sicurezza fornita dalla logica ipotetica del sapere scientifico. Più si è felici, più si teme di perdere la felicità. Il timore diventa incubo — l'incubo essenziale — quando si è in possesso di tutto, fuorché della sicurezza di non perdere il tutto posseduto. Al culmine della felicità prodotta dalla prassi scientifica, si ripresenta inevitabilmente l'esigenza della 'verità definitiva', come esigenza suprema di stabilire in modo definitivo e assoluto l'impossibilità di perdere la felicità raggiunta. Ed è inevitabile che, ancora una volta, la 'verità definitiva' venga intesa come conoscenza incontrovertibile del 'mondo', giacché è all'interno del 'mondo' che la scienza (come il cristianesimo e il marxismo) avrebbe costruito il paradiso. Al culmine della potenza scientifica, la stessa volontà di potenza deve riconsegnare alla filosofia il compito di guidare i popoli nel 'mondo'. La storia dell'Occidente traccia così un circolo che si ripete all'infinito, poiché la volontà di stabilire la verità definitiva del 'mondo' è la volontà di porre come incontrovertibile quella persuasione della nientità dell'ente, che trova il suo sviluppo più coerente nell'abbandono di ogni verità definitiva, e quindi nel progetto scientifico di un illimitato dominio del 'mondo', che porta quell'abbandono alla sua realizzazione più estrema.

Quando sorgesse la consapevolezza del circolo, questo potrebbe essere forse il tempo opportuno per la testimonianza della verità. La verità è il destino che resta in attesa del tramonto del 'mondo'. Il 'mondo' è la volontà di sottrarsi al destino dell'essere. Il verbo latino *destinare* — come la parola greca ἐπιστήμη — è formato dal tema *sta* (στάνω, στανύω ἔστημι; *sto*, *status*). La verità è lo stare originario che non si lascia smuovere e si impone. Ma non si lascia smuovere proprio in quanto lascia essere ogni negazione che voglia smuoverlo: in questo suo essere lasciata a se stessa, la negazione si manifesta come negazione di sé, come un sottrarsi da sé alla lotta contro lo stare originario, lasciandolo stare solo.<sup>2</sup> L'imporsi della verità è questo restare originariamente sola appunto in quanto essa lascia essere la propria negazione.

La verità assiste (al)l'autonegazione della propria negazione — la verità è questo assistere — anche quando la negazione non prende coscienza di ciò che essa negazione nega. Lo stare originario che si impone è l'apparire dell'essere dell'ente; la verità è il destino, non solo perché sorveglia l'autotoglimento della sua

2. Cfr. « Ritornare a Parmenide », pp. 40-58 e « Poscritto », pp. 116-133.

negazione, ma anche perché l'ente è, in quanto tale, lo stare nel suo essere. Il 'mondo' è la posizione della nientità dell'ente. Ma il 'mondo' non sa di essere questa posizione (non prende coscienza di ciò che esso nega) e quindi non sa di essere negazione di sé: il 'mondo' sa l'assoluta disponibilità della cosa all'essere e al non essere, ma rimane nell'inconscio del 'mondo' che questa disponibilità significhi che l'ente, in quanto ente, è niente. È perché il 'mondo' non diviene consapevole della propria essenza e quindi del proprio autotoglimento, che gli è consentita la dominazione dell'Occidente. La verità vede l'essenza del 'mondo' e assiste all'autonegazione di esso; ma la verità resta ancora in attesa del tramonto di quella dominazione.

Già per Nietzsche la cultura, in quanto tale, sta al fondamento del dominio e della violenza secondo cui si è sviluppata la storia dell'Occidente. Per Nietzsche la cultura reprime le razze aristocratiche e predatrici; per Freud reprime l'istinto di piacere dell'uomo in quanto tale. Anche oggi viene riproposta la tesi che il fondamento originario della volontà di potenza è dato dal modo stesso in cui viene stabilito il senso della 'ragione' all'inizio della storia dell'Occidente; e che la volontà di potenza raggiunge il suo culmine nella produttività devastatrice della tecnica, secondo cui si organizzano le stesse dittature di destra e di sinistra e lo stesso sfruttamento capitalistico. Tuttavia, l'alternativa alla volontà di potenza viene cercata rimanendo all'interno del 'mondo', cioè all'interno dell'essenza inesplorata della volontà di potenza. La volontà di potenza non deve essere rifiutata perché conduce alla tecnica come violenza devastatrice dell'uomo e della terra: ma questa devastazione deve essere rifiutata perché è il modo in cui, nella civiltà della tecnica, domina la nientità dell'ente. Non si deve rifiutare la 'ragione' dell'Occidente perché è violenza: ma si deve rifiutare la violenza perché in essa l'ente viene pensato e vissuto come un niente. Si deve attendere il tramonto della devastazione dell'uomo e della terra, perché nella devastazione si esprime l'alienazione della verità dell'essere. (Ma 'chi' resta in attesa del tramonto dell'alienazione non è l'uomo o il dio quali sono concepiti all'interno del 'mondo'; ma è la verità come apertura del destino dell'essere).

Si cerca un'alternativa alla devastazione delle cose, ma non ci si avvede che sin dal principio nella civiltà occidentale la 'cosa' è stata intesa proprio come ciò che deve subire la violenza più estrema, come l'assoluta disponibilità all'annientamento e all'urto che la proietta nell'esistenza e nelle modificazioni dell'esistenza. All'interno del 'mondo', la produttività devastatrice è la 'verità' delle cose e la violenza non è 'ingiustizia'. La violenza è 'ingiustizia' quando oltrepassa il limite che non deve essere superato; ma nel 'mondo' nessun limite è insuperabile e nessu-



na 'verità definitiva' può stabilire l'insuperabilità del limite. Come apertura del destino dell'essere, la verità dell'essere non rifiuta il 'mondo' oltrepassandone il limite, ma lasciando il 'mondo' a se stesso e alla sua autonegazione. *Soltanto* la verità dell'essere non è prevaricazione, perché il suo imporsi su ogni negazione è il lasciarla essere come negazione e cioè come autonegazione. Questa autonegazione è l'espiazione originaria dell'ingiustizia resa alla verità. Ma la verità dell'essere non subisce ingiustizia nel senso che il destino dell'essere si infranga, ma nel senso che il 'mondo', non prendendo coscienza del suo autonegarsi, domina gli accadimenti della terra.

II. All'interno del 'mondo', cioè del luogo ove si scontrano le contrapposte volontà di potenza, il cristianesimo, soprattutto nella forma che esso assume nella Chiesa cattolica, è ancora una delle forze più potenti: determina ancora il comportamento di grandi masse e possiede un apparato concettuale altamente idoneo a operare questa determinazione. La potenza sociale della Chiesa non è in contraddizione con la pura fede interiore, giacché anche la pura fede cristiana, come ogni fede, come tutto ciò che si pone al di fuori della verità dell'essere, è una prevaricazione della volontà di potenza. La pura fede è prevaricazione, proprio perché, credendo in qualcosa, rifiuta qualcosa d'altro che ha lo stesso diritto ad essere creduto e cioè a divenire prevaricante. La volontà di potenza, che si esprime nel potere sociale della Chiesa, ha il suo fondamento nella volontà di potenza in cui si realizza la pura fede interiore. La Chiesa cattolica ha sempre respinto ogni forma di fideismo, tenendo ferma l'unione e la convergenza della fede e della ragione. Ma la 'ragione' che oggi la Chiesa si preoccupa di far concordare con la fede è soprattutto la ragione scientifica, che è a sua volta una fede. E nell'impostazione tradizionale del rapporto fede-ragione, cioè nell'impostazione tomistica adottata dalla Chiesa, la comprensione di questo rapporto è effettuata dal punto di vista della fede. Il tentativo della Chiesa di innestare la fede sulla 'ragione naturale' e di determinare quest'ultima come sistema dei *preambula fidei* si è pertanto risolto in una forma di fideismo.

La Chiesa rileva che i miei scritti « non sembrano ammettere la possibilità che la filosofia venga giudicata, sia pure estrinsecamente dalla fede »;<sup>3</sup> mentre la fede, « lungi dal coartare la liber-

3. « Osservazioni conclusive », inviatemi dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede il 12-2-1970, dopo il colloquio, che ho avuto a Roma nel Palazzo del S. Ufficio il 12-1-1970, con tre teologi incaricati dalla suddetta Congregazione (Padri G.B. Lotz, Miano — che sostituiva C. Fabro inizial-

tà di ricerca e la vera autonomia della scienza, ne verifica le conclusioni ed i mezzi di ricerca, e ne illumina il cammino verso la verità». Nel linguaggio teologico di ispirazione tomista, ciò significa che se la fede può rinunciare a intervenire nella determinazione del contenuto e dei metodi delle scienze umane, non può però rinunciare al giudizio sulle conclusioni di quelle scienze, ossia a ciò che, appunto, viene chiamato 'giudizio estrinseco'. E tutto ciò che in quelle conclusioni viene rilevato come contrastante la verità della fede « è condannato come falso » (condemnatur ut falsum, *Sum. theol.*, q. 1, a. 6, ad 2). In questo modo, la Chiesa ritiene di poter salvare, da un lato, il proprio diritto di giudicare il sapere umano e, dall'altro lato, la 'vera autonomia' di questo sapere.

Alla base di questo atteggiamento della Chiesa si trova la concezione tomistica del rapporto fede-ragione. Non ci può essere contraddizione tra ragione e fede, perché in entrambe è presente la 'verità'. Il contenuto della fede è 'verità', perché è rivelazione divina (*De Trinit.*, q. 2, a. 3; *1 Cont. Gentes*, c. 6, 7; *Sum. theol.*, q. 1). I principi della ragione naturale sono per sé evidenti (e sono dati anch'essi all'uomo da Dio; cfr. *De Trinit.*, *ibid.*, *1 Cont. Gentes*, c. 7). Tra la verità della fede e la verità della ragione non vi può dunque essere contraddizione, perché solo il falso è contrario al vero<sup>5</sup> (o perché Dio non può essere l'autore dell'esistenza del falso in noi — cfr. *De Trinit.*, *ibid.* —; o perché ciò che Dio dona all'uomo mediante la rivelazione non può essere in contrasto con ciò che Dio dà all'uomo in quanto « nostrae naturae auctor » — cfr. *1 Cont. Gentes*, c. 7). Pertanto, « se nelle affermazioni dei filosofi si trova qualcosa di contrario alla fede, questo qualcosa non appartiene alla filosofia [la quale « si fonda sul lume della ragione naturale »], ma è un abuso del-

mente designato —, E. Nicoletti). Il testo delle *Osservazioni conclusive* (d'ora in poi verranno citate in questo modo) è riportato sotto nell'appendice, II, p. 385.

4. Lettera inviata il 21-3-1968 dal Cardinale Gabriel Maria Garrone, prefetto della Sacra Congregazione pro Institutione Catholica, a Mons. Carlo Colombo, presidente dell'Istituto 'Toniolo' di studi superiori. Essa (d'ora in poi, *Garrone*, 21-3-68) inizia così: « sono stati qui segnalati alcuni scritti del Ch.mo Prof. Emanuele Severino ».

5. « Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidentem divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse » (*1 Cont. Gentes*, c. 7).

la filosofia per difetto di ragione [*philosophiae abusus ex defectu rationis*]. Perciò è possibile, procedendo dai principi della filosofia, confutare un errore di questo genere o mostrando che è assolutamente impossibile o mostrando che non è necessario » (*De Trinit.*, *ibid.*). Quell' 'abuso' viene determinato al termine del capitolo 7 della *Summa contra Gentes*, dicendo che « quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquatur ».

Tuttavia, l'affermazione che il contenuto della fede cristiana è rivelazione divina, e quindi 'verità', è essa stessa un atto di fede. Ciò che essa afferma è una parte di quel contenuto. È il credente in quanto tale a credere che ciò in cui crede sia rivelazione divina. (Ed è ancora il credente in quanto tale a credere che il contenuto della fede cristiana sia essenzialmente irraggiungibile dal pensiero dell'uomo e « *humanae rationis capacitatem excedat* », *1 Cont. Gent.*, c. 7). Ed è dunque il credente in quanto tale che deve qualificare come errore ogni pensiero che sia in contrasto con il contenuto della fede: chi è convinto della verità della fede cristiana, deve essere insieme convinto che nulla potrà mai distruggere questa verità, e che ogni tentativo in questo senso sarà sempre espressione di un fallimento dell'uomo. Tutto ciò significa che l'intera concezione tomistica del rapporto fede-ragione — e quindi la posizione ufficiale della Chiesa, relativa a questo rapporto — è effettuata dal punto di vista della fede. Appropriandosi di questa concezione, la Chiesa ha inteso difendere l'autonomia della ragione, ma in effetti ha riconosciuto alla ragione solo quell'autonomia che può esserle consentita all'interno dei limiti della fede. E, rispetto alla ragione, un'autonomia limitata è l'assenza di ogni autonomia, appunto perché in ultima istanza è la fede che decide del valore della ragione.

Ma considerare il rapporto fede-ragione dal punto di vista della fede, significa rinunciare alla ragione nell'atto stesso in cui si intende riconoscerne l'autonomia, e lasciare la fede completamente indifesa di fronte al costituirsi della ragione e al modo in cui la ragione concepisce il rapporto fede-ragione. Oggi la Chiesa ha poco da temere dalla ragione, giacché anche la ragione è divenuta consapevole di essere una fede, e la considerazione del rapporto fede-ragione dal punto di vista della ragione laica ha lo stesso peso della considerazione di quel rapporto condotta dal punto di vista della dottrina cattolica (o delle confessioni protestanti). Ma sino a ieri la filosofia ha inteso presentarsi come determinazione della 'verità definitiva'; e la Chiesa non ri-

tiene opportuno smobilitare le forze con le quali ha combattuto il vecchio tipo di ragione laica. È cioè accaduto che se la dottrina ufficiale della Chiesa circa il rapporto fede-ragione è in realtà stabilita dal punto di vista della fede, tuttavia la Chiesa e innanzitutto i testi tomistici non si siano mai risolti a riconoscere che il punto di vista in cui si ponevano nella considerazione di quel rapporto è appunto quello della fede; sì che la considerazione di tale rapporto è venuta ad assumere l'aspetto di una determinazione condotta dal punto di vista della ragione naturale, « cui omnes assentire coguntur ».

Nei testi tomistici, la distinzione tra fede e ragione è stabilita nel modo più esplicito ed energico. Mentre nella « scientia » (e, propriamente, nel momento originario della « scientia », ove essa si costituisce, aristotelicamente, come posizione delle protasi immediate) « ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet », invece nella fede l'assenso non è determinato dall'evidenza del contenuto, ma « ex voluntate » (in vista del « praemium aeternae vitae ») (*Quaest. de fide*, art. 1). E mentre la negazione della ragione naturale, « cui omnes assentire coguntur », è impossibile, la negazione del contenuto soprannaturale della fede non può invece manifestarsi come impossibile (altrimenti tale contenuto non sarebbe soprannaturale, ma sarebbe una verità necessaria della ragione naturale), ma come ' non necessaria '.

Cionondimeno, l'affermazione che il contenuto della fede cristiana è verità perché è rivelazione divina, ed è quindi verità soprannaturale, « quae omne ingenium humanae rationis excedit », tale affermazione è costantemente operata all'interno di un tipo di discorso che intende presentarsi come evidente e non come un atto di fede. « Quomodo demonstrativa veritas fidei Christianae religionis concordet ostendemus » (I *Cont. Gent.*, c. 2). Nella *Summa contra Gentiles*, l'« ostendere » incomincia con la distinzione tra le verità soprannaturali e le verità naturali intorno a Dio. L'esistenza di verità soprannaturali intorno alla natura di Dio « evidentissime apparet » e viene dimostrata nel capitolo terzo del libro primo: l'argomentazione principale si basa sul legame tra intelletto umano e sensibilità e sulla conse-

6. « Sicut enim ea quae fidei sunt, non possunt demonstrative probari; ita quaedam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi non esse ea necessaria » (*De Trinit.*, q. 2, a. 3).

7. « Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis » (I *Cont. Gent.*, c. 3).

guente impossibilità che, partendo dalla conoscenza sensibile, « divina substantia videatur quid sit ». Esiste dunque una dimensione del divino che sfugge essenzialmente alla ragione naturale. Indipendentemente dal valore di questa argomentazione, qui interessa rilevare come, nel discorso tomistico, la dimensione lasciata libera dalla ragione naturale venga immediatamente occupata dalla ' Christiana religio ', la quale si assume il compito di tenere aperta, *essa*, (« hoc praecipue Christianae religioni competit ») la dimensione soprannaturale, ossia di « evocare » ciò che « totum statum praesentis vitae excedit » (c. 5). E, altrettanto immediatamente, i contenuti della fede cristiana sono posti come ' divinae Sapientiae secreta ', che la stessa Sapienza divina « dignata est hominibus revelare » in modo miracoloso (c. 6).

In questo modo, sulla spinta della dimostrazione che esiste una dimensione del divino inafferrabile dall'uomo — e, nell'intenzione del testo, tale esistenza « evidentissime apparet » —, anche l'affermazione che quella dimensione è occupata dal contenuto della fede cristiana, e cioè dalla rivelazione divina, viene a trovarsi posta come qualcosa che « evidentissime apparet ». Il contenuto della fede — riconosce Tommaso — non è razionalmente evidente; ma si lascia intendere che sia razionalmente evidente che quel contenuto sia verità rivelata da Dio, e cioè sia razionalmente evidente che la dimensione lasciata vuota dalla ragione naturale è riempita dalla rivelazione divina presente nella fede cristiana. Nel credente ci può essere ' dubitatio ' circa il contenuto della sua fede; ma tale ' dubitatio ' « non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani » (*Sum. theol.*, q. 1, a. 5); e cioè si lascia intendere che sia razionalmente evidente che ciò, che l'intelletto umano non riesce qui a scorgere, è ' certitudo ' e ' manifestissima natura ', come il sole rispetto agli occhi della civetta. E anche nella *Summa theologica* si riconosce che la teologia non procede ' ex principiis notis lumine naturali intellectus '; ma il testo non assume l'aspetto di un atto di fede quando afferma che la teologia è scienza perché procede dalla ' scientia Dei et beatorum ' (q. 1, a. 2); quando afferma che la certezza della teologia (ricevuta ' ex lumine divinae scientiae ') supera la certezza della ragione umana ' quae potest errare ', e quando afferma che la grazia (cioè, in questo caso, la rivelazione) « non tollit naturam [cioè, in questo caso, la ragione naturale], sed perficit », cioè la perfeziona prolungandola nella verità soprannaturale.

L'intera prospettiva tomistica del rapporto fede-ragione è espressa da questa grandiosa sequenza: poiché l'Intelletto è il primo autore e motore dell'universo, l'ultimo fine dell'universo è la ' verità ', e la divina Sapienza, ' carne induta ', attesta di es-

sere venuta nel mondo 'ad veritatis manifestationem' (1 *Cont. Gent.*, c. 1). Cristo è la manifestazione dello scopo supremo dell'Intelletto che produce e guida il mondo. Egli dice: « Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati » (Joan., XVIII, 37). Subito dopo, Pilato domanda: « Quid est veritas? ». Il pensiero teologico della Chiesa risponde a questa domanda fondandosi su una duplice testimonianza: la verità è ciò che è testimoniato dall'ἑποστέλιμη greca e da Cristo, come 'grazia' che porta al culmine la testimonianza umana. Ma appunto qui il pensiero della Chiesa non esce dall'ambiguità. Cristo è testimone della verità solo per chi crede in lui. L'armonia tra testimonianza naturale e testimonianza soprannaturale della verità è cioè un atto di fede (compiuto all'interno di quel certo tipo di fede che intende riconoscere alla ragione umana la capacità di raggiungere una verità definitiva, assoluta ed autonoma, e che nel contempo pregiudica questo riconoscimento, escludendo che la ragione in quanto tale possa trovarsi in contrasto con la fede); ma nel pensiero teologico della Chiesa l'armonia tra ragione e fede non è presentata come un atto di fede, ed assume l'aspetto di una verità razionale, assoluta, definitiva.

Nel documento conclusivo, in cui la Chiesa rifiuta il contenuto dei miei scritti si dice: « Esaminando il pensiero filosofico del prof. Severino, la Chiesa non pretende di essere depositaria esclusiva della verità naturale o verità filosofica, ma giudicando, secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata, ha diritto di dichiarare una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione ».<sup>8</sup> Ebbene, per la Chiesa l'affermazione dell'armonia di fede e ragione è un atto di fede o è una 'verità filosofica'?

Se è (come è) un atto di fede, allora la Chiesa, « dichiarando una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione », si limita a indicare la pura differenza tra la rivelazione e quella posizione filosofica, senza poter escludere che la verità — incontrovertibile che né uomini né dèi possono negare — si costituisca al di fuori dello spazio della fede e si costituisca come smentita del contenuto della fede. Se l'armonia di fede e ragione è essa stessa un contenuto della fede, allora la Chiesa deve lasciarsi giudicare dalla filosofia in quanto testimonianza della verità dell'essere. La verità dell'essere giudica la Chiesa dal punto di vi-

8. « Elenco delle proposizioni riguardanti la dottrina filosofica del prof. Severino » (d'ora in poi *Elenco*), steso dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede e fattomi pervenire da Mons. C. Colombo, con lettera in data 28-3-1970. Il testo completo dell'*Elenco* viene riportato sotto nell'appendice III, p. 386.

sta della verità e la non-verità della Chiesa non può che limitarsi al riconoscimento della differenza e del contrasto tra la fede e la verità, e quindi al riconoscimento del proprio essere non-verità. Anche se la Chiesa non riconosce che in una certa posizione filosofica si realizzi la testimonianza della verità dell'essere, tuttavia, se l'armonia di fede e ragione è essa stessa un contenuto della fede, la Chiesa deve riconoscere la possibilità che, con l'avvento di quella testimonianza, la verità si manifesti come la negazione più essenziale della fede e ne denunci la non-verità e l'alienazione.

Ma se la Chiesa non intende (e in effetti non intende) lasciare al di fuori di sé la verità — se non intende (e in effetti non intende) restare *timore et tremore multo* di fronte alla verità; se non accetta che la verità dell'essere la qualifichi o possa qualificarla come non-verità e alienazione —, allora è inevitabilmente costretta a porre l'armonia di fede e ragione come verità di ragione, 'verità filosofica'. La 'verità filosofica' o 'naturale' dell'affermazione di tale armonia consentirebbe allora (qualora riuscisse a costituirsi) di porre come 'errore filosofico' ogni pensiero che risultasse in contrasto con la fede. In questo caso sarebbe 'verità filosofica' che il contenuto della fede cristiana forma l'orizzonte inoltrepassabile all'interno del quale la verità filosofica deve costituirsi e svilupparsi; sarebbe verità di ragione che la fede è la pietra di paragone della ragione, dalla quale la ragione resta misurata. Ma in questo caso, poiché la Chiesa pretende « giudicare, secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata », è inevitabile — qualora la Chiesa assuma come 'verità filosofica' l'affermazione dell'armonia di fede e ragione — è inevitabile che *solo* alla Chiesa sia consentito stabilire l'esatto senso della pietra di paragone alla quale la ragione deve commisurarsi, e che quindi *solo* la Chiesa abbia la facoltà di stabilire ciò che è 'verità filosofica' e ciò che non lo è. Se per la Chiesa l'armonia di fede e ragione è 'verità naturale', e se la Chiesa « giudica, secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata », è inevitabile che la Chiesa *pretenda* « di essere depositaria esclusiva della verità naturale o verità filosofica ».

La Chiesa deve avere questa pretesa o deve rapportarsi *timore et tremore* alla verità dell'essere. Invece, giudicando i miei scritti, non intende 'temere' la verità e, *insieme*, non pretende di essere depositaria esclusiva della verità filosofica. Vuole conciliare l'inconciliabile. Questa, l'ambiguità del suo atteggiamento. L'assenza di quel timore sembra prevalere sull'assenza di quella pretesa: nel nostro tempo tutto è diventato fede e il timore della verità è correlativamente divenuto inattuale. Ci si può quindi render conto come nella Chiesa la pretesa di essere depositaria

anche della verità naturale o filosofica possa di fatto prevalere sul timore di essere minacciata dalla verità dell'essere. Oggi ci sono soltanto le fedi che non hanno potenza e quelle che hanno potenza. Nella civiltà della tecnica, la fede guidata dalla Chiesa cattolica ha ancora una grande potenza e la potenza predispone più alla sicurezza che al timore. Il cristianesimo va verso il tramonto, ma la Chiesa guida ancora le masse. La potenza della Chiesa è la risposta più decisiva che la Chiesa può dare alle critiche « teoriche » della cultura laica. La Chiesa, giustamente, teme il potere politico; e teme il potere tecnologico in quanto posseduto da una fede diversa da quella cristiana. Il cristianesimo non va verso il tramonto, perché ormai appaia, nel ' mondo ', come un errore — e che cosa può apparire come errore se la civiltà occidentale non sa che cosa sia la verità? —, ma perché nelle masse la fede nella scienza e nella tecnica sta sostituendo la fede in Cristo (e un coefficiente di questa sostituzione è certamente costituito dalla cultura che ancora si propone di mostrare l' ' errore ' del cristianesimo). Ma il cristianesimo va verso il tramonto senza essersi ancora misurato con la verità dell'essere; che non è la ' prospettiva ', il ' modo di pensare ', la ' posizione filosofica ', il ' punto di vista ' di un singolo o di una società — nella verità dell'essere vien anzi messa in questione la stessa logica della ' prospettiva ' e del ' punto di vista ' —, ma è l'estremo pericolo in cui resta misurata la dignità di ogni fede.

III. Nella filosofia tomistica e nella dottrina ufficiale della Chiesa, l'affermazione dell'armonia di fede e ragione è soltanto l'espressione del modo in cui, dal punto di vista della fede, si intende il rapporto fede-ragione. E la Chiesa identifica surrettiziamente il punto di vista della fede e quello della ragione. Tuttavia negli stessi testi tomistici sono presenti gli elementi che consentirebbero di stabilire come, dal punto di vista della ragione, l'armonia di fede e ragione rimanga un *problema*. Nella cultura occidentale, la ' ragione ' è ragione del ' mondo ', ossia è l'esigenza di pensare il ' mondo ' in modo autonomo, indipendentemente dall'intervento di ogni fede. Il rapporto ragione-fede si è costituito all'interno del ' mondo '. Ebbene, all'interno del ' mondo ' la ' ragione ' tomistica possiede gli elementi per porre come problema quell'armonia di fede e ragione, che invece è stata esplicitamente posta come teorema (un teorema che, non prendendo coscienza del suo essere fede, si presenta di fatto come ragione).

Tommaso distingue il ' dubitare ' e l' ' opinare ' dal ' credere ', ma riconoscendo un fattore comune a queste diverse ' dispositiones ' (cfr. ad esempio, *Quaest. de fide*, a. 1). Il fattore comune



è che, rispetto alle due 'parti della contraddizione' (ossia rispetto a due proposizioni che stanno tra di loro in rapporto di contraddizione), l'intelletto « non est terminatus ad unum », ossia nessuna delle due parti si impone, per la sua evidenza, sull'altra. Nella fede, l'intelletto dà il suo assenso a una delle due parti della contraddizione in quanto esso è mosso dalla volontà; ma per quanto fermo sia l'assenso prestato dall'intelletto ai contenuti della fede ('*quamvis firmissime eis assentiat*'), tuttavia l'intelletto, in quanto tale ('*quantum est ex seipso*'), resta 'insoddisfatto' (« non est satisfactum »), 'irrequieto' (« *eius motus nondum est quietatus* ») e si mantiene in un atteggiamento di 'ricerca' relativamente ai contenuti, cui (determinato dalla volontà) pur presta il suo assenso: « *adhuc habet inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat* ». Nella fede l'intelletto è 'terminatus ad unum' soltanto 'ex extrinseco' (ossia 'ex voluntate') e non 'ut ad proprium terminum' (ossia dall'evidenza dell'intelligibile). Ecco perché nel credente può sorgere il dubbio (« *inde etiam est quod in credente potest surgere motus de contrario huius quod firmissime tenet* »), « *sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus* ». L'intelletto, in quanto tale ('*quantum est ex seipso*'), si mantiene in atteggiamento problematico rispetto ai contenuti della fede. La problematicità è appunto la sua 'irrequietezza'. Ma l'intelletto, in quanto tale, è la 'ragione naturale'. Essa, misurando i propri confini, vede la problematicità di ciò che la trascende.

Se a questo punto ci si rende conto che l'affermazione della verità soprannaturale della fede cristiana (l'affermazione che la fede è rivelazione divina e che i miracoli confermano la soprannaturalità della rivelazione) è essa stessa un contenuto di questa fede, e se quindi ci si rende conto che l'affermazione dell'armonia tra fede e ragione è un atto di fede (giacché questa affermazione si fonda sull'affermazione della verità soprannaturale della fede), se, diciamo, si giunge a questa consapevolezza, allora è lo stesso pensiero ('*ratio naturalis*', '*sapientia*') tomista a porsi come 'inquietus' relativamente all'affermazione dell'armonia di fede e ragione; è questo stesso pensiero a porre, '*quantum est ex seipso*', la problematicità di tale armonia. Ma se l'intelletto in quanto tale — ossia in quanto 'ragione naturale' — è 'inquietus' proprio là dove il credente è 'quietatus', l'intelletto vede allora la possibilità che le cose stiano altrimenti da come sono credute nella fede cristiana, cioè vede la possibilità che il cristianesimo sia, oltre che verità, anche errore. Ciò vuol dire che, nella logica oggettiva del tomismo, la 'ragione naturale' riconosce la possibilità della discordanza tra ragione e fede.<sup>9</sup>

9. Questa logica oggettiva affiora nella celebre lettera che il Cardinal Bel-

Il tomismo e la Chiesa non giungono a questo riconoscimento, perché non giungono a rendersi conto che l'affermazione della verità soprannaturale del cristianesimo è un atto di fede; e cioè perché trattano in modo diverso due dimensioni che tuttavia appartengono entrambe al contenuto della fede cristiana. L'una è l'affermazione della verità soprannaturale del contenuto di questa fede; l'altra è questo contenuto, assunto come non includente quell'affermazione. In relazione a questa seconda, il tomismo e la Chiesa riconoscono quell' 'irrequietezza' dell'intelletto naturale, che invece — arbitrariamente — non intendono riconoscere in relazione a quella prima dimensione. Accade così che, nella dottrina della Chiesa, un atto di fede (l'affermazione della verità soprannaturale del cristianesimo) venga a svolgere, *di fatto*, la funzione di una verità di ragione.

E tuttavia il tomismo e la Chiesa hanno anche evitato di porre *esplicitamente* come verità di ragione l'affermazione della verità soprannaturale del cristianesimo. Parla esplicitamente come verità di ragione significherebbe infatti accettare e arrendersi esplicitamente a quella gnosi, contro cui la Chiesa ha sempre combattuto. Se l'armonia di fede e ragione è una verità naturale, il contenuto della fede cristiana diventa a sua volta una verità naturale. Si dirà di non conoscere il percorso razionale che la ra-

larmino scriveva a proposito dei rapporti tra Bibbia e teoria copernicana e galileiana (Galileo, *Opera*, Ed. Naz., XII, pp. 171-172). In essa il Bellarmino riconosce che, qualora ci fosse « vera dimostrazione » del sistema copernicano, « allora bisognerà andar con molta considerazione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra ». Il che significa ammettere la possibilità che la ragione smentisca il contenuto della fede, in quanto tale contenuto è costituito dall'interpretazione della Bibbia fornita dalla Chiesa. Il Bellarmino ribadisce poco dopo questa possibilità dicendo di avere « grandissimo dubbio » che tale « vera dimostrazione » « ci possa essere »: infatti, per quanto grande, il dubbio non è esclusione categorica della possibilità di una siffatta dimostrazione. Ma anche il Bellarmino, invece di rendere esplicita questa possibilità, rende esplicita la negazione di essa, aggiungendo (« aggiungo che... ») che Salomone, parlando del movimento del sole, era « ispirato da Dio », « onde non è verisimile che affermasse una cosa che fusse contraria alla verità dimostrata o che si potesse dimostrare ». Il che significa appunto, conformemente al tomismo esplicito, escludere la possibilità che una « vera dimostrazione » venga a trovarsi in contrasto col contenuto della fede. L'ambiguità di questa esclusione trapela dalle parole con cui è espressa: « non è verisimile ». Il Bellarmino non dice di « aver fede » che il contrasto non possa prodursi; e non dice nemmeno che « non è verità » (ossia che « è falso ») che tale contrasto possa prodursi. Questa fede è implicitamente lasciata sussistere come verità, ma viene resa esplicita come « verosimiglianza ». La « verosimiglianza » esprime il tentativo della Chiesa di evitare il riconoscimento della possibilità del contrasto tra fede e ragione, senza cadere nell'atteggiamento che pone come verità filosofica l'impossibilità di questo contrasto. Un tentativo contraddittorio.

gione naturale deve seguire per dimostrare le verità del cristianesimo — e si potrà anche teorizzare che questo percorso sia costitutivamente sbarrato alla ragione umana, nella misura in cui essa si trova 'in statu deviationis' (ponendo così in questo sbarramento costitutivo il carattere 'soprannaturale' della verità cristiana) —; ma rimarrà pur sempre una verità di ordine naturale il punto di arrivo di quel percorso, cioè l'intero contenuto del cristianesimo. Se è una verità naturale che ogni pensiero che si trovi in contrasto con la fede cristiana sia un errore, allora anche il contenuto di questa fede diventa verità naturale o filosofica: lo diventa, nonostante non si sia in possesso della dimostrazione diretta e specifica che, come nel caso dei *preambula fidei*, fonda le singole verità della 'scientia'. Le singole verità del cristianesimo non sarebbero dimostrate direttamente e specificamente, ma indirettamente e globalmente, mediante la (presunta) dimostrazione diretta della verità dell'intero campo in cui tutte sono contenute — e tale dimostrazione diretta sarebbe costituita appunto dalla posizione della falsità filosofica di ogni pensiero che si trovi in contrasto con le determinazioni di quel campo. In questo modo, il senso dell'essere non è colto dalla verità naturale e dalla verità soprannaturale, ma da due tipi di verità naturale, differenziatisi unicamente per la diversa procedura dimostrativa sulla quale essi si fondano.

Nella dottrina della Chiesa, l'affermazione dell'armonia di fede e ragione non riesce ad essere più che un atto di fede. Ma la Chiesa, da un lato, evita di qualificare tale affermazione come un atto di fede — e in questo modo lascia che essa funzioni di fatto come una verità di ragione (e quindi la Chiesa si pone, di fatto, come depositaria esclusiva anche della verità filosofica); dall'altro lato evita anche di qualificare esplicitamente tale affermazione come una verità di ragione, giacché non può non rendersi in qualche modo conto che con questa seconda qualificazione sarebbe proprio essa Chiesa a negare quel carattere soprannaturale della verità cristiana, che ha inteso invece difendere contro la gnosi.

L'atteggiamento esplicito della Chiesa risulta quindi da una doppia incoerenza: 1) si lascia che di fatto funzioni come 'verità naturale' ciò che in realtà è soltanto un atto di fede; 2) si evita di qualificare come 'verità naturale' ciò che di fatto si lascia funzionare come 'verità naturale'. In questo modo, la dottrina della Chiesa è, insieme, 'fideismo' e 'gnosi'.

(*Rispetto alla 'scientia'*, fondata sull'evidenza dei primi principi, i 'motivi di credibilità' della fede cristiana non sono 'motivi' e il carattere 'razionale' dell'*obsequium Christi* non è 'razionale': *rispetto alla 'scientia'*, tali 'motivi' e tale 'razionalità' sono soltanto ipotesi: se la Chiesa negasse che sono sol-

tanto ipotesi, essa si arrenderebbe esplicitamente alla gnosi. Tali 'motivi' e tale 'razionalità' stanno, dallo stesso punto di vista tomistico, al di fuori della 'scientia'; mentre, ancora da questo punto di vista, non esiste e non può esistere una dimensione, rispetto alla quale i motivi e la razionalità della 'scientia' possano essere considerati come ipotesi. Ma 'fideismo' è appunto riconoscere che i 'motivi' e le 'ragioni della fede' non possono appartenere alla 'scientia'. La Chiesa crede di evitare il fideismo costruendo una razionalità di secondo grado — la razionalità delle scienze storiche, delle scienze naturali, del senso comune —, da cui attingere i 'motivi di credibilità' e la 'razionalità' dell'*obsequium*. Ma una razionalità di secondo grado costituisce appunto la situazione in cui l'intelletto, 'quantum est ex seipso', è 'inquieto'; tale razionalità è cioè ipotetica).

La Chiesa vede che nei miei scritti non è ammessa « la possibilità che la filosofia venga giudicata, sia pure estrinsecamente, dalla fede », <sup>10</sup> e avverte che la fede « lungi dal coartare la libertà di ricerca e la vera autonomia della scienza, ne verifica le conclusioni ed i mezzi di ricerca, e ne illumina il cammino verso la verità ». <sup>11</sup> Non si tratta dunque, semplicemente, di un giudizio sulla filosofia, operato all'interno della fede e quindi caratterizzato dai limiti di questa. Se si trattasse solo di ciò — se cioè si trattasse di giudicare la verità dell'essere da un punto di vista diverso da questa —, non si dovrebbe rilevare altro che la verità è giudicata dalla non-verità (e la non-verità può essere la fede cristiana, la cultura tecnologica, il senso comune, e il 'mondo', come alienazione originaria in cui, lungo la storia dell'Occidente, cresce ogni forma della non-verità dell'essere). La Chiesa non dice: « Io sono fede, e, come fede, giudico la verità; e quindi lascio che la verità mi giudichi a sua volta e mi ponga come non-verità e alienazione ». La Chiesa vuole che, giudicando la filosofia, la fede non solo non abbia a « coartare » l'autonomia del pensiero filosofico, ma « ne illumini il cammino verso la verità ». La « libertà di ricerca » e la « vera autonomia della scienza » esprimono la 'ragione naturale' tomistica; l'esclusione che la fede abbia a « coartare la libertà di ricerca e la vera autonomia della scienza » esprime l'affermazione tomistica dell'armonia di ragione e fede (giacché la fede coarta solo il pensiero che non riesce ad essere 'veramente' ragione, scienza, ricerca libera); la « verifica delle conclusioni e dei mezzi di ricerca » e l'« illuminazione del cammino verso la verità » esprimono il corollario che scaturisce dall'affermazione dell'armonia di fede e ragione: sulla base di questa affermazione, la fede traccia il senso ultimo dell'essere,

10. *Osservazioni conclusive*, cit.

11. *Garrone*, 21-3-68, cit.

al quale la ragione non deve voltare le spalle. In questo modo la grazia (la fede) non conserva la natura (la ragione), ma la nega.

L'ambiguità e l'incoerenza, qui sopra rilevate, dell'atteggiamento di fondo della Chiesa si ripresentano inevitabilmente nelle espressioni che la Chiesa ha usato per affermare l'essenziale incompatibilità tra il contenuto dei miei scritti e la fede cristiana; nelle espressioni già richiamate e anche in queste altre: « Non trovo in Severino nessuna distinzione tra fede umana e fede divina rivelata »; " nei miei scritti l'apertura al cristianesi-

12. C. Fabro, *Sulla posizione filosofica di E. Severino*, p. 50. (D'ora in poi verrà citato con la sigla *Fabro*). Si tratta di un ampio saggio (un'ottantina di pagine stampate 'in ottavo'), inviati dal Cardinale Seper, prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, con lettera in data 16-12-1969, nella quale si dice: «... questa S. Congregazione per la Dottrina della Fede ha sottoposto all'esame approfondito gli scritti filosofici di S. V. Ill.ma. Affinché in un dialogo chiarificatore si possa stabilire il vero senso e la portata delle Sue indagini, questo Dicastero ha disposto un incontro in merito tra la S. V. Ill.ma ed i Rev.mi Padri G.B. Lotz, S. J., C. Fabro, C.S.S., e il prof. Nicoletti [...] unisco alla presente, come base per il futuro colloquio, tre Voti riguardanti il Suo pensiero filosofico... ». I tre « Voti » sono lo scritto di Fabro, qui sopra indicato, uno scritto di Lotz, intitolato *Sulla posizione filosofica di E. Severino* (quattro pagine a stampa numerate da 91 a 94, che si chiudono con queste parole: « È chiaro che il Severino vuole insinuare che la sua filosofia concorda con il cristianesimo; ma, secondo quanto detto sopra, è per lo meno dubbio, se un tale accordo sia possibile », p. 94) e un dattiloscritto (pp. 1-7) di Nicoletti, intitolato *Pro Auctore*. (Quest'ultimo, è una 'difesa d'ufficio' in cui si espongono con chiarezza i punti fondamentali toccati dai miei scritti, con l'intento di « cogliere quei motivi espliciti della mente dell'Autore che ci consentono di meglio comprendere, nei limiti che la cosa lo permette, la non sconvenienza di tale prospettiva con la fede cattolica », p. 1. Tuttavia, Nicoletti ha firmato le *Osservazioni conclusive*, cit. [cfr. sotto l'appendice, II, p. 385] dove quella 'sconvenienza' è esplicitamente sostenuta. Nella 'conclusione' del suo scritto aveva però osservato: « Chi scrive non condivide personalmente il punto di vista filosofico del Severino, ma nemmeno può sottovalutare le forti istanze e i gravi problemi che pone alla riflessione metafisica contemporanea », pp. 6-7). Tali istanze e problemi hanno per altro determinato in Nicoletti un « approfondimento ulteriore » delle sue convinzioni filosofiche (cfr. E. Nicoletti, *La crisi della filosofia e il significato delle scienze*, Cassino, ed Garigliano, 1971, p. 5), che « lo ha sempre più spinto » a intendere il « sapere originario » come « struttura originaria di tipo parmenideo [...] ». È stato un mutare di posizione che è venuto svolgendosi in noi parallelamente e dipendentemente dalla discussione sul fondamento metafisico che si è aperta [e così è rimasta] nella filosofia 'neoclassica', legata ai nomi di G. Bontadini e, con le debite riserve, di E. Severino, ed alla quale chi scrive è stato legato » (*ibid.*). E se oggi è proprio il contenuto dei miei scritti che gli « appare sempre più il 'sentiero della notte' », tuttavia Nicoletti (che ha coerentemente lasciato lo stato religioso per quello laicale) scrive che « oggi, se dovessimo riconoscere il primo principio come legge ontologica, cioè come struttura dell'originario, non vedremmo altra via coerente che 'ritornare a Parmenide' » (*ibid.*).

mo resta compromessa dall'« univocità del concetto sia di verità come di fede, che non ammette la distinzione tra l'ordine naturale e soprannaturale ».<sup>13</sup> Anche qui: le distinzioni tra fede umana e fede divina rivelata, tra ordine naturale e ordine soprannaturale (distinzioni che esigono appunto la non univocità, l'analogicità del concetto di verità e di fede, giacché il carattere analogico della verità significa che esiste la verità naturale e la verità soprannaturale, e il carattere analogico della fede indica qui la distinzione tra fede umana e fede divina) tali distinzioni sono in realtà operate all'interno della fede cristiana, perché è il credente ad avere fede che la propria fede, in quanto rivelata, differisca da ogni ' fede umana ', ed è ancora il credente ad aver fede nell'esistenza di un ordine soprannaturale costituito dalle determinazioni della fede cristiana; ma di fatto tale distinzione è lasciata sussistere come ' verità naturale ', che tuttavia si evita di qualificare esplicitamente come tale.<sup>14</sup>

IV. Alla fede, posta come rivelazione divina, corrisponde la infallibilità della Chiesa. « È contro l'infalibilità della Chiesa il ritenere che le formule dogmatiche contrastino il Messaggio rivelato, esplicitandone il senso con formule contrarie alla verità perché infette di nichilismo, ossia — secondo il prof. Severino — di una metafisica assurda ».<sup>15</sup> La Chiesa è infallibile perché conserva la ' Parola di Dio '; e conservarla significa capirla, cogliere il significato autentico dei testi sacri. In quanto la Chiesa stabilisce il senso autentico del contenuto della fede, e in quanto non può esserci contrasto tra ragione e fede, la Chiesa è il luogo esclusivo in cui resta stabilito il senso autentico della ragione: sia perché l'interpretazione ecclesiale della rivelazione è l'orizzonte ultimo, all'interno del quale la ragione deve muoversi, sia perché le strutture logico-semantiche della rivelazione, interpretata

13. *Fabro*, cit., p. 81.

14. E un altro teologo della Chiesa, Mons. C. Colombo, mi invita « a riflettere sulla necessaria coerenza tra pensiero filosofico e verità rivelata proposta infallibilmente dalla Chiesa: coerenza che non domanda, almeno immediatamente, una dimostrazione razionale di identità; ma certamente esclude la possibilità di una contraddizione evidente » (lettera inviata mi in data 2-7-68). Ancora una volta: l'esclusione della possibilità di questa contraddizione è un atto di fede o è una ' verità naturale '? Nel primo caso, si deve ammettere che dal punto di vista della ragione quella contraddizione è possibile (e dunque è possibile che la ragione dimostri la falsità della fede); nel secondo caso, la dottrina della Chiesa diventa la forma più radicale di gnosi.

15. *Elenco*, cit.

dalla Chiesa, costituiscono le categorie fondamentali della ragione filosofica.

Ma anche l'infallibilità della Chiesa è un contenuto della fede di cui la Chiesa si ritiene depositaria. Ebbene, ammette la Chiesa che la verità dell'essere possa porsi come manifestazione dell'erramento e dell'alienazione della fede cristiana e quindi anche di quel contenuto di tale fede, che è costituito dal dogma dell'infalibilità della Chiesa? La Chiesa non lo ammette. Ma se essa non intende che questo rifiuto sia daccapo un semplice atto di fede — che dunque lasci la verità completamente libera di giudicare la fede, e per il quale la Chiesa infallibile si ponga *timore et tremore* di fronte alla verità —, è inevitabile che la Chiesa conferisca al dogma dell'infalibilità il valore di una 'verità naturale'. La Chiesa non dice: « Io ho fede di essere infallibile — e quindi ammetto la possibilità che la verità sia negazione della mia fede e della mia infalibilità ». Non dicendolo, la Chiesa è costretta a lasciare che il dogma dell'infalibilità funzioni di fatto come una verità naturale: non dicendolo, la Chiesa si presenta di fatto come l'unica, definitiva e suprema filosofia, al cui interno resta stabilito il rapporto tra ragione e fede: come la gnosi più insuperabile, in cui va completamente perduto il carattere 'soprannaturale' della rivelazione.

La storia della Chiesa appartiene di fatto alla storia delle 'verità definitive'; a una storia cioè che si sviluppa all'interno del 'mondo', e all'interno del 'mondo' (ossia all'interno dell'alienazione essenziale) la cultura moderna ha rivendicato, contro la Chiesa, la 'libertà di pensiero'. All'interno del 'mondo', la 'verità definitiva' (e la realtà immutabile che è il contenuto di essa) ha inteso essere la salvezza del 'divenire', ossia la salvezza della nientità dell'ente. Anche la Chiesa, come super-filosofia, ha voluto salvare l'insalvabile: non nel senso etico consueto, per il quale essa ha indicato agli uomini la via della 'salvezza dell'anima', ma nel senso che l'etica della 'salvezza dell'anima' è stata inserita dalla Chiesa in una dottrina fondamentale, definitiva ed immutabile, che intende salvare il senso del 'divenire'. La Chiesa vuole salvare il mondo, ma alla radice del significato consueto di questa salvazione sta una ben più profonda volontà di salvezza (che la Chiesa condivide con l'intera storia dell'Occidente): la volontà di salvare il senso del 'mondo', ossia la volontà che la nientità dell'ente abbia senso. Anche la 'libertà di pensiero' è essenzialmente fondata e guidata da questa volontà di salvezza: il mondo moderno è la convinzione che il 'mondo', il 'divenire', possa essere salvato solo liberandolo da ogni dottrina definitiva (e ogni dottrina definitiva ha sempre come contenuto un immutabile: anche quando, come nella dialettica idealistica, l'immutabile che è contenuto della dottrina finisce

con l'essere questa stessa dottrina). La 'libertà di pensiero' è liberazione da ogni immutabile e quindi è stata soprattutto liberazione da quella super-dottrina definitiva che la Chiesa impersonava. Il rapporto della Chiesa alla verità dell'essere non è pertanto rapporto a un'ennesima forma di 'libertà di pensiero', ma è il rapporto al destino che attende il tramonto della dimensione, all'interno della quale è stata combattuta ogni lotta tra dogma e libero pensiero.

Ponendosi di fatto come super-filosofia, al cui interno è stabilito il rapporto fede-ragione, la Chiesa evita per altro di riconoscere esplicitamente questo carattere e, da un lato, intende tener fermo il valore soprannaturale della rivelazione, dall'altro lato non intende porsi *timore et tremore* dinanzi alla verità. Ma senza questo timore e tremore la Chiesa è gnosi; e con questo timore e tremore la Chiesa deve lasciare che la verità dell'essere la veda come figlia del 'mondo' e la giudichi quindi figlia dell'alienazione. Per la Chiesa il contenuto dei miei scritti « si presenta come una 'super-comprensione' speculativa della verità cristiana al di là e al di sopra della distinzione di ragione e fede ».<sup>16</sup> Queste parole ormai sono adatte ad esprimere la super-filosofia della Chiesa e non il contenuto degli scritti ove ci si incammina lungo la testimonianza della verità dell'essere. È la Chiesa che, pur volendo, sulla base del tomismo, distinguere la fede dalla ragione, in realtà si pone « al di là e al di sopra » di questa distinzione proprio nell'atto in cui lascia di fatto sussistere come verità di ragione l'affermazione dell'armonia di fede e ragione e l'affermazione della propria infallibilità.

Diventa così inevitabile che le strutture logico-semantiche della rivelazione, quale si configura nell'interpretazione della Chiesa, costituiscano il contenuto fondamentale della verità filosofica. « Supporre o dire che l'insegnamento della Chiesa, perché immerso nell'universale errore metafisico » — nel 'sentiero della notte'<sup>17</sup> — « sia esso pure un momento di questo 'sentiero della notte' non appare compatibile con il dogma della infallibilità della Chiesa nella conservazione e nella trasmissione fedele della verità rivelata [...] La infallibilità della Chiesa, infatti, garantisce che una formulazione dogmatica (come la dottrina della creazione 'ex nihilo'), anche se espressa con concetti e linguaggio metafisico, è conforme alla verità rivelata originaria e perciò vera come questa ».<sup>18</sup> Ne risulta che il linguaggio e i concetti di cui

16. *Rilievi emersi dall'esame degli ultimi scritti del prof. Emanuele Severino*. Si tratta dell'allegato a Garrone, 21-3-68, cit., il cui testo (d'ora in poi cit. *Allegato*) è riportato sotto nell'appendice, I, p. 384.

17. Lettera di Mons. C. Colombo, del 2-7-1968, cit.

18. *Ibid.*



la Chiesa si serve nella formulazione dei dogmi non possono essere negazione della verità; come non può esserlo la struttura di fondo — l'apertura del senso dell'essere — in cui si muove la civiltà occidentale e, in essa, la Chiesa. Il senso dell'essere, posseduto dall'Occidente, vien dunque posto come la verità. In questo modo, il pensiero filosofico ha già raggiunto il proprio compimento: non ha più nulla di essenziale da scoprire. Il teologo cattolico è certamente disposto a riconoscere che la rivelazione non è essenzialmente legata al linguaggio metafisico: questo linguaggio è un mezzo di cui la Chiesa si serve per esprimere il contenuto rivelato. Tuttavia, la « spiegazione del rapporto tra Verbo rivelato, ontologia essenziale e metafisica sistematica, alla luce della costante dottrina teologica, ripresa sostanzialmente nell'Enciclica 'Humani generis' »<sup>19</sup> si configura nel modo seguente: « La Rivelazione non può esprimere nessuna verità (cioè nessuna manifestazione esatta della realtà) se non attribuendo un *valore reale* ai concetti usati: quindi la Rivelazione include necessariamente una 'ontologia fondamentale' (non una metafisica sistematica). Qualunque ulteriore espressione metafisica di questo dato 'ontologico' deve essere coerente con il suo contenuto. Ora nella 'ontologia' della Rivelazione è certamente contenuto il concetto di 'non essere', di 'creazione dal nulla', ecc. Un 'linguaggio metafisico' che non rispetti questi concetti non è conforme alla verità rivelata, ed all'insegnamento dogmatico ».<sup>20</sup> « La dottrina cattolica esige certamente i concetti di essere infinito, di creazione ex nihilo: non sono una 'alienazione del senso dell'essere', ma la espressione vera del Verbo rivelato ».<sup>21</sup>

Dove è chiaro che l'« ontologia fondamentale », « necessariamente » inclusa nella rivelazione, costituisce appunto quel contenuto essenziale del pensiero filosofico, rispetto al quale non rimane più che il compito, inessenziale ed estrinseco, di dargli una forma « sistematica ». Questa, che per la Chiesa è l'ontologia fondamentale, è anche l'ontologia fondamentale dell'Occidente, il senso dell'essere, che una volta per tutte viene aperto dalla metafisica greca: l'essere non è l'essere *dell'ente*, ma è l'essere come essenzialmente separato dall'ente; sì che l'ente, in quanto tale, può non essere, può cioè essere niente, e dal niente esce e nel niente ritorna per opera del dio creatore o della tecnica umana. È sul fondamento della persuasione fondamentale che l'ente in quanto tale può non essere — la persuasione della nientità dell'ente —, che si può affermare « un 'essere necessario' realmente distinto dall'essere (o esseri) non necessario. Questa di-

19. Lettera inviata da Mons. C. Colombo in data 13-9-1968.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

stinzione reale è esigita dal Concilio Vaticano I ».<sup>22</sup> E ancora in base a quella persuasione il mondo moderno esige il rifiuto di ogni essere necessario, che con la sua esistenza renderebbe impossibile il non essere dell'ente. Ciò che per la Chiesa è l'ontologia fondamentale, è anche (né può essere diversamente) l'ontologia fondamentale e l'essenza dell'Occidente, ossia l'alienazione abissale della verità dell'essere. Ma la Chiesa « esige certamente » e la rivelazione « include necessariamente » questa ontologia fondamentale: essa dunque « non è una alienazione del senso dell'essere, ma la espressione vera del verbo rivelato ». L'infalibilità della Chiesa esige « certamente » e « necessariamente » la verità dell'essenza della civiltà occidentale (sebbene sia la dominazione incontrastata di questa essenza a farsi esigere ovunque). La verità filosofica è costituita « certamente » e « necessariamente » da questa essenza. Ancora una volta: qual è il valore di tale 'certezza' e 'necessità'? ponendo la verità di quella essenza, la Chiesa intende compiere un semplice atto di fede — consentendo che la verità possa smentire la fede — oppure intende enunciare una 'verità naturale'? Si è già visto: ciò che in realtà è un atto di fede (la fede nella verità dell'Occidente, esigita dalla fede nell'infalibilità della Chiesa) viene di fatto — e implicitamente — lasciato sussistere come 'verità naturale'. In questo modo, la Chiesa si pone di fatto come super-filosofia, che non solo illumina la via alla ragione umana, ma ne stabilisce anche le categorie costitutive e fondamentali.<sup>23</sup>

Il saggio intitolato « Alienazione e salvezza della verità »<sup>24</sup> si propone di « richiamare i tratti essenziali della dimensione, all'interno della quale può emergere il senso del problema della infalibilità ».<sup>25</sup> Le tematiche di questo saggio costituiscono il

## 22. *Ibid.*

23. Si veda, a conferma, quanto si dice nel punto 6. dell'*Elenco* (cfr. sotto l'appendice, III, p. 387) a proposito del senso della 'libertà' nei miei scritti: esso « non è conforme al senso ovvio della libertà secondo l'insegnamento ecclesiastico ». Quindi la Chiesa pretende stabilire il senso filosofico della libertà (e dell' 'immortalità personale' e della 'pluralità delle coscienze', cfr. *ibid.*), nell'atto stesso in cui rifiuta come errore filosofico l'apertura di un diverso senso di quella categoria. (E se non è un errore filosofico, qual è il fondamento del rifiuto?).

24. Cfr., in questo volume, pp. 265 sgg.

25. La nota, di carattere orientativo, in cui nella pubblicazione originaria del saggio era contenuta questa affermazione, è stata soppressa nella presente edizione del saggio. Iniziava così: « L'intento della presente comunicazione è di richiamare i tratti essenziali della dimensione, all'interno della quale può emergere il senso del problema dell' 'infalibilità'. L'intelligibilità di questa comunicazione sottintende pertanto gli scritti ove quella dimensione è divenuta oggetto di concreto approfondimento:... ». (Segue la citazione dei miei scritti).

retroterra di quanto dicevo sul problema dell'infallibilità ai teologi incaricati dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede, nel colloquio romano. Dopo il colloquio, la Congregazione mi ha inviato le *Osservazioni conclusive* dei miei interlocutori, nelle quali si sostiene che « intrinsecamente connessa con l'infallibilità della Chiesa » è la sua « consapevolezza » che le strutture concettuali usate nella formulazione dei dogmi non possono essere false. L'infallibilità della Chiesa esige pertanto che essa sia cosciente di possedere la verità filosofica. Nella mia risposta a quelle *Osservazioni conclusive* si diceva:

« 1. Liberato dal nichilismo, il Messaggio ha la *possibilità* di appartenere alla verità dell'essere. Incomincia cioè ad essere, per la verità, un problema.

« 2. Si apre anche la *possibilità* che il 'popolo di Dio' sia lo sguardo che ha dinanzi la verità (possibile) del Messaggio, e che è definitivamente destinato ad averla dinanzi.

« 3. Ma la verità (*possibile*) del Messaggio, in quanto espressa dai dogmi storicamente formulati, è espressa in un linguaggio dominato dall'alienazione del senso dell'essere. Per chi sappia guardare, tuttavia, la verità del Messaggio si lascia scorgere anche nell'espressione alienata.

« 4. Se quanto si afferma nel punto 2 non è ritenuto sufficiente per tener fermo il concetto dell'infallibilità della Chiesa e si esige inoltre che il linguaggio delle formulazioni dogmatiche non sia dominato dall'alienazione della verità, allora si viene a sostenere non solo che in quelle formulazioni la Chiesa esprime la verità rivelata, mediante le categorie della verità filosofica, ma anche che la Chiesa *sa* quale sia la verità filosofica e quali le sue categorie [...]. In questo modo, l'infallibilità della Chiesa esige non solo che la Chiesa sia la depositaria, cioè l'esplicita consapevolezza della 'verità soprannaturale', ma anche la depositaria della 'verità naturale', ossia l'esplicita consapevolezza di ciò che qui sopra è stato chiamato 'verità dell'essere' o 'verità filosofica'. Se il dogma dell'infallibilità della Chiesa esige che la Chiesa sia (anche) la depositaria, cioè la consapevolezza esplicita della verità filosofica, allora non c'è dubbio che la testimonianza della verità dell'essere implica la negazione dell'infallibilità della Chiesa. Ma è questa l'infallibilità che la Chiesa vuole in verità darsi? Se a questa domanda si risponde di no, allora l'infallibilità della Chiesa deve essere intesa secondo la struttura indicata nei punti 1, 2, 3 ».

E tuttavia la risposta *implicita* che la Chiesa dà a quella domanda è un « sì »: *di fatto* la Chiesa dà valore di verità filosofica all'affermazione che le strutture concettuali da essa usate non possono essere false, e quindi, di fatto, la Chiesa pretende stabilire il contenuto concreto della verità filosofica; e pretende di

essere la sola a stabilirlo, giacché si pone come l'unica depositaria della verità soprannaturale, alla quale deve commisurarsi la verità naturale. Certamente, la Chiesa non riconosce ciò che essa è di fatto e dichiara: « Esaminando il pensiero filosofico del prof. Severino, la Chiesa non pretende di essere depositaria esclusiva della verità naturale, o verità filosofica, ma giudicando, secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata, ha diritto di dichiarare una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione ».<sup>26</sup> La Chiesa vuol forse dire che si limita a mostrare l'incompatibilità tra una posizione filosofica e la rivelazione, ma che è disposta a lasciare che la 'verità naturale' appartenga a quella posizione filosofica? Vuol forse dire che è disposta a lasciarsi qualificare come alienazione ed errore dalla testimonianza della verità dell'essere? Vuol forse dire che tutto ciò che essa propone (compreso il rapporto fede-ragione) è fede, e che quindi è disposta a lasciare che la verità dichiarata la falsità della fede? No di certo. Ma questo « no » costringe la Chiesa a diventare gnosi, ponendo la fede cristiana (interpretata all'interno dell'alienazione del senso dell'essere) come suprema verità filosofica.

V. Nella vicenda che ha portato la Chiesa a dichiarare l'incompatibilità tra i miei scritti e la fede cristiana, l'impegno filosofico di maggior rilievo della Chiesa è consistito nell'ampio saggio già citato, *Sulla posizione filosofica di E. Severino*, steso da P. Cornelio Fabro in veste di 'Qualificatore' della S. Congregazione per la Dottrina della Fede.<sup>27</sup> (Ma l'intervento di Fabro è chiaramente avvertibile anche nell'*Allegato* e nell'*Elenco*). Sia per il contenuto, sia per il modo in cui è condotto, questo saggio può essere considerato un ultimo capitolo dell'opera di Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*,<sup>28</sup> citata nel saggio a pagina 32. In essa si intende mostrare che il pensiero moderno è il progressivo rigorizzarsi del 'principio di immanenza' e che l'immanentismo è il significato profondo dell'ateismo. L'ateismo del pensiero contemporaneo è la conclusione inevitabile del *co-gito* cartesiano.

26. *Elenco*, cit.

26a [1981]. Dopo undici anni Cornelio Fabro ha pubblicato questo saggio, con variazioni e ampliamenti: cfr. *L'alienazione dell'Occidente (osservazioni sul pensiero di E. Severino)*, parte I, in « *Renovatio* », 1980, n. 2, pp. 169-230; parte II, *ibid.*, n. 3, pp. 329-371; parte III, *ibid.*, n. 4, pp. 489-543. Nelle citazioni di questo saggio viene qui lasciato il riferimento al testo del 1969.

27. Roma, Ed. Studium, 1969<sup>a</sup>.

In questa prospettiva, la conclusione del saggio di Fabro acquista una particolare pregnanza: « Benché il Severino non si dichiari espressamente mai né ateo né anticristiano, egli critica alla radice la concezione della trascendenza di Dio ed i capisaldi del Cristianesimo come forse finora nessun ateismo e eresia ha mai fatto ».<sup>28</sup> Questa affermazione esprime l'intento — continuamente perseguito nel saggio di Fabro — di riportare il contenuto dei miei scritti alla logica di fondo del pensiero moderno. I seguenti passi — tra i molti che potrebbero essere qui riportati — confermano quell'intento: « Scopo del presente rapporto » così inizia lo scritto di Fabro « è di rilevare nei suoi momenti fondamentali l'indirizzo filosofico del Severino che l'ha portato alla condanna di *nichilismo* contro tutto il Cristianesimo storico. L'errore capitale del Cristianesimo, dove più evidente si manifesta il suo nichilismo, è secondo il Severino il dogma della creazione e della trascendenza di Dio dal mondo, che vi corrisponde: di qui l'accusa del Severino al Cristianesimo storico di essere responsabile anch'esso — non meno del marxismo, dell'esistenzialismo ateo — della *morte di Dio* e quindi la proclamazione della necessità di una demitizzazione radicale del Cristianesimo. La gravità della posizione del Severino e l'importanza storica della sua diagnosi consistono nel fatto che essa [...] si inserisce in un'operazione a raggio quasi universale — che dilaga senza freni dopo il Concilio Vaticano II — nella cultura cattolica per un inserimento diretto del principio di immanenza nel cuore del dogma e della morale ».<sup>29</sup> L'intento dei miei scritti sarebbe pertanto di « approfondire » « la dialettica moderna dell'unità dell'essere e dell'apparire, delle parti e del Tutto [...], secondo uno schema ferreo e preciso che segue soprattutto la linea di Spinoza, Hegel e Gentile ».<sup>30</sup>

Ma anche nell'interpretazione di Fabro, la logica di fondo del pensiero moderno possiede una struttura che rende irrealizzabile l'intento di riportarvi il contenuto dei miei scritti. La logica del pensiero moderno, anche così come emerge dall'analisi di Fabro, non riesce a ritrovarsi e ad appropriarsi del contenuto degli scritti che si incamminano nella testimonianza della verità dell'essere. Questa incapacità trapela da alcune affermazioni di Fabro, che sono in contraddizione con quelle ultimamente riportate: « Il discorso 'sempre aperto' di Severino sembra sfuggire alle prese di ogni precisazione rigida di scuola, sembra eluda ogni possibilità di essere ridotto e incluso nello schema di qual-

28. *Fabro*, cit., p. 85.

29. *Ibid.*, p. 6.

30. *Ibid.*, p. 8.

che sistema: realismo-idealismo, monismo-dualismo, immanenza-trascendenza [...] sono per lui antitesi, derivanti dall'identico malinteso [...] Non sorprende allora che i suoi scritti sfuggano le formule precise per liberare il lettore da ogni etichetta e immergerlo nella pienezza del nuovo principio ».<sup>31</sup> « Non si guadagna molto a chiudere il pensiero di Severino in un'etichetta convenzionale, poiché l'interessato (e forse non del tutto a torto) non ne accetterebbe alcuna ».<sup>32</sup>

Infatti, Fabro rileva che il pensiero moderno incomincia il suo sviluppo storico ponendo come fondamento la coscienza che ha al di fuori di sé l'essere; in questo modo il fondamento è non-essere, ed è inevitabile che la filosofia contemporanea — la cui espressione più autentica è per Fabro l'esistenzialismo — giunga al riconoscimento dell'essenziale nullità dell'uomo: « Il 'punto zero' in cui si è risolto — e che professa — il *cogito* nelle filosofie contemporanee costituisce la sua 'verifica essenziale' ch'è insieme il riconoscimento definitivo del non essere o nulla dell'uomo sul fondamento precisamente del proclamato non-essere costitutivo della coscienza ».<sup>33</sup> Liberatosi dall'essere, il *cogito* diventa volontà pura, e lo stesso dominio dell'universo conduce l'uomo verso il « nulla che può sprigionarsi ad ogni momento da una volontà che più non conosce fondamento e vincolo di verità. Ed il pensiero contemporaneo, allora, che ha fatto del nulla il fondamento dell'essere, ha saldato il cerchio della coscienza in se stessa ».<sup>34</sup> « Solo chi inizia con l'*ente* e fa leva sull'essere può arrivare all'Assoluto di essere ch'è Dio; chi parte dal fondamento della coscienza, deve finire per lasciarsi risucchiare dalla finitezza intrinseca del suo orizzonte ossia per perdersi nel nulla di essere. Così la finitezza diventa la struttura trascendentale della coscienza stessa in modo ch'essa in tanto la solleva dal nulla in quanto la deve riportare ogni volta in questo stesso nulla. Ed è in questa finitezza dell'orizzonte umano, posto a fondamento dell'apparire e del darsi e farsi dell'essere che consiste l'ateismo essenziale ossia costitutivo del pensiero moderno ».<sup>35</sup> Per Fabro, interprete dell'atteggiamento tradizionale della Chiesa, la riscoperta del significato autentico del tomismo (racchiuso nel concetto di partecipazione), è condizione necessaria per salvare l'uomo dal nulla.

Ma nella civiltà occidentale la persuasione della nientità del-

31. *Ibid.*, p. 33.

32. *Ibid.*, p. 42.

33. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 1092.

34. *Ibid.*, p. 9.

35. *Ibid.*, p. 1097.

l'ente e dell'uomo ha un significato inesplorato ed essenzialmente più decisivo di quello che l'esistenzialismo intende esplicitamente affermare e Fabro rifiutare. Quando l'esistenzialismo parla del nulla, come fondamento dell'ente, non intende affermare che l'ente, in quanto ente, sia niente ('nihil absolutum'). La 'storia', l' 'esistenza', la 'libertà' (ossia i vari modi in cui resta qualificato l'ente), non sono garantiti, per l'esistenzialismo, da alcun essere trascendente — e in questo senso hanno come fondamento il niente —, ma ciò nonostante non intendono essere, in quanto tali, un niente. L'esistenza precede l'essenza — non ha alle sue spalle un mondo immutabile su cui appoggiarsi e cui commisurarsi, quindi ha il niente alle sue spalle e di fronte a sé —, ma per Sartre l'esistenza, in quanto tale, non è un 'nihil absolutum'. Non solo l'esistenzialismo, ma l'intero pensiero occidentale si rifiuta di pensare che l'ente, in quanto tale, sia un nulla: in quanto è, sin quando è, nei limiti in cui è, l'ente non è un niente, per quanto instabile, insicuro, precario esso possa essere. *Ma se l'intera civiltà occidentale si rifiuta di pensare che l'ente in quanto tale sia niente, tuttavia la persuasione che l'ente, in quanto tale, è niente, è il fondamento nascosto e il significato ultimo di quel rifiuto.* L'Occidente è questa persuasione, ma non riesce a riconoscersi in essa, che pure è la sua essenza. Prendendo coscienza di sé, questa persuasione si manifesta nella forma del suo opposto: come negazione che l'ente sia niente. Ma in questa negazione l'ente viene pensato come ciò che può non essere, e cioè — ecco il tratto essenzialmente nascosto — come un niente; si che la nientità dell'ente resta al fondamento della negazione che l'ente sia niente.

In questo fondamento nascosto è racchiusa l'essenza nichilistica dell'Occidente e quindi anche di quella cultura filosofico-teologica che Fabro vorrebbe tener ferma. Il tomismo e l'esistenzialismo crescono sullo stesso terreno. È proprio perché un tempo si è potuta realizzare, all'interno dell'orizzonte della metafisica di Platone, la distinzione tomistica tra *Esse per essentiam* e *entia per participationem*, è proprio per questo che oggi si può affermare che l'esistenza precede l'essenza. Affermare che l'ente partecipa dell'esse (e cioè che la connessione dell'ente al suo esse è « sintetica ») significa pensare l'ente come assoluta disponibilità all'essere e al non essere: l'ente è (= partecipa sinteticamente dell'esse), ma sarebbe potuto restare un niente e potrebbe ridiventare un niente.

Il pensiero moderno si rende conto che questa nientità dell'ente è possibile solo se l'ente non preesiste in un essere eterno (divino), cioè solo se il vuoto che l'ente non ha ancora occupato (o avrebbe potuto non occupare, o ha cessato di occupare) non è riempito da un dio: solo se la nientità dell'ente non è mistifi-

cazione. Nell'affermazione che l'« esistenza precede l'essenza », l'« essenza » è appunto la dimensione dell'essere eterno (*Esse per essentiam*) e l'« esistenza » è l'ente che esiste come ciò che sarebbe potuto restare un niente. Se — e poiché! — l'ente emerge dalla propria nientità, e sarebbe potuto restare un niente, non ci può essere un'essenza eterna che preceda l'esistenza dell'ente e sia già ciò che l'ente, in quanto niente, non può ancora essere. Se tutto l'ente fosse già nell'eterno essere divino, all'ente non sarebbe più consentito di non essere, e cioè di essere un niente. Ciò che dell'ente sarebbe potuto restare un niente, non può preesistere in un dio. La creazione è possibile solo se non esiste un dio creatore. Nell'affermazione che l'« esistenza precede l'essenza » l'esistenza è la creazione, ossia è l'ente che esce dal niente ed esiste come ciò che sarebbe potuto restare un niente; l'« essenza » che pretende di precedere l'« esistenza » è la dimensione dell'essere divino che precontiene il senso dell'esistenza. Poiché all'interno dell'essenza della metafisica, l'esistenzialismo e Tommaso tengono fermo che l'ente emerge dalla propria nientità (l'ente è creato 'ex nihilo sui'), è inevitabile che l'esistenzialismo neghi che l'esistenza possa essere anticipata in un'eterna 'essenza', e affermi che il senso dell'essenza non è un presupposto, ma un risultato dell'esistenza (cioè della creazione). Nella filosofia contemporanea il 'mondo' — la nientità dell'ente — raggiunge la sua formulazione teoretica più rigorosa. Ma la nientità dell'ente non si presenta *come tale* nemmeno nell'esistenzialismo (così come non si presenta *come tale* nemmeno nella prima triade della logica hegeliana). La nientità dell'ente si manifesta come persuasione dell'assoluta disponibilità dell'ente all'essere e al nulla, ossia come persuasione che l'ente, in quanto tale, può non essere. L'ente è precarietà e libertà assoluta che esce e ritorna nel nulla. Questa persuasione è l'esplicito di cui anche Fabro si rende conto. *Ma se la verità dell'essere è il destino che attende il tramonto del 'mondo', è impossibile che gli scritti che s'incamminano nella testimonianza della verità dell'essere appartengano, come invece vorrebbe Fabro, al processo in cui il 'mondo' va raggiungendo la sua più rigorosa coerenza.*

Ma il tentativo di Fabro di riportare quegli scritti alla logica del 'principio di immanenza' fallisce anche per un altro motivo fondamentale. Anche per Fabro, il pensiero moderno pone come fondamento la coscienza separata dall'essere, ossia « l'atto del pensiero che ha rimosso da sé ogni contenuto di essere »<sup>36</sup> e che quindi si pone come 'finitezza intrinseca'. « È in questa finitezza dell'orizzonte umano, posta a fondamento dell'apparire e del darsi e farsi dell'essere, che consiste l'ateismo essenziale os-



sia costitutivo del pensiero moderno». <sup>37</sup> Ma la struttura originaria della verità dell'essere è l'apparire dell'essere dell'ente, e non una coscienza soggettiva. Il senso e il valore di una 'coscienza soggettiva' può essere stabilito solo sul fondamento di quell'apparire. In effetti, la 'finitezza intrinseca' del *cogito* cartesiano è anche caratteristica dell'antropologia greca e quindi del realismo tomistico di Fabro, dove, certamente, si riconosce che il contenuto della coscienza è *ente*, ma la coscienza, da un lato, è immediatamente intesa come un punto di vista finito che lascia fuori di sé una dimensione infinita di verità naturali e soprannaturali, dall'altro lato è immediatamente intesa come un'azione compiuta dall'uomo, come l'effetto di un'attività realizzata dal singolo: « manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit » (Tommaso, *De unitate intellectus*). Se il singolo è immediatamente posto (il « manifestum est » esprime appunto questa immediatezza) come 'protagonista', 'produttore', 'causa' del pensiero, è inevitabile che la finitezza, soggettività, empiricità, storicità dell'orizzonte del pensare (anche del pensare che intende essere riconoscimento della trascendenza dell'assoluto) divengano insuperabili. Non è il 'principio di immanenza' del pensiero moderno a porre la 'finitezza dell'orizzonte umano' come « fondamento dell'apparire e del darsi e farsi dell'essere », ma è l'intera antropologia dominante nella civiltà occidentale a partire dalla metafisica greca. Tra la convinzione greco-scolastica che « hic homo singularis intelligit » e il principio del condizionamento sociale del pensiero, affermato dalla moderna sociologia della conoscenza, non esiste una differenza essenziale: in ogni caso, l'apertura del pensiero è condizionata da una determinazione finita (il singolo, il gruppo sociale, ecc.) e rimane quindi un'apertura finita (storica, provvisoria, soggettiva, intersoggettiva, ecc.). L'apparire dell'essere non può avere come fondamento la finitezza dell'orizzonte umano. Ma, innanzitutto, perché nel pensiero occidentale il senso del 'fondamento' è determinato dall'alienazione del senso dell'essere: la 'causa', il 'produttore', l'attore, il 'protagonista' del pensare è una forza che fa passare dal niente all'essere un altro ente (il pensare). In secondo luogo, perché si pone come evidenza immediata (« manifestum est ») l'esistenza di un nesso 'causale' tra individuo umano e pensiero, cioè l'esistenza di un nesso che esige di essere mediato « per viam resolutionis in prima principia ».

È quindi inevitabile che anche la logica della Chiesa ponga la 'finitezza dell'orizzonte umano' come 'fondamento dell'apparire'. La Chiesa non ha alcun dubbio di avere esaminato e rifiutato la 'mia' filosofia, ossia il prodotto di un individuo em-

37. *Ibid.*, p. 1097.

pirico storicamente condizionato. Impostato in questi termini (ma quali settori della nostra cultura l'avrebbero impostato diversamente?), il problema è già risolto in partenza: se un pensiero è il prodotto di un individuo storicamente condizionato, è sufficiente rilevare come tale prodotto sia appunto la prospettiva di un singolo, per poter concludere che tale prospettiva è, in quanto tale, limitata, infondata, ipotetica, se non falsa. Se il rapporto della Chiesa alla verità dell'essere viene inteso come un dissenso o uno scontro tra la Chiesa e un singolo, è essenzialmente preclusa la possibilità che la Chiesa si senta in qualsiasi modo costretta a dare ascolto alle proposte del singolo. Poiché la Chiesa non intende rimanere *timore et tremore* nemmeno dinanzi alla verità dell'essere, si comprende fino a qual punto la Chiesa debba sentirsi sicura di fronte ai prodotti intellettuali dei singoli, e di quanto essa rimanga avvantaggiata da una cultura laica, che intende ogni pensiero come un prodotto culturale storicamente condizionato. La semplice osservazione che « Severino sembra escludere il sospetto che il suo discorso filosofico non si identifichi con la Ragione *tout court* »<sup>38</sup> consente certamente di concludere che il 'mio' discorso filosofico non può essere identificato alla ragione.

Ma l'apertura della verità dell'essere è negazione dell'antropologia dominante nella civiltà occidentale. Il senso dell'uomo può essere stabilito solo all'interno di quell'apertura. In essa si apre la possibilità che l'accadimento totale (la vicenda o la 'storia' totale) dell'apparire dell'essere sopravanzi l'accadimento che appare nell'apertura attuale della verità. Questa possibilità è la possibilità (e, certamente, ogni possibilità è insieme possibilità dell'impossibilità) che l'uomo sia popolo, ossia che la verità dell'essere si manifesti in una pluralità di aperture<sup>39</sup> e che l'apertura attuale sia pertanto *finita*. L'affermazione: « Io penso la verità dell'essere » — dove l' 'io' è inteso come un singolo, una determinazione particolare, finita — è l'espressione dell'impossibilità che la verità dell'essere sia il contenuto del 'mio' pensiero. All'opposto, è la verità dell'essere che pensa 'me', in quanto

38. *Osservazioni conclusive*, cit.

39. Come possibilità di questa pluralità di aperture, la struttura originaria della verità dell'essere non ha nulla a che vedere col solipsismo. Il solipsismo è la negazione di quella possibilità. Per Fabro, invece, l'apertura di una possibilità — il costituirsi cioè di un problema — equivale senz'altro alla negazione di tale possibilità. Per questo egli può scrivere che « Severino, spinto dalla coerenza del principio di immanenza, sembra interpretare la 'struttura originaria' in chiave solipsistica » (*Fabro*, cit., p. 31). Questo rilievo si ripresenta, in forma anche più decisa, nel punto 6 dell'*Elenco*, cit., dove si afferma che nei miei scritti « la pluralità delle coscienze è ridotta all'apparire ».

essa è il pensiero originario in cui sono contenute le determinazioni particolari dell'essere che appare (gli enti nella loro inseparabilità dall'essere). Non vi può essere nulla di diverso dalla verità dell'essere — come ad esempio una antropologia presupposta o una fede religiosa —, che si ponga come limite e misura di essa; ma solo essa — come dominio del destino dell'essere e luogo della necessità — può stabilire i propri limiti e misurare la propria finitezza. Solo il dire incontrovertibile — ossia ciò che rifiuta di lasciarsi riportare a una qualsiasi forma di 'finitezza dell'orizzonte umano', o di lasciarsi qualificare come 'sapere naturale' infinitamente trasceso dalla 'verità soprannaturale' — può stabilire incontrovertibilmente la propria finitezza (la quale dunque non può essere intesa come negazione e smentita della incontrovertibilità, ma come determinazione del modo in cui si apre il destino dell'essere).

VI. Per Fabro, il carattere immanentistico e ateo dei miei scritti è rilevabile dalla continua presenza, in essi, del 'principio di appartenenza', che è « la formula ultima del principio moderno di immanenza [e qui rinvia al cap. VIII della sua *Introduzione all'ateismo moderno*, cit.], ma che secondo il Severino dovrebbe mediare la sterile antitesi d'immanenza e trascendenza ».<sup>40</sup> L' 'appartenenza' è l'inseparabilità e unità degli opposti. Quegli scritti rimangono nella prospettiva della « dialettica moderna dell'unità dell'essere e dell'apparire, delle parti e del Tutto, secondo uno schema ferreo e preciso che segue soprattutto la linea di Spinoza, Hegel e Gentile ».<sup>41</sup> « Si tratta di un'affermazione massiccia e inequivocabile dell'identità dell'essere e di Dio »,<sup>42</sup> ma, a differenza dell'Essere parmenideo, « l'Essere del Severino, al seguito di Spinoza, Hegel e Heidegger, è unità di positivo e negativo ».<sup>43</sup> « Il significato del Primo Principio (il cosiddetto principio di non contraddizione) è legato per il Severino all'accezione dell'Essere come il Tutto equivalente all'identità di Essere e Dio. Essa è legata all'identità (dialettica) ossia al superamento della differenza o distinzione di essere e non essere, di essere e divenire, di oggettivo e soggettivo, di positivo e negativo [...] la quale, secondo il Severino, sta perciò al fondo ed è il fondamento — se così si può dire — del principio di contraddizione ».<sup>44</sup>

40. *Fabro*, cit., p. 32.

41. *Ibid.*, p. 8.

42. *Ibid.*, p. 11.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 29.

L'affermazione del « Poscritto »:<sup>45</sup> « L'immutabile appare in modo processuale — ossia diviene », che per Fabro è espressa in « perfetto stile hegeliano e soprattutto gentiliano »,<sup>46</sup> è « distinzione dialettica fra l'essere in sé e l'essere che appare ».<sup>47</sup> Poiché l'essenza della verità poggia « sull'appartenenza essenziale dei contrari o contraddittori che fanno capo all'essere e al niente »,<sup>48</sup> « il punto di volta della concezione del Severino » è la « sintesi del principio moderno di immanenza con il rigido parmenidismo »,<sup>49</sup> o « la sintesi speculativa di Parmenide (' l'essere è ') e di Eraclito (' tutto diviene ') ».<sup>50</sup> Infine, « come si è affermata l'*implicazione reale* dell'essere con l'apparire, così non può apparire problematica l'implicazione tra l'essenza e l'esistenza pura ».<sup>51</sup> « Qui ci avviciniamo al punto risolutivo cruciale: dopo aver eliminato col ' principio di appartenenza ' che pone l'identità dialettica di essere e apparire (nel divenire e nel molteplice) ogni dipendenza causale, Severino toglie anche (e logicamente!) ogni distinzione reale di essenza e di esistenza nel finito ».<sup>52</sup>

45. Cfr., in questo volume, p. 112.

46. Fabro, cit., p. 29.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, p. 30.

49. *Ibid.*, p. 23.

50. *Ibid.*, p. 24.

51. *Ibid.*, pp. 43-44.

52. *Ibid.*, p. 43. Nel capitolo intitolato « La situazione del pensiero di Severino » (pp. 50-83), il primo paragrafo « Continuità e coerenza della posizione filosofica » (pp. 50-59), ha l'intento di mostrare come il ' principio di appartenenza ' (e il conseguente ateismo e immanentismo) non sia prerogativa dei miei scritti più recenti, ma sia già presente nel modo più esplicito nel mio saggio *La struttura originaria* (Brescia, 1958): « Dalla tesi di laurea su *Heidegger e la metafisica* del 1950 [...] fino agli ultimi studi del ciclo parmenideo il cammino è stato notevole: di scritto in scritto si avverte un crescendo di coerenza e quasi di *furor logicus* ch'è la decantazione radicale del principio assunto ossia l'affermazione dell' ' identità dialettica di essere e apparire ' che deve portare al togliimento di ogni dualismo ed al superamento del nichilismo occidentale [...]. Ma il fatto più notevole e sorprendente, ed anche il più importante è il continuo riportarsi del Severino (e lo documenteremo subito) del ciclo parmenideo a *La struttura originaria*, ch'è del 1958, come all'esposizione basilare del suo parmenidismo radicale. Ora quest'opera, notevole per la sua mole e la ferrea struttura formale, sembra non abbia destato preoccupazione alcuna di ortodossia né all'Università Cattolica di Milano, né altrove [...]. Il fatto più importante quindi è l'importanza e solidarietà speculativa che il Severino attribuisce nel suo ultimo ciclo parmenideo alla *Struttura originaria*, del 1958, ch'egli considera finora l'unica esposizione compiuta del suo pensiero. A convalida di questo rapporto di solidarietà valgono alcune indicazioni sintomatiche, poiché il Severino (e ciò gli fa onore) non intende nascondere nulla e detesta

Tuttavia, Fabro vede chiaramente come l'unità degli opposti, di cui si parla nei miei scritti, non sia « comparabile » al ' principio di appartenenza ' proprio del pensiero contemporaneo. Per quegli scritti « bisogna tener saldi sia l'essere come il divenire, ossia mantenere l'essere nell'apparire e l'apparire nell'essere, in un rapporto *incomparabile* [corsivo nostro] di appartenenza, finora mistificato dall'intromissione del nulla e dal mito della ' produzione ' dell'essere e del riferimento del divenire al non essere così da concepire il divenire come passaggio dal non essere all'essere; come fa la ragione alienata, la quale, separandoli, aliena sia la verità dell'essere come quella del divenire e dell'apparire. Si deve mantenere che ciò che appare è l'immutabile. E il divenire, che pure appare, non è il processo (creazione e nientificazione) in cui ne va dell'essere, bensì il processo del comparire e dello sparire degli enti, il processo cioè della manifestazione dell'eterno ». <sup>53</sup> Ma se si comprende questo, ci si deve rendere allora conto che l'« incomparabilità » è tale che categorie come ' immanentismo ', ' ateismo ', ' panteismo ', <sup>54</sup> ' prassismo ' <sup>55</sup> (e le categorie rispettivamente opposte) possono essere riferite soltanto equivocamente agli scritti che camminano lungo la testimonianza della verità dell'essere. La Chiesa ha tentato di riportare il contenuto di quegli scritti alle categorie consuete del pensiero occidentale, ossia a qualcosa di già saputo e giudicato da essa; e invece la Chiesa non si è ancora imbattuta nella

(giustamente) le confusioni [...]. Ma anche nei particolari momenti dottrinali del suo (nuovo) orientamento, il riferimento del Severino alla *Struttura originaria* è costante e puntuale; il rilevamento, pur con la dovuta sobrietà, è indispensabile e di prima importanza perché rivela a suo modo il sottosuolo da cui evolve ed in cui cerca fondamento il suo pensiero » (*ibid.*, pp. 50-52). E i punti che Fabro prende in considerazione riguardano « a) *L'appartenenza o identità (gentiliana) degli opposti* » (pp. 53-54), « b) *L'appartenenza dell'essere e dell'apparire* » (pp. 54-55); « c) *L'appartenenza di parte e Tutto (essenza della dialettica)* » (pp. 55-56); « d) *L'appartenenza necessaria (ed eterna!) di essenza ed esistenza* » (pp. 56-59).

53. *Ibid.*, p. 39.

54. Anche nella relazione di P. Lotz (*Sulla posizione filosofica di E. Severino*, cit., p. 93) la « negazione dell'analogia dell'essere » implica, nei miei scritti, il « panteismo ». (E anche Lotz si limita a mostrare la differenza tra il contenuto di questi scritti e le categorie del tomismo). E nella comunicazione del 21-3-68 del Cardinale Garrone a Mons. Colombo si dice: « Gli scritti citati — esaminati nel contesto con le opere maggiori dell'Autore — non hanno mancato di richiamare l'attenzione di questo Dicastero e di suscitare vive apprensioni per la loro marcata istanza immanentistica e per le dissonanze che essi presentano con la dottrina cattolica ».

55. A proposito dell'affermazione che « la verità è necessariamente nella fede », contenuta nei miei *Studi di filosofia della prassi*, cit., Fabro osserva che « l'unica prospettiva che qui sembra delinearsi è quella di un *prassismo puro trascendentale* » (Fabro, cit., p. 81).

testimonianza della verità dell'essere. — Il cristianesimo va morrendo senza essersi misurato col pericolo estremo. Per ogni cosa del 'mondo' (arte, religione, scienza, prassi, natura, ecc.) correre questo pericolo significa trovarsi nella possibilità (e quindi, insieme, nella possibilità dell'impossibilità) di sopravvivere al tramonto dell'alienazione in cui ogni cosa del 'mondo' va errando. — In modi diversi, l'immanentismo e il panteismo affermano l'unione di dio e mondo; e in modi diversi l'ateismo e il prassismo (come il metodo scientifico e l'operativismo tecnologico) riducono al mondo ogni esistenza, ogni significato e ogni interesse. Ma l'alienazione si nasconde nel senso originario che la cultura occidentale attribuisce alle parole 'dio' e 'mondo'. In ogni caso, l'ente è pensato come oggetto di produzione-distruzione; ossia come assoluta disponibilità all'essere e al niente. Il dio trascendente, che produce-distrukge al di fuori di sé, il dio immanente, che produce-distrukge in se stesso, l'antimetafisicismo contemporaneo, che sottrae il 'mondo' ad ogni condizionamento teologico e lo lascia sussistere come puro processo di produzione-distrukzione, il controllo tecnologico di questo processo, rimangono tutti all'interno dello stesso pensiero dominante.

La verità dell'essere è la negazione di questo pensiero, ossia è negazione che l'ente sia niente. Questa negazione è l'apparire dell'opposizione dell'ente al niente. Se il niente non appare, non solo l'ente non appare come opposto al niente, ma non appare nemmeno come ente. Nella verità dell'essere, non è, questa, una semplice affermazione. Che l'ente non sia un niente, non è infatti una proprietà accidentale dell'ente, ma una determinazione che gli conviene necessariamente. La necessità di questa convenienza è costituita dall'autotoglimento della convenienza: dire che il non essere un niente « conviene necessariamente » all'ente — e pertanto appartiene all'essenza dell'ente — significa che l'affermazione della nientità dell'ente è un togliere se medesima. Uno degli intenti fondamentali di « Ritornare a Parmenide » e del « Poscritto » è di mostrare il senso determinato di questo autotoglimento. (Anzi, poiché in questo autotoglimento emerge il senso stesso della necessità e del fondamento, si deve dire che l'accertamento del senso concreto dell'autotoglimento della negazione della verità è l'intento fondamentale di quegli scritti). Ciò posto, poiché il non essere un niente « conviene necessariamente » (= « non può non convenire » = « deve convenire ») all'ente, l'ente appare come ente solo se appare ciò che necessariamente gli conviene, e dunque solo se appare il niente, che è momento semantico del « non essere un niente ». <sup>56</sup> Così, se le stelle sono

56. Sulla positività semantica del niente e la conseguente aporia della positività del niente, cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. iv.

le stelle del cielo, esse non apparirebbero come stelle, se il cielo non apparisse. In questa direzione va intesa l'unità degli opposti e pertanto l'unità dell'ente e del niente, quali si presentano nei miei scritti.

L'affermazione dell'unità degli opposti si presenta invece, nella storia del pensiero filosofico, come un grande presupposto. Ed è quindi inevitabile che la logica analitica non si senta soccombente di fronte alla logica dialettica. Ciò che quest'ultima non riesce a mostrare alla logica analitica è la necessità che la coscienza di una determinazione sia coscienza della sintesi della determinazione e del suo opposto. Dal punto di vista analitico — in cui si collocano anche le riflessioni di Fabro sul 'principio di appartenenza' —, l'apparire del significato 'ente' non implica quindi l'apparire del significato 'niente'. A Fabro, il 'principio di appartenenza' non può non apparire gratuito. Il tentativo più radicale della logica dialettica di fondare l'inseparabilità degli opposti è compiuto dalla dialettica hegeliana (cfr. *La struttura originaria*, cit., capp. XI, XII). Il « momento speculativo » è il togliimento della contraddizione provocata dall'intelletto che « isola » la determinazione. Il « momento speculativo » è cioè la negazione di ciò che provoca la contraddizione — ossia è la negazione dell'isolamento della determinazione — e « concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione » (Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parr. 79-82). Ma ciò che il metodo dialettico non sa dire è *perché* « la determinazione isolata » (ossia concepita come indifferente all'apparire del suo opposto) debba « sopprimersi da sé », cioè « contraddirsi », « passare nel suo opposto ». E l'implicita indicazione del 'perché' si risolve, nella dialettica hegeliana, in una *petitio principii*. Infatti, la determinazione che è contenuto dell'intelletto vien posta, sin dall'inizio del movimento dialettico, come « astratta », « unilaterale », « limitata ». È solo in quanto queste espressioni alludono ad una situazione in cui la determinazione viene separata (viene « astratta ») da ciò da cui *non deve* essere separata, è solo per questo motivo che la determinazione, così « astratta », può essere un « sopprimersi da sé » e un « passaggio nell'opposto ». Se non si presuppone sin dall'inizio che il finito è necessariamente unito al suo contesto, non si vede perché, separato dal contesto — cioè pensato come indifferente all'apparire del suo opposto —, il finito debba « avere questo di proprio, di sopprimere se medesimo ». Ma nel metodo hegeliano l'inseparabilità degli opposti è il « risultato » del movimento dialettico: risulta dal togliimento della contraddizione provocata dalla separazione degli opposti. Sicché il costituirsi di questa contraddizione rimane senza fondamento e quel « risultare » è soltanto apparente: il fondamento è da ultimo la mera volontà

che gli opposti non siano separati. A questa volontà si contrappone la volontà 'analitica', che invece vuole la separabilità degli opposti. Se la reciproca indifferenza degli opposti (onde, ad esempio, si può pensare l'ente senza pensare il niente) produce una contraddizione, allora si deve certamente dire che il togliamento di questa contraddizione consiste nella posizione della inseparabilità degli opposti. Il metodo dialettico hegeliano tratta quel 'se' come un 'poiché' — e quindi l'unità degli opposti rimane una semplice necessità ipotetica.

Nella verità dell'essere, l'unione dell'ente e del niente non è un risultato del movimento dialettico, ma appartiene alla struttura originaria della verità. Tale unione è — come prima si è richiamato — l'opposizione dell'ente al niente. Solo in quanto l'opposizione degli opposti si apre originariamente come nesso necessario, la separazione degli opposti è il costituirsi di una contraddizione. Affermare che l'ente può manifestarsi indipendentemente dalla manifestazione del niente, significa porre come 'ente' ciò che non è 'ente': appunto perché all'essenza dell'ente appartiene la negazione del niente — sì che il non apparire del niente è il non apparire di questa negazione e quindi è il non apparire di quell'essenza." Se 'principio di appartenenza' significa l'impossibilità che una determinazione appaia indipendentemente dall'apparire del predicato che necessariamente le

57. La negazione del niente appartiene, ma non coincide con l'essenza dell'ente. «Ente» significa: «determinazione (= significare)-che-è»: sintesi di una determinazione (= di un significare) e del suo essere. E «essere» è a sua volta una sintesi. L'«è» della determinazione significa che la determinazione rimane presso di sé e non si disperde in un niente. Il «rimanere presso di sé» è il momento positivo (e l'«è» del linguaggio mette in vista questo momento); il «non disperdersi in un niente» è il momento negativo. («Dire che qualcosa è significa dire che non è un niente»: questa affermazione — più volte ripetuta nei miei scritti — non intende porre una identità tra «è» e «non è un niente», ma intende rilevare che il significato concreto di «è» include il «non essere un niente», il «non disperdersi in un niente»). Alla determinazione-che-rimane-presso-di-sé conviene necessariamente il non essere un niente: la determinazione rimane presso di sé solo in quanto non è un niente (e non è un niente solo in quanto rimane presso di sé). L'«essere», come distinto dal «non essere un niente», è l'essere-che-è-un-non-essere-un-niente: i distinti non sono separati. In quanto il predicato conviene necessariamente al soggetto, il soggetto è il soggetto-del-predicato e il predicato è il predicato-del-soggetto (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. III, par. 9-14; cap. VIII, par. 10-14; cap. IX, par. 17-23; cap. XV, par. 1-7). Affermare che l'ente può apparire indipendentemente dall'apparire del niente significa porre come ente ciò che non è ente: appunto perché l'ente è sintesi di una determinazione e del suo essere e l'essere dell'ente è l'essere-che-è-un-non-essere-un-niente. (E se il niente non appare, non solo non può apparire l'ente come ente, ma non può apparire nulla, poiché 'ente' è il predicato che conviene necessariamente ad ogni significato).



conviene, allora solo la verità dell'essere è l'apertura di quel principio, perché solo essa è l'apertura del senso originario della necessità. Ma per escludere il 'principio di appartenenza' così inteso, Fabro deve allora mostrare il fondamento del suo rifiuto della verità dell'essere e non limitarsi al tentativo di riportare il contenuto dei miei scritti alla logica di fondo del pensiero moderno.

Nella logica dialettica l'unità degli opposti non esprime soltanto la loro inseparabilità nella coscienza, ma anche il loro contendere l'esistenza: gli opposti sono inseparabili perché nessuno dei due può impadronirsi definitivamente dell'esistenza abbandonando l'altro definitivamente nel niente. L'essere, in quanto essere, è l'oggetto di una contesa insuperabile, ove i contendenti si spingono a vicenda nel niente; e l'insuperabilità della contesa è l'inseparabilità dei contendenti, ossia la loro appartenenza reciproca. L'essenziale disponibilità dell'ente all'essere e al niente resta originariamente espressa dall'affermazione dell'essenza dialettica dell'ente: l'ente, in quanto ente, è un diventare il suo opposto; diventando il suo opposto, l'ente è un « sopprimersi », un annientarsi. Il 'mondo' è l'autosoppressione, l'autoannientamento delle determinazioni che diventano il loro opposto. Separare gli opposti significa interrompere il divenire e impedire la disponibilità dell'ente all'essere e al niente (giacché la disponibilità è il mantenersi aperta della via che conduce all'essere e al niente). Ma questa disponibilità — cioè la nientità dell'ente — è il pensiero dominante di ogni logica. In quanto l'unità degli opposti non esprime la loro inseparabilità nella coscienza, ma esprime (pur lasciandola nascosta) la nientità dell'ente — ossia che l'ente, in quanto ente, è un autoannientarsi diventando il suo opposto —, allora l'unità degli opposti, affermata nella dialettica hegeliana, non è un semplice presupposto, una semplice ipotesi, ma è l'espressione del pensiero che guida, nascosto, l'intera storia dell'Occidente e quindi anche quella logica analitica che, a ragione, rileva il carattere di presupposto e di ipotesi dell'unità degli opposti, intesa come loro inseparabilità nella coscienza. La disponibilità dell'ente all'essere e al niente è tale solo in quanto l'essere e il niente dispongono dell'ente, cioè solo in quanto l'ente è un diventare il suo opposto annientandosi. Il divenire è il concreto, e il momento in cui l'ente indugia presso di sé è l'astratto. L'indugiare presso di sé, per Hegel, è il 'finito' e il finito, in quanto finito, è per Hegel astrazione dell'intelletto. È quindi inevitabile che l'indugio sia la stessa condizione dell'autosoppressione dell'indugiante e del suo passaggio nell'opposto.

In Hegel convivono e si intrecciano i due sensi qui sopra indicati dell'inseparabilità degli opposti. Il senso indicato per se-

condo esprime la vocazione dell'Occidente alla nientità dell'ente. L'unità degli opposti — *il loro appartenersi!* — come essenziale disponibilità dell'ente all'essere e al niente, trova la sua prima grandiosa testimonianza proprio in quel pensiero classico al quale la Chiesa si ispira e che Fabro intende contrapporre al moderno 'principio di appartenenza'. Il significato storicamente determinante del *principio di appartenenza* — la nientità dell'ente — guida e sorregge l'intera critica di Fabro al moderno 'principio di appartenenza'. Solo la verità dell'essere si mantiene al di fuori di esso e ne attende il tramonto.

## NOTA

Il nichilismo è la celebrazione della penuria dell'esistenza: l'esistenza di qualcosa esige l'inesistenza (la nientità) del suo opposto; l'esistenza del presente esige l'inesistenza del passato e del futuro. Al di fuori del nichilismo, gli opposti non si contendono l'esistenza, ma la godono insieme. Il passato e il futuro sono: come il presente. Nella mia « Risposta ai critici » (cfr. pp. 302 sgg.) e, ancor prima, nella nota fuori testo del par. xx de « Il sentiero del Giorno » (cfr. p. 174) —, era già stata presa in esame l'obiezione che se ogni ente fosse eterno, allora i contrari inerebbero contraddittoriamente allo stesso individuo. Se, quando Socrate è vecchio, la gioventù di Socrate non si fosse annientata, Socrate sarebbe, insieme, giovane e vecchio. In questo modo il nichilismo presenta la nientità dell'ente (cioè la forma emergente della contraddittorietà) come condizione necessaria dell'incontraddittorietà dell'ente.

Il nichilismo determina quindi anche il modo in cui viene pensato l'*individuo*: esso è come una retta su cui corre il cerchio dell'esistenza; nella sua corsa il cerchio tocca, della retta, soltanto un punto alla volta; tutti quelli che si lascia indietro cadono nel niente, e va creando tutti quelli che si trova davanti. Nella verità dell'essere, invece, il cerchio dell'esistenza non corre, perché si è già da sempre aperto sino a distendersi su tutti i punti della retta. Nell'esempio fatto sopra, i punti sono l'infanzia, l'adolescenza, la giovinezza, la maturità, la vecchiaia di Socrate. In quanto in ognuno di questi punti è presente qualcosa di identico, che non è presente in altre rette — in modo sommario, il qualcosa di identico può essere qualificato come l'« esser Socrate » —, l'*individuo* è questa unità di questo molteplice, l'eterna unità che è propria di questo molteplice eterno. Sin tanto che l'*individuo* esistente viene identificato dal nichilismo ad uno soltanto di questi punti (giacché il passato e il futuro dell'*individuo* sono un niente), è certamente contraddittorio affermare che

Socrate vecchio sia insieme giovane (o che il Verbo che è presso Dio sia insieme presso la carne). Ma se l' 'individuo' è l'unità della totalità di quei punti, ossia l'identità della totalità dei differenti, allora non è più contraddittorio che l'identità (non un differente!) sia eternamente presente nei differenti (così come non è contraddittorio che l'esser-uomo sia presente in Socrate e insieme in Alcibiade, Critone, ecc.). Il punto in cui l'identità si determina in un certo modo, non è il punto (o i punti) in cui l'identità si determina in modo opposto. Ciò che viene comunemente chiamato 'individuo' è pertanto l'unità di un molteplice, cioè un *universale* che si concreta nei punti differenti — che sono le autentiche *individuazioni*. La 'storia' dell' 'individuo' è il progressivo apparire degli eterni punti differenti della retta.

Nel suo scritto *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (in *De Deo*, « Acta vi Congressus Thomisticus Internationalis », vol. I, Romae, 1965), Bontadini aveva osservato che il rapporto tra gli opposti, quale resta configurato nei miei scritti « risulta arduo, anzi, in definitiva contraddittorio »: « Socrate dovrebbe essere eternamente seduto ed eternamente ritto: laddove soltanto nel tempo egli può assumere entrambi questi atteggiamenti » (par. 10). Successivamente (*Postilla*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965, v) Bontadini ha lasciato cadere l'affermazione che il concetto di quel rapporto è, nei miei scritti, contraddittorio, e ha solo parlato di « quale strana concezione del reale mondano ne venga fuori »; una concezione cioè che implica « la proliferazione degli enti » (*ibid.*, p. 620), giacché, per essa, non può esistere un unico Socrate, ma tanti Socrate quanti sono i differenti momenti della vita di Socrate. « In generale » così Bontadini concludeva le sue osservazioni in proposito « Severino toglie di mezzo ogni unità del molteplice successivo. In ciò sta la sua deformazione del mondo umano, intendo del mondo del senso comune » (*ibid.*, p. 621).

Nella « Risposta ai critici » (cfr. pp. 303 sgg.) si mostrava, secondo quanto qui sopra si è richiamato, che nella verità dell'essere non viene affatto « eliminata ogni unità del molteplice ». Tale unità è appunto — per mantenere l'immagine qui sopra introdotta — l'identità di tutti i differenti punti della retta. Quali sono questi punti? Innanzitutto, quelli che appaiono. (Che ve ne siano altri, è, dal punto di vista della struttura originaria della verità, un problema). Per il nichilismo essi si succedono nell'esistenza; per la verità dell'essere essi — quegli stessi — godono tutti insieme l'esistenza. Parlare qui di « proliferazione degli enti » non ha senso; a meno che 'proliferazione' significhi che i punti non si contendono l'esistenza, cacciandosi a vicenda nel niente, ma tutti insieme la godono. In questo senso, come negazione della penuria dell'esistenza, la verità dell'essere è certamente prolifera.

razione. Ma nella « Risposta ai critici » non era, questo, l'aspetto che interessava discutere (giacché, come negazione della penuria dell'esistenza, la proliferazione deve essere certamente affermata ed è certamente negazione del « mondo del senso comune »), ma era quell'altra affermazione che nei miei scritti resterebbe « eliminata ogni unità del molteplice ». Con l'intento di discutere questa affermazione venivano sviluppate le pagine 303-304 di quella « Risposta ». Basta rileggerle, per convincersene. Riprendendo la discussione (cfr. *Dialogo di metafisica*, cit.), Bontadini replica invece come se l'intento di queste pagine fosse stato quello di negare la « proliferazione » e non invece, come si è detto, quello di mostrare che i differenti punti della retta non sono un semplice differire, ma il differire di un'identità che è presente, nell'ambito dell'apparire, solo in essi. (Nell'infanzia, giovinezza, maturità, vecchiaia di Socrate — questi sono i punti della retta-Socrate — è presente una identità, l'essere-Socrate, che nell'ambito dell'apparire è comune solo ad essi). L'intento di quelle pagine era di portare al di fuori del « mondo del senso comune » (giacché anche il senso comune dell'Occidente appartiene ormai al 'mondo'); Bontadini, dopo aver notato che esse escono da quel mondo, tratta le considerazioni che vi si svolgono come se, invece, in quel mondo esse continuassero a rimanere.

Scrivo infatti: « Avevo osservato a Severino che nella sua concezione immobilistica si assiste ad una 'proliferazione' di enti (un *inconveniens*). Ognuno degli enti che il senso comune considera in divenire, in mutazione, si dirompe in molti, magari infiniti enti. Giacché l'ente che ha la determinazione *a* (poniamo: ignorante) può esser lo stesso che ha la determinazione *non-a* (poniamo: dotto = non ignorante) soltanto nel tempo. Non può esserlo nell'eterno, nell'immobilità. Nell'immobilità Socrate non può essere ignorante e non ignorante. Il Socrate ignorante è, pertanto, altro, altro soggetto, dal Socrate dotto. E così è per ogni altra determinazione (giovane, vecchio, ecc.). Severino risponde che, a quel modo che l'essenza uomo si realizza (eternamente, per lui) come Socrate e come Alcibiade, senza che in ciò si ravvisi contraddizione; parimenti non è contraddittorio che l'essenza Socrate si realizzi, sempre eternamente, come dotto e indotto, giovane e vecchio, ecc. [...]. Al che occorre replicare con un *nego paritatem*. Giacché qui si copre col nome di essenza l'individuo e l'universale (la sostanza prima e la sostanza seconda). Altro è che due individui, che abbiano caratteri contraddittori, convengano nella stessa specie e/o nello stesso genere, altro è che lo stesso individuo abbia determinazioni contraddittorie (fuori dal tempo). La *praedicatio recta* è: "Socrate è uomo" e non "l'uomo è Socrate"; ma anche adottando questa ultima predicazione, non è contraddittorio affermare che "l'uomo è So-

crate" e insieme che "l'uomo è Alcibiade" (= non Socrate), perché l'essenza uomo riceve i predicati contraddittori in due zone diverse (le due individualità distinte). La cosa va diversamente nel caso di Socrate dotto e indotto. È contraddittorio cioè, che lo stesso soggetto abbia e non abbia (insuccessivamente) lo stesso predicato. La 'proliferazione' degli enti è inevitabile » (G. Bontadini, *Dialogo di metafisica*, cit., pp. 4-5).

Ma l'intento della mia « Risposta » non era di evitare la 'proliferazione', ma di determinarne il senso. Bontadini tien ferma la distinzione tradizionale di individuo e universale e crede che nei miei scritti « si copra col nome di essenza » ciò che per altro si continuerebbe a pensare come individuo in senso tradizionale: come se l'essenza Socrate fosse, in quegli scritti, l'identità (dei punti della retta) considerata in quanto immanente ad un punto. Nella concezione aristotelica dell'individuo, questo è infatti l'individuazione dell'essenza in un *hic et nunc* (in una puntualità, visto che parliamo di punti). In questa prospettiva è certamente impossibile « che lo stesso individuo abbia determinazioni contraddittorie (fuori dal tempo) ». Nella « Risposta ai critici » si diceva appunto: « È contraddittorio che Socrate-che-è-in-piedi [dove i trattini indicano l'identità in quanto immanente ad un punto] sia seduto » (p. 304). In questa « Risposta », cioè, non si intendeva affermare che l'individuo inteso in senso tradizionale possa sottostare, al di fuori del tempo, a determinazioni contraddittorie, bensì si intendeva introdurre un altro senso dell'individuo: l'individuo' come eterno insieme dei suoi stati (cioè come totalità eterna dei punti della retta), dove l'insieme non è giustapposizione, ma è unificato da un che di identico, presente in ognuno di essi e solo in essi. Socrate seduto differisce da Socrate in piedi, ma tra i due sussiste un'identità che non sussiste tra Socrate e Alcibiade. Questa identità — l'esser Socrate — non è una 'sostanza prima' (uno dei punti della retta); l'esser Socrate non è l'esser Socrate seduto o in piedi: questa identità è un'essenza e questa essenza è immanente a un molteplice, così come l'esser uomo è immanente a un più esteso molteplice. Come l'essenza uomo « riceve i predicati contraddittori in due zone diverse », cioè in Socrate e in Alcibiade, così l'essenza Socrate riceve i predicati contraddittori 'in due zone diverse', cioè in Socrate seduto e in Socrate in piedi. I quali, dunque, sono due enti: l'uno non è l'altro. Ma anche per Aristotele l'uno non è l'altro (sono determinazioni formalmente distinte) e, in questo senso, sono due enti. Se Aristotele non dice che sono due enti, è perché, per lui, l'uno può diventare l'altro (mentre Socrate non può diventare Alcibiade), in parte annientandosi e in parte permanendo: si annienta lo star seduto (quando Socrate si alza) e permane l'esser Socrate. Nella verità dell'essere il permanere è

invece il risultato dell'apparire processuale di una serie di determinazioni cui è immanente qualcosa di identico: il permanere è il ritrovarsi di questo qualcosa in ognuna delle determinazioni della serie che vanno via via apparendo.

L'equivoco di Bontadini è che nella « Risposta ai critici » si voglia negare che « ognuno degli enti che il senso comune considera in divenire, in mutazione, si dirompe in molti, magari infiniti enti »; e pertanto le considerazioni sviluppate in quella « Risposta » gli appaiono come contraddittoriamente affermanti la convenienza di predicati contraddittori al medesimo soggetto. Quel dirompersi in molti enti è inevitabile, giacché, qui, *entia sunt multiplicanda propter necessitatem*. Ma questa moltiplicazione non significa che si debbano aggiungere altre determinazioni, oltre quelle manifeste e riconosciute anche dall'aristotelico (che cioè si debba aggiungere altro, oltre la sequenza infanzia-vecchiaia di Socrate): la moltiplicazione è la negazione che tali determinazioni debbano contendersi l'esistenza, entrando una alla volta e lasciando le altre nel niente: negazione della penuria dell'esistenza. Nella « Risposta ai critici » si voleva mostrare che questa negazione *non* « toglie di mezzo ogni unità del molteplice successivo » (Bontadini, *Postilla*, cit., p. 621), giacché gli insiemi di determinazioni sono il differenziarsi di una identità, sì che anche l'esser Socrate è una essenza immanente a un molteplice. Nella sua replica Bontadini si è invece dimenticato di quella sua critica e del fatto che la mia « Risposta », com'è naturale, rispondeva a quella critica...

In un altro passo Bontadini scrive: « ... che Socrate sia, insuccessivamente, dotto e indotto è contraddizione insanabile [...]. Rileggiamo Severino: "è allora contraddittorio che Socrate-che-è-in-piedi sia seduto (come è contraddittorio che Socrate sia Alcibiade) ma non è contraddittorio che Socrate (l'essenza) si realizzi, ed eternamente si realizzi, come Socrate seduto e insieme come Socrate in piedi". È proprio questo *insieme* » obietta Bontadini « che evidenzia la contraddizione: come è possibile che chi è seduto sia, insieme, non seduto? Tra le due parti del periodo citato — 1) è allora contraddittorio... 2) ma non è contraddittorio... — non si scorge alcuna differenza. (Se Socrate è trattato come essenza nella seconda parte, non si vede perché non lo possa essere anche nella prima) » (*ibid.*, p. 5). Dovrebbe essere ormai chiaro: 1) che se 'Socrate' è una certa determinazione (= uno dei differenti punti della retta), allora è certamente « contraddizione insanabile » che Socrate sia insuccessivamente dotto e indotto, ossia che a questa determinazione convengano predicati opposti; 2) che la differenza tra la prima e la seconda parte di quel periodo è data dal fatto che, nella prima parte, « Socrate-che-è-in-piedi » indica appunto una certa determinazione (così

come Socrate-che-è-seduto, Socrate-che-è-giovane, Socrate-che-è-vecchio): i trattini indicano appunto che non ci si riferisce all'esser Socrate in quanto tale, ma all'esser Socrate in quanto determinato secondo una delle determinatezze presenti nell'apparire e non secondo altre; nella seconda parte di quel periodo, invece, 'Socrate' indica il qualcosa di identico che è presente in Socrate-che-è-in-piedi, Socrate-che-è-seduto, ecc. Questo 'qualcosa' che questi differenti hanno di identico (e per cui non sono un puro differire, ma il differenziarsi di un'identità, l'identità in quanto differenziata), non è a sua volta un differente, ma l'identità di questi differenti — un' *essenza* (se questo termine significa l'identità dei differenti); e ciò che questi differenti hanno di identico è l'esser Socrate. Nella prima parte di quel periodo 'Socrate' è un differente; nella seconda 'Socrate' è l'identità dei differenti. È per questo motivo che, nella prima parte del periodo, 'Socrate' non può esser trattato come essenza.

VII. Per Fabro, la struttura originaria della verità dell'essere è « il pendant speculativo della distinzione tomistica di *essentia* ed *esse* ch'è la fondazione e la formula speculativa della *Diremption* metafisica ossia della distinzione radicale e della dipendenza totale della creatura dal Creatore. Perciò Severino — con estrema coerenza — afferma contro la distinzione reale tomistica, *l'identità perfetta di essenza ed esistenza* ».<sup>58</sup> Questo è il « punto risolutivo cruciale ».<sup>59</sup> Ma Fabro non lo discute direttamente. In rapporto alle considerazioni sviluppate nella sua *Introduzione all'ateismo moderno* relativamente al senso dell' *essenza* ' e dell' *esistenza* ' nella storia del pensiero moderno, Fabro rileva che, nei miei scritti l'essenza « è il *was* del *dass*, come in Suarez, Wolff, Kant ».<sup>60</sup> Il che vuol dire, per lui, che in quegli scritti il rapporto tra essenza ed esistenza viene inteso come lo stesso rapporto tra possibilità e realtà; mentre nel pensiero tomistico ha un senso speculativo radicalmente diverso. « Il Severino, come si dirà nella parte critica, non distingue fra la *existentia* come ' fatto ' di essere della Scolastica, passata poi nel pensiero moderno, e lo *esse* come *actus essendi* profondo ch'è proprio di S. Tommaso ».<sup>61</sup> Ma nella « parte critica » Fabro ripete che anche i miei scritti « ignorano completamente » (ed è l'ignoranza di tutto il pensiero moderno) la « posizione assolutamente originale di

58. *Fabro*, cit., p. 74.

59. *Ibid.*, p. 43.

60. *Ibid.*, p. 44.

61. *Ibid.*, p. 43.

S. Tommaso sulla distinzione di *essentia* e *esse* nella creatura », <sup>62</sup> ove *essenza* ed *esse* non stanno tra loro come possibilità e realtà (*was* e *dass*, *esse essentiae* e *esse existentiae*), bensì come il *quod est* rispetto all'*actus essendi* « come principio intrinseco dell'ente ». <sup>63</sup> L'«esistenza» tomistica non è la « *positio rei extra suas causas* », ossia quello stato dell'essenza che, come semplice « fatto di essere », si contrappone allo stato della possibilità.

Anche in questa circostanza Fabro tenta aprioristicamente di far rientrare il contenuto dei miei scritti nella sua interpretazione della filosofia moderna. Quel contenuto è per lui una forma di spinozismo; ma per Spinoza « *essenza ed esistenza stanno fra loro nel rapporto diretto di possibilità e realtà* » <sup>64</sup> (anche Spinoza ignora il senso tomistico della distinzione di *essenza* ed *esse*); dunque anche in quegli scritti le cose debbono andare nello stesso modo.

Invece vanno in modo diverso. Nella testimonianza della verità dell'essere, l'*essere* — l'«esistenza» — è il *non essere un niente* (da parte dell'ente): non è la modalità della realtà, rispetto alla modalità della possibilità (o della soggettività, mentalità, ecc.), ma è il non essere un niente che conviene ad ogni modalità (e quindi ad ogni determinazione, ad ogni dimensione semantica) e nelle pagine del « Poscritto », <sup>65</sup> alle quali si riferiscono le osservazioni di Fabro, il termine « *essenza* » sta a indicare una qualsiasi determinazione (empirica o non empirica, storica o fantastica, astratta o concreta, possibile o reale, individuale o universale), e quindi non coincide col *was* inteso come modalità della possibilità (contrapposta alla modalità della realtà). « *Essenza* » ed « *essere* » mantengono cioè, in quelle pagine, il significato trascendentale che ad essi conviene sin da Platone. Fabro non lo ignora: dopo aver richiamato che nella prospettiva in cui si pongono i miei scritti « non può apparire problematica l'implicazione tra *essenza* ed *esistenza* pura, intesa cioè in senso trascendentale », aggiunge: « Severino a questo riguardo — si badi bene! — parla di *qualsiasi* *essenza* e non fa distinzione fra *essenza* reale od ir-reale, incorporea o corporea ». <sup>66</sup> Come può allora Fabro affermare subito dopo che in quegli scritti l'*essenza* « è il *was* del *dass*, come in Suarez, Wolff, Kant » — ossia è il semplice modo della possibilità?

L'esigenza tomistica di non confondere l'*esse* con l'*existentia*

62. *Ibid.*, p. 73.

63. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 123.

64. *Ibid.*, p. 154.

65. Cfr. pp. 74 sgg.

66. *Fabro*, cit., pp. 43-44.



(intesa come modalità della realtà) è l'esigenza del trascendentale. (Il nichilismo non è questa esigenza in quanto tale, ma è il luogo in cui essa si è storicamente sviluppata). Affermando che « ens dicitur id quod finite participat esse », Tommaso non intende di certo escludere dal significato dell'*esse* il significato « non essere un niente ». Ciò che vien partecipato dall'ente è appunto il non essere un niente. E l'« actus essendi » è appunto l'atto del non essere un niente, l'atto del rimanere presso di sé non disperdendosi in un niente. Ma per Tommaso (come per l'intero pensiero occidentale) l'*esse* è divisibile dall'essenza: « est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia » (*De ente et essentia*, v). Ciò vuol dire che l'*esse* non compete all'*id quod*, ossia alla determinazione, in quanto essa è tale: in quanto tale la determinazione non è. La determinazione è, solo in quanto riceve l'essere « ab alio ». Ma affermare che, in quanto tale, la determinazione non è, significa affermare che il non niente, in quanto non niente, è niente. (La determinazione, infatti, non significa 'niente'; la determinazione non è un niente). In Tommaso, il nichilismo si esprime in modo eminente nel concetto di partecipazione.

Orbene, le pagine del « Poscritto » sopra richiamate intendono mettere in luce,<sup>67</sup> tra l'altro, che il modo fondamentale secondo cui il pensiero tomistico dimostra che « esse est aliud ab essentia vel quidditate » perde di vista la valenza trascendentale dell'*esse* e riduce l'*esse* all'« esse in rerum natura »: in quella dimostrazione (che si rifà ad Avicenna) Tommaso non fonda la « distinzione reale » (cioè la separabilità) di *esse* (in senso trascendentale) ed essenza, ma la « distinzione reale » tra l'essenza e un certo 'modo' dell'*esse*: quel 'modo' — o 'stato' (come dice Fabro) — che consiste appunto nell'« esse in rerum natura ». Nel pensiero tomistico è presente l'esigenza del significato trascendentale dell'*esse*, ma insieme è presente il tradimento di questa esigenza — onde l'*actus essendi* viene ad essere identificato proprio a quella « positio rei extra suas causas », cioè a quella *existentia* (= modalità della realtà, contrapposta alla modalità della possibilità), che secondo Fabro avrebbe fatto dimenticare il genuino senso tomistico dell'*esse*.

Dice infatti il testo del *De ente et essentia*: « Omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligatur aliquid de esse suo; possumus enim intelligere quid est homo, vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura ». Il non sapere « aliquid de esse » resta qui assolutamente identificato all'ignorare se l'essenza abbia l'« esse in rerum natura ». Ciò l'*esse* viene assolutamente identificato all'« esse in rerum

67. Cfr. pp. 75-76.

natura ». E quest'ultimo non è l'esse trascendentale, ma è un modo di essere — il modo di essere della 'realtà' — che si contrappone a quell'altro modo di essere che conviene all'essenza in quanto essa sta dinanzi (= in quanto è oggetto dell'« intelligere ») senza che si sappia « an esse habeat in rerum natura ». In quanto l'essenza sta così dinanzi, non può essere una determinazione qualsiasi (non può essere l'*id quod* in quanto tale — e dunque non può possedere un carattere trascendentale), ma è un certo tipo di determinazione, è cioè il 'possibile', che è tale rispetto alla 'realtà', costituita dall'« esse in rerum natura »: è il *was* rispetto al *dass*, l'esse *essentiae* rispetto all'esse *existentiae* (nel significato che Fabro attribuisce a queste espressioni). In altri termini, 'homo' (o 'Phoenix'), che sta dinanzi senza che si sappia « an esse habeat in rerum natura », purtuttavia è (non è un niente); sì che l'esse che non si sa se gli convenga non è quello che tuttavia gli conviene (e gli consente di essere oggetto di un « intelligere »), e dunque non è l'esse in senso trascendentale (non è ciò che l'*actus essendi* tomistico vorrebbe essere), ma è un certo modo di essere: l'esse *existentiae* in quanto contrapposto all'esse *essentiae*. Il rapporto che sussiste tra esse *essentiae* e esse *existentiae* viene pertanto inteso da Tommaso come il rapporto che sussiste, nelle creature, tra la determinazione e l'esse assunti in senso trascendentale. La volontà che l'ente sia niente, spinge il pensiero tomistico a intendere la separabilità dell'esse *essentiae* dall'esse *existentiae* come separabilità della determinazione dal suo essere (cioè come separazione dell'essere dall'ente).

Nelle pagine del « Poscritto » citate nella terzultima nota fuori testo, si osserva che, in relazione a una certa (qualsiasi) determinazione, resta problematico che ad essa convenga anche un modo di essere diverso da quello secondo cui essa attualmente si manifesta. La Fenice non ha il modo di essere che conviene a questa lampada. È una determinazione di tipo diverso: non la si può toccare, sollevare con la mano, far sparire chiudendo gli occhi, ecc. Non possiede cioè quel modo di essere che viene chiamato il modo di essere della 'realtà'. Ne possiede un altro: quello che, comunemente, viene chiamato 'ideale'. (Dire che due determinazioni hanno un diverso modo di essere, significa che esse sono determinazioni di tipo diverso: la diversità del modo di essere non riguarda l'essere — il non essere un niente — ma, appunto, ciò che è. « Diverso modo di essere » significa « diversa determinazione »). La Fenice — *così come* è manifesta, *nella misura* cioè in cui è presente secondo un modo di essere, diverso da quello che conviene a questa lampada e a tutti gli altri enti 'reali' — è. Cioè non può non essere; è eterna. Questa lampada — *così come* è manifesta, *nella misura* cioè in cui è presente se-

condo un modo di essere, diverso da quello che conviene alla Fenice e a tutti gli altri enti 'ideali' — è. Cioè non può non essere; è eterna. La Fenice possiede anche *il modo* di essere di questa lampada? è anche un ente 'reale'? Sino a che questo problema non si lascia risolvere, si deve certamente dire che « *possumus intelligere quid est Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura* » (intendendo l'« *esse in rerum natura* » come *il modo* di essere della 'realtà', cioè come « *esse existentiae* »). La Fenice e *tutte* le determinazioni sono eterne: *non* è un problema che l'essere convenga loro, così com'esse si manifestano nell'apertura attuale della verità. Rimane un problema che esse siano eterne anche secondo modi di essere diversi da quelli che l'apertura attuale della verità è in grado di mostrare. L'affermazione dell'eternità del tutto è quindi fundamentalmente diversa dall'affermazione che ad ogni ente convenga *l'esse existentiae*.<sup>68</sup> Questa seconda affermazione riduce tutti i modi di essere al modo di essere della 'realtà' (e tale riduzione, come soppressione e nientificazione degli altri modi di essere è un

68. La contaminazione tra l'affermazione dell'eternità del Tutto e l'affermazione che ad ogni ente convenga *l'esse existentiae* è invece presente in una delle critiche rivolte da Bontadini ai miei scritti. Vi si dice: « Di certo la determinazione o essenza merita *l'essere*, nel senso che, anche quando non è esistente, non è niente. Il niente, infatti, non ha determinazioni. Ma con questo Severino non ha ancora dimostrato che essa merita *l'esse existentiae*. (Egli stesso parla, nella riferita esemplificazione, di determinazioni reali e di determinazioni ideali e illusorie, cioè non reali). Perciò la difesa del principio parmenideo va condotta in modo diverso da questo qui usato da Severino » (*Dialogo di metafisica*, cit., p. 6). In questa critica si esige dunque, per « la difesa del principio parmenideo », che si dimostri che la determinazione « merita *l'esse existentiae* » — e l'indispensabilità di questa dimostrazione diventa ovvia, per Bontadini, là dove si ha a che fare con « determinazioni ideali e illusorie, cioè non reali ». In altri termini, dopo la comparsa dei miei scritti, Bontadini è venuto ad accettare — come anche Fabro si è accorto — la tesi fondamentale in essi espressa: che l'ente in quanto ente è immutabile. Senonché ha accolto questa tesi mantenendosi all'interno della prospettiva tradizionale del pensiero metafisico; e in questa prospettiva l'affermazione che il Tutto è eterno diventa il proposito di dimostrare che la determinazione « merita *l'esse existentiae* ». La radice tomistica di questo proposito è scoperta: per Tommaso l'« *esse est aliud ab essentia* », ossia, rispetto all'essenza, « *est adveniens extra* ». Quindi l'ente, in quanto tale, non è eterno e immutabile (riceve cioè l'essere « ab aliquo principio extrinseco »). Bontadini, all'opposto, afferma ora che l'ente in quanto ente è immutabile, ossia che l'« *esse non est aliud ab essentia* » (nel senso che non c'è separabilità dell'essenza dall'esistenza); ma intende *l'essentia* e *l'esse* così come li intende Tommaso nel cap. v del *De ente et essentia*: come *esse essentiae* rispetto all'*esse existentiae*. Sì che la verità dell'essere vien ridotta al proposito di dimostrare che alle determinazioni conviene *l'esse existentiae*. Anche il tomismo di Bontadini perde di vista il significato trascendentale dell'essere e dell'essenza.

A proposito della polemica tra Bontadini e me Fabro scrive: « È da pensare che, malgrado il clamore della polemica, il maestro abbia finito per

aspetto del nichilismo). La verità dell'essere dice invece l'eternità di ogni modo dell'essere (reale, irreal, corporeo, incorporeo, illusorio, ideale, sensibile, umbratile, speculare, storico, sociale, ecc.).

ripiegare essenzialmente sulla posizione del discepolo » (Fabro, cit., p. 60). « Per Bontadini il problema fondamentale è quello di salvare l'essere *del* e *nel* 'divenire' ed è questo uno dei punti nei quali Severino ha fatto facilmente, come si è visto, la parte del leone trascinando il Bontadini alla sua posizione » (Fabro, cit., p. 69). Parlando dell'attuale posizione di Bontadini (« che Severino ha tutte le ragioni di respingere », p. 71) Fabro scrive: « A tale risultato arriva, e forse con radicalità maggiore (e certamente sotto l'influsso del Severino, che se ne è subito accorto — come si è accennato), il contributo del Bontadini al Congresso Tomistico del 1965: *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, che l'autore *sembrava* voler presentare come 'rincalzo' delle vie tomistiche. Per persuadersi esattamente del contrario — e dare perciò ragione alla 'impietosa' ma legittima diagnosi del Severino — basti accennare al corso della nuova dimostrazione... » (Fabro, cit., p. 70).

La 'diagnosi' alla quale si riferisce Fabro è contenuta nella « Risposta ai critici » (cfr. pp. 287 sgg.). Nella sua replica (*Dialogo di metafisica*, cit.), Bontadini si è sottratto alla discussione determinata dalle critiche rivoltegli. Il lettore può verificarlo per proprio conto. Qui basti un esempio. Nella « Risposta ai critici » si osserva (pp. 290-293) che accettando l'immutabilità dell'ente in quanto tale, Bontadini non « esplicita » (come vorrebbe), ma sovrverte radicalmente la sua impostazione precedente, dove egli vedeva la contraddittorietà del divenire non nel non essere dell'ente (ossia del divenire stesso in quanto tale), ma, in modo tradizionale, nella assolutizzazione del divenire. Bontadini si limita a rispondere che « la contraddizione era vista, *conclusivamente*, nell'assolutizzazione del divenire, in quanto era vista, *preventivamente*, nel divenire come tale » (*Dialogo di metafisica*, cit., p. 2). Ma proprio questa affermazione Bontadini era stato chiamato a giustificare, giacché nei suoi scritti precedenti (precedenti *La struttura originaria*) non esiste un solo passo in cui, « preventivamente », sia vista la contraddittorietà del divenire in quanto tale — e naturalmente nei suoi ultimi scritti Bontadini non si richiama mai determinatamente a un tale passo, per la buona ragione che esso, appunto, non esiste.

Si possono invece richiamare determinatamente i passi della precedente posizione di Bontadini, dove la contraddizione — l'unica contraddizione —, il cui togliimento è la stessa istituzione del sapere metafisico, è costantemente ravvisata nel fatto che, assolutizzando il divenire, assolutizzando cioè la limitazione dell'essere da parte del non essere, si attribuisce « al non essere la positività, come incidenza sull'essere, o forza limitatrice dell'essere » (G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, 1952, p. 245. Cfr. anche *ibid.*, p. 132). Oppure: « La formula dell'enunciato [che costituisce l'ambito della stessa metafisica], potrebbe essere questa: l'essere non può essere originariamente [corsivo nostro] limitato dal non essere (è contraddittorio che l'essere sia originariamente limitato dal non essere). L'essere limitato dal non essere è il divenire [che dunque, in quanto tale, non vien qui rilevato come contraddizione!]. La totalità del Reale non può essere, pertanto, costituita dal divenire » (G. Bontadini, « Per una filosofia neoclassica », in *La filosofia contemporanea in Italia*, cit., par. 16). Oppure: « La mente umana è folgorata dalla luce metafisica, quando riconosce che l'incidenza del nulla, che affligge la realtà dell'esperienza tutta quanta, non può essere originaria: perché ammetterne l'originarietà varrebbe quanto attribui-

Per Fabro, l'unità dell'essere e dell'ente (l'impossibilità di separarli) è il sintomo più decisivo del carattere 'immanentistico' e 'panteistico' dei miei scritti. I quali, tuttavia, danno ascolto a un logo che si mantiene al di fuori della dimensione in cui si accomunano il trascendentismo tradizionale (ossia l'apparato concettuale della Chiesa) e l'immanentismo moderno. È l'inconsistenza di questo logo che la Chiesa deve impegnarsi a mostrare, e non la generica circostanza che anch'esso, come l'immanentismo moderno, è negazione della prospettiva trascendentistica tradizionale. Quando Fabro scrive che « Severino — con estrema coerenza — afferma contro la distinzione reale tomistica l'identità perfetta di essenza e di esistenza », <sup>69</sup> intende riportare questa identità alla *causa sui* spinoziana, che è appunto « id, cuius essentia involvit existentiam ». <sup>70</sup> E, in relazione al punto di vi-

re al non-essere una positività, la potenza, per l'appunto, di limitare l'essere. Si ponga mente ad ogni modo, che qui si parla precisamente non del semplice non essere, ma del nulla che annulla l'essere, che limita la realtà della nostra esperienza. Quando riconosciamo che ammettere l'originarietà di una esperienza cosiffattamente strutturata sarebbe contraddittorio, noi abbiamo già compiuto il grande passo, varcato il Rubicone della costruttività speculativa, istituita la mediazione metafisica. Il resto è corollario; e ciò che precede è fenomenologia » (G. Bontadini, *L'attualità della metafisica classica*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1953, 1, p. 9). Oppure: « La fondazione del Principio di Parmenide si appoggia direttamente al *primo principio* o principio di contraddizione, in quanto ammettere il contrario varrebbe appunto quanto attribuire al non essere la *positività*, come incidenza sull'essere, o forza limitatrice dell'essere » (G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 245).

La sostanza del discorso di Bontadini era dunque: nell'esperienza, l'essere è annullato; se l'esperienza fosse il tutto, il nulla sarebbe la potenza annullante, cioè sarebbe un positivo; ma il « primo principio o principio di contraddizione » esclude che il nulla sia un positivo; dunque l'esperienza non è il tutto e la potenza annullante è un positivo che la trascende. Affermando che la contraddizione scaturisce *solamente* allorché si pone che il nulla sia potenza annullante, si lascia sussistere come *non* contraddittorio il divenire in quanto tale, ossia il puro non essere dell'ente (la puranientità dell'ente). Oggi Bontadini pretende di aver conosciuto la contraddittorietà del divenire in quanto tale, ancor prima di essersi imbattuto nei miei scritti. La strana giustificazione che ultimamente egli ha dato (*Dialogo di metafisica*, cit., pp. 1-2) di questa pretesa è che, nei suoi scritti precedenti, egli parlava dell'« eleatismo » e quindi era a conoscenza dell'incontrovertibilità del rifiuto che l'essere non sia! (Avendogli io osservato che l'autentico Principio di Parmenide è quell'immediata impossibilità che l'essere non sia, che i precedenti scritti di Bontadini — e non solo essi! — non riescono in alcun modo a intravedere, Bontadini risponde infatti dicendo che in quegli scritti egli parlava dell'« eleatismo », « ossia [spaziatura nostra] dell'autentico principio di Parmenide... », *ibid.*: quasi che il parlare dell'« eleatismo » — ne parlano anche i ragazzi! — sia per ciò stesso conoscere la verità dell'essere, la *verità dell'impossibilità* che l'essere non sia).

69. Fabro, cit., p. 74.

70. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 1048 sgg.

sta in cui si colloca, Fabro ha la possibilità di mostrare di quanto differisca, in Spinoza e in Tommaso, l'affermazione dell'identità di essenza e di esistenza in Dio: in Tommaso indica l'assoluta 'separazione' di Dio dal finito; in Spinoza indica, all'opposto, la necessaria realizzazione di Dio nel finito, quell'autoproduzione nel finito, onde Schelling, *invita latinitate*, poteva affermare che « Deus est res cunctas » — « dove » commenta Fabro « l'est dice l'identità e l'accusativo esprime la causalità ch'è conservata nell'identità [...]». Ch'è precisamente ciò che noi intendiamo dire con il termine di 'appartenenza' ». <sup>71</sup> Ma nella testimonianza della verità dell'essere appare, al di sotto della loro opposizione, l'essenziale solidarietà tra il « Deus est res cunctas » e il tomistico « Deus est causa essendi omnibus aliis » (II *Cont. Gent.*, 15), ossia tra la produzione immanentistica e la produzione creazionistica degli enti. La nientità dell'ente è il fondamento di entrambe, giacché solo se l'ente, in quanto tale, è pensato come un niente, viene avvertita l'esigenza di introdurre una 'produzione' che ponga l'ente come un non niente. Per Tommaso, come per Spinoza (come per l'intera civiltà occidentale), l'ente è separato dall'essere: per unirvelo occorre una forza 'produttiva' (un dio, immanente o trascendente l'ente prodotto, o la prassi umana, o quella forma emergente della prassi che è la tecnica). In quanto tale, l'ente 'appartiene' al niente. Si vorrà rivolgere il pensiero a questa 'appartenenza' inesplorata, al di fuori della quale rimane soltanto la verità dell'essere? Essa dice che l'essere è l'essere dell'ente: pone questa unità dell'essere e dell'ente in un senso essenzialmente estraneo alla dimensione in cui si contrappongono i vari modi di intendere la separazione dell'essere e dell'ente.

VIII. Pertanto, anche l'unità dell'essere e dell'apparire possiede, nella verità dell'essere, un significato essenzialmente diverso dalla sintesi del pensiero e dell'essere, affermata dal pensiero moderno e alla quale Fabro vorrebbe riportare quell'unità. « Si potrebbe dire che il Severino ha tentato, in modo radicale, una sintesi dell'essere di Parmenide e dell'Atto puro di Giovanni Gentile sotto la spinta della critica alla *Vergessenheit des Seins* che Heidegger ha rivolto alla tradizione occidentale. Il progresso su Parmenide, che oppone apparire ed essere ed esperienza e pensiero è l'*appartenenza e identità di essere e apparire*. Non solo l'essere è nell'apparire o l'apparire nell'essere, non solo l'essere o l'essenza *deve* apparire (*das Wesen muss erscheinen* — Hegel), ma si deve affermare in senso forte che l'essere è l'appa-

71. *Ibid.*, p. 1052.

rire e l'apparire è l'essere: l'apparire è cioè quell'essere di cui appunto si dice che 'l'essere è e il non essere non è'. Il principio di Parmenide viene perciò esattamente capovolto in quanto la verità dell'essere viene a cadere sull'apparire e l'attualità dell'apparire identificata (dopo Fichte, Hegel, Gentile, Heidegger...) con l'essere. Parlare allora di un 'in sé' che si oppone al fenomeno o apparire, di un mondo e di un sopra-mondo ch'è un 'al di là' ossia una realtà o principio trascendente distinto e diverso dal Tutto dell'apparire, non ha senso poiché sarebbe un tornare al dualismo che equivale a porre il nulla — il mondo distinto da Dio — in seno all'Essere ».<sup>72</sup>

Ma, ancora una volta, i miei scritti intendono esprimere qualcosa di diverso. La verità dell'essere dice che l'ente in quanto tale — e quindi *ogni* ente — è, ed è impossibile che non sia. Quali sono gli enti? Innanzitutto, tutti gli enti che appaiono. Tutto ciò che appare è ente — non è un niente —, e quindi è impossibile che non sia; è eterno. Ma la totalità degli enti che appaiono *non* coincide con la totalità degli enti. L'apparire del Tutto è insieme il suo rimanere nascosto.<sup>73</sup> L'apparire è infatti l'apparire di uno sviluppo: la totalità degli enti che appaiono è una interazione. Nell'interazione, tutto ciò che incomincia ad apparire esce dal nascondimento. Ma l'ente è (non è un niente) anche quando rimane nascosto. Il grano è nel pugno del seminatore anche prima che la mano si apra e lo getti nel campo. Ma una volta gettato, nella mano non resta più nulla. Invece, la scorta non viene esaurita dall'apparire, per quanto abbondante possa essere la semina degli enti. Poiché ogni ente è, anche la totale manifestazione (l'apparire totale) dell'ente non può attendere, per essere, che giunga il suo turno nell'interazione dell'apparire. La totale manifestazione dell'ente è già da sempre compiuta. Questo compimento non è un *poi*, rispetto al *prima* dell'incompiutezza. Quindi ogni *poi*, raggiunto dall'interazione dell'apparire — ogni più abbondante semina degli enti —, non col-

72. *Fabro*, cit., pp. 33-34.

73. Nella sua esposizione del contenuto dei miei scritti (cfr. *Pro Auctore*, cit.), Nicoletti (terzo incaricato della S. Congregazione della Dottrina della Fede) osserva: « L'apertura dell'uomo alla totalità dell'essere è tale che permette la possibilità del mistero, della trascendenza, e, quindi, della rivelazione stessa. L'uomo è essenzialmente aperto alla totalità, ma la totalità non si manifesta totalmente o adeguatamente all'uomo. Da questa contraddizione si esce distinguendo tra totalità e idea della totalità: all'uomo è presente l'idea della totalità, ma non la totalità stessa dell'essere [il che può essere accettato se l'« idea della totalità » significa la *totalità formale*, la *forma* della totalità, e non la sua esistenza 'mentale']. Questa situazione strutturale dell'uomo come luogo (Da-sein) nel quale l'essere si manifesta totalmente e insieme si occulta è riconosciuta dall'A. con insistenza in quasi tutti i suoi scritti » (*ibid.* p. 4).

ma la differenza tra il già da sempre compiuto e ciò che è ed è destinato a rimanere in via di compimento. Per quanto possa crescere il contenuto dell'apparire, l'apparire non può diventare l'indiventabile, ossia ciò che è già compiuto prima di ogni crescita. È appunto perché gli enti *entrano* nell'apparire, che la rivelazione totale dell'ente è destinata a rimanere nascosta. Il Tutto è destinato a rimanere nascosto proprio perché va apparendo. Come si può dire che, in questo modo, nei miei scritti « l'attualità dell'apparire viene identificata con l'essere »?<sup>74</sup> L'apparire è apparire dell'ente — cioè dell'immutabile —, ma il Tutto immutabile entra solo in parte nell'apparire (né l'infinito aggiungersi delle parti può restituire il Tutto). Si che la verità dell'essere, ove l'apparire si costituisce come apparire incontrovertibile dell'essere dell'ente, è un apparire *finito* del Tutto. L'essenza dell'uomo è la verità dell'essere dell'ente: l'« uomo » è l'eterno apparire della verità dell'essere. Ma la manifestazione totale dell'ente si sottrae alla verità e vive nascosta. E la nascosta manifestazione totale, come altrove si è mostrato (cfr. « Il sentiero del Giorno », par. xx), non è finita, ma infinita, è cioè la manifestazione di tutto l'ente — sì che ad essa nulla rimane nascosto. L'uomo non è questa eterna e già da sempre compiuta rivelazione del Tutto, ma è quel luogo del Tutto, che si apre come eterno apparire finito della verità del Tutto. Se « Dio » è la luminosità del Tutto, come si può dire, in questo modo, Dio è il « processo eterno del — e nell'apparire », « la processualità dell'essere nell'apparire » e « l'uomo è il luogo proprio del 'processo divino' »?<sup>75</sup> L'uomo è sì il luogo ove « Dio » è processo, ma appunto per questo è il luogo in cui si nasconde l'illuminarsi del Tutto (e quindi lo stesso illuminarsi del processo nel suo essere avvolto dal Tutto).<sup>76</sup>

74. *Fabro*, cit., p. 34.

75. *Ibid.*, p. 85.

76. Nella sua analisi, *Fabro* confonde la struttura originaria della verità con il Tutto; cioè l'assolutezza dell'incontrovertibilità (il cui opposto è la non assolutezza del controvertibile) e l'assolutezza del Tutto (il cui opposto è la non assolutezza della parte). Dopo aver affermato che nei miei scritti « non ha senso » parlare di un « Principio trascendente distinto e diverso dal Tutto dell'apparire » (p. 34) adduce a *comprova* (« leggiamo infatti », *ibid.*) la tematica sviluppata nel par. xvii de « La terra e l'essenza dell'uomo », ove si richiama che la verità si struttura originariamente come « coscienza dell'autocoscienza » — come apparire, il cui contenuto deve includere l'apparire dell'apparire — e che questa struttura non dà luogo a un *regressus in indefinitum*. Ultimata l'esposizione di quel paragrafo, *Fabro* commenta: « Si tratta quindi di fare l'ἀνάγκη στῆναι sull'apparire stesso e di cogliere l'essere, la presenza del presente (*Die Anwesenheit des Anwesenden*: Heidegger), come l'« apparire dell'apparire » e il « darsi del darsi » senza ulteriori rimandi o residui. Si tratta perciò di *eliminare ogni mediazione*



Ciononostante, la verità dell'essere è insieme negazione del 'dualismo' ontologico che, nella cultura filosofica alla quale Fabro si ispira, pone « una Realtà o Principio trascendente distinto e diverso dal tutto dell'apparire ».<sup>77</sup> Il realismo ontologico tradizionale afferma di certo che l'ente esiste indipendentemente dall'apparire; ma questa affermazione — oltre ad essere un presupposto che lo stesso sviluppo della filosofia occidentale si è incaricato di eliminare — pensa l'ente come assoluta disponibilità all'essere e al niente. Per il realismo questa disponibilità — ossia la nientità dell'ente — esiste indipendentemente dall'apparire; l'idealismo si rende conto che tale disponibilità può essere intesa solo come contenuto immanente dell'apparire (la dialettica

dell'Essere assoluta sia per via dimostrativa (Aristotele - S. Tommaso) sia per via dialettica (Platone - Proclo - Hegel), per stare in ascolto e in accoglimento dell'Essere che si rivela nel divenire in atto dell'apparire [...] tanto l'essere come l'apparire entrano l'uno nell'altro (" si appartengono " per l'appunto) così che l'apparire dell'apparire non è che lo stesso essere nel suo attuarsi infinito come il Tutto » (Fabro, cit., p. 35).

Ma la tematica richiamata da quel paragrafo non ha affatto l'intento di stabilire — mediante l'esclusione del *regressus in indefinitum* — l'identità tra la struttura originaria della verità e il Tutto, bensì si propone di richiamare un tratto, senza di cui l'incontrovertibilità originaria non sarebbe tale. (E la struttura originaria della verità è il fondamento incontrovertibile dell'affermazione che il manifestarsi del Tutto è insieme il nascondimento della sua pienezza). È vero che « si tratta di eliminare ogni mediazione dell'Essere assoluto sia per via dimostrativa sia per via dialettica » — giacché il fondamento di quelle mediazioni è una comprensione dell'ente ove l'ente in quanto ente è pensato come un niente —, ma l'esclusione del nichilismo è insieme l'affermazione che il Tutto si affaccia alla porta dell'uomo (vi sta eternamente affacciato), ma non entra e non si lascia tutto vedere. È quindi sviante anche l'accostamento della tematica di quel paragrafo alla tematica hegeliana del « passaggio dalla prima alla seconda immediatezza ». (« Sarebbe interessante fare un confronto tra 'l'apparire dell'apparire' di Severino e il rapporto nella dialettica hegeliana fra la 'prima' e la 'seconda' immediatezza, ossia fra il vuoto cominciamento [Anfang] e l'essere compiuto [Erfülltes Sein] », pp. 40-41; cfr. *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 1058). Questo passaggio, infatti, indica il modo in cui si realizza l'assoluto attraverso l'autoannientamento del finito; 'l'apparire dell'apparire' è invece un tratto secondo cui si apre la verità dell'essere, come eterno e incontrovertibile apparire finito del Tutto. La porta, cui il Tutto sta eternamente affacciato, è l'incontrovertibile apparire del Tutto e l'apparire dell'apparire è un tratto che il Tutto lascia vedere in quel suo eterno affacciarsi come verità dell'essere. La porta stessa è un tratto dell'Ospite che vi si affaccia. La verità dell'essere è quella parte del Tutto, ove si manifesta il destino del Tutto, dove cioè il senso del Tutto resta detto secondo necessità. Ma è la stessa necessità originaria — lo stesso dire incontrovertibile — che si scopre come parte del Tutto, quindi come dire finito — e quindi come contraddizione. Solo l'originaria apertura della verità dell'essere può affermare incontrovertibilmente la propria finitezza e contraddizione.

77. Fabro, cit., p. 34.

è il contenuto dello 'spirito come atto puro'). La filosofia aristotelico-tomistica introduce il « Principio trascendente distinto e diverso dal tutto dell'apparire », intendendolo come Ente immutabile opposto all'ente che passa dal niente all'essere. Se 'ateismo' è la negazione che, nel Tutto, un ente — il dio — abbia il privilegio di essere eterno e immutabile rispetto alle 'creature' contingenti e mutevoli, allora la verità dell'essere nega certamente, nel modo più radicale, la « trascendenza di Dio » e i « capisaldi del Cristianesimo » — come « finora nessun ateismo e eresia ha mai fatto »<sup>78</sup> —, giacché ogni ateismo e ogni eresia sviluppati nell'orizzonte della civiltà occidentale condividono col cristianesimo l'alienazione essenziale che guida la storia dell'Occidente. Ma se l'unica salvezza possibile del cristianesimo (e l'unica possibilità che esso stesso si ponga come salvezza dell'uomo) è data dal tramonto dell'alienazione essenziale in cui il cristianesimo respira e in cui resta determinato il senso della 'trascendenza di Dio' e di ogni altro 'caposaldo', allora la verità dell'essere rimane l'unica speranza del cristianesimo, l'unico luogo ove esso può diventare un problema *vero*. Che senso acquista il cristianesimo (e ogni voce che sia consentito riascoltare al di fuori del 'mondo') nell'offrirsi del Tutto alla verità dell'essere? Dico che il contenuto dei miei scritti è « negazione radicale del mondo come distinto da Dio » e che l'« identità reale » di uomo e Dio appartiene « alla coerenza profonda di tutto il discorso severiniano »<sup>79</sup> si allontana la ricchezza di quella domanda. Fabro, nel suo pur pregevole studio, si è limitato a mostrare l'infinita distanza tra il contenuto dei miei scritti e il modo in cui il cristianesimo si è determinato all'interno della civiltà occidentale. Ma su quella distanza non c'erano dubbi. Chi ha a cuore la salvezza del cristianesimo non dovrebbe invece, innanzitutto, mostrare l'inconsistenza di ciò che in quegli scritti viene chiamato 'verità dell'essere'? Non dovrebbe innanzitutto riflettere su questo: che pensare che l'ente non è significa pensare che l'ente è niente? (L'impossibilità che l'ente non sia è quindi l'impossibilità che l'apparire attuale dell'ente non sia. Ma la verità dell'essere è il Predicato di ogni ente, sì che nulla può apparire se non appare la verità dell'essere. Essa è ciò che del Tutto è destinato ad apparire nell'apparire finito del Tutto. A questo proposito, Fabro osserva che già per Hegel l'essenza deve apparire — *das Wesen muss erscheinen* — e vede qui la riconferma della presenza, nei miei scritti, del 'principio di appartenenza'. Ma ciò che importava era di rendersi conto che la destinazione ne-

78. *Ibid.*, p. 85.

79. *Ibid.*

cessaria della verità dell'essere all'apparire è necessariamente legata all'impossibilità che l'ente non sia, mentre il dover apparire dell'essenza appartiene per Hegel al processo attraverso il quale l'ente *diventa* ente).

Eppure, il modo in cui nello studio di Fabro viene impostata la critica dei miei scritti riflette con chiarezza la dottrina della Chiesa sull'armonia tra rivelazione cristiana e pensiero filosofico: dal punto di vista della super-filosofia della Chiesa, infatti, stabilire la differenza tra ciò che la Chiesa pone come cristianesimo e il contenuto di un pensiero filosofico è *già* stabilire l'infondatezza filosofica di tale contenuto. Anche per Fabro, infatti, « la fede, e perché procede dall'illuminazione e dall'autorità di Dio e perché ci comunica verità che trascendono la ragione, rimane e va riconosciuta superiore alla ragione ».<sup>80</sup> Nella filosofia moderna, invece, « l'ultima parola sull'essere e sull'uomo è affidata alla filosofia e non alla religione ».<sup>81</sup> Fabro non avverte che l'esigenza di porre il punto di vista supremo dell'uomo in ciò che sta al di là di ogni fede, presupposto, opinione, senso comune, non è prerogativa della filosofia moderna, ma è lo stesso atto di nascita della filosofia in quanto tale. Per la prima volta nella storia dell'uomo, i Greci aprono il senso della verità. Questa apertura non è la testimonianza del contenuto determinato della verità, ma è la testimonianza del significato che la parola 'verità' intende nominare. Per la prima volta, presso i Greci, appare 'Ανάγκη, il senso originario della necessità e del destino. 'Ανάγκη è l'irremovibile, l'innegabile, ciò che né uomini né dèi possono rifiutare o dimenticare, l'incontrovertibile λόγος. Nella storia dell'Occidente l'apertura del senso dell'incontrovertibile rimane un tratto intramontabile. Quando lo scetticismo e il problematicismo più radicali affermano di non scorgere alcuna conoscenza definitiva, anch'essi si tengono dinanzi quel significato essenziale del 'definitivo', che per la prima volta si mostra nella testimonianza dei Greci. La nascita della filosofia è il commisurare ogni cosa al senso originario dell'incontrovertibile: tutte le cose vengono radunate dinanzi ad esso, affinché si decida che cosa meriti di essere posto come l'incontrovertibile: ciò che non lo merita è fede, ipotesi, presupposto, opinione, senso comune. L'alienazione dell'Occidente non è l'apertura del senso originario dell'incontrovertibile, ma è la persuasione profonda e inespressa che l'incontrovertibile sia la nientità dell'ente.

All'interno di questa persuasione, il cristianesimo promette la salvezza. Ma la vera salvezza è la salvezza della verità. Ogni altro

80. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 255.

81. *Ibid.*, pp. 208-209.

senso della salvezza deve scaturire da questo, originario. In quanto la 'Parola' si incarna ed è ascoltata nel 'mondo' — cioè nella perdizione della verità — essa non può essere salvatrice. « Anche la teologia è dominata dal nichilismo metafisico: la sua accusa che il nostro tempo non consente l'ascolto [della 'Parola'] è fondata su quello stesso pensiero dominante — la nientità dell'essere — che impedisce l'ascolto verace. Nella storia dell'Occidente l'unico ascolto è quello metafisico, in cui tutto è fatto passare attraverso la solitudine della terra e dove dunque nessun avvento e nessun κήρυγμα possono portare la salvezza ». <sup>82</sup> Fabro commenta: « Parole di estrema gravità che il Severino ha ripetuto, aggravandole, a Roma (come ora si dirà) nel gennaio scorso, <sup>83</sup> le quali suonano condanna radicale di ogni religione che non si riduca a gnosi; ma soprattutto esse mettono sotto accusa il Cristianesimo nella sua caratteristica dell'evento storico irripetibile, ed ora sempre presente, la storia di salvezza (*Heilsgeschichte*) dell'Incarnazione. La posizione di Severino ritorna alla posizione illuministica di Lessing sul cristianesimo ». <sup>84</sup> La concezione illuministica del rapporto ragione-cristianesimo è certamente gnosi. Ma, come si è visto, è gnosi anche la dottrina che la Chiesa professa relativamente a quel rapporto: tale dottrina è una gnosi che non intende riconoscere di essere tale e che condanna ogni forma di gnosi. Tanto l'illuminismo quanto la Chiesa cattolica riducono il cristianesimo alla ragione naturale; anche se nella riduzione illuministica il contenuto del cristianesimo subisce un impoverimento che la Chiesa rifiuta. In entrambi i casi — e di certo attraverso itinerari diversi — ciò che vien posto come il contenuto autentico del cristianesimo è insieme posto (esplicitamente od implicitamente) come verità incontrovertibile, cioè come elemento della ragione naturale; mentre quanto viene estromesso da quel contenuto (per l'illuminismo l'insieme dei dogmi, per la Chiesa i vangeli apocrifi, le eresie) viene senz'altro qualificato come errore. In entrambi i casi — e, in generale, non solo in ogni forma di gnosi, ma in ogni forma di comprensione del senso del cristianesimo apparsa nella cultura occidentale — il cristianesimo non ha la possibilità di diventare un *problema*.

Qualcosa può porsi come un vero problema, solo *in relazione* all'apertura della verità dell'essere. La comprensione del senso del cristianesimo può evitare di ricadere nella gnosi, solo se il cristianesimo riesce a divenire un problema *per* la verità dell'es-

82. Cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo », p. 228.

83. Fabro si riferisce alla comunicazione « Sul significato della 'morte di Dio' » (cfr. pp. 253 sgg.).

84. *Fabro*, cit., p. 50.

sere. Nella gnosi dell'illuminismo e della Chiesa, il contenuto che viene qualificato come cristianesimo è posto come ciò che non può essere rifiutato. Qualcosa appare come problema quando invece può essere rifiutato e anche accettato dalla verità dell'essere, ossia quando si manifesta come instabilità e insicurezza radicali, come possibilità pura: la possibilità che tra esso e la verità dell'essere esista un legame insolubile (una solidarietà, un'appartenenza reciproca), che intanto rimane nascosto. Tale possibilità è quindi, insieme, la possibilità che questo legame non esista e che ciò che intanto appare come problema sia negazione della verità dell'essere. Ma la possibilità dell'inesistenza *di questo* legame emerge *all'interno* del legame alla verità, per il quale qualcosa non è una pura fede — un isolarsi dalla verità —, ma si manifesta come problema. Negli *Studi di filosofia della prassi* (cit.) si mostra in concreto che cosa significhi per il cristianesimo essere un vero problema. Nei saggi successivi viene in chiaro che sintanto che il cristianesimo vive nel 'mondo' esso non è un problema, ma negazione della verità dell'essere. Attendere il tramonto del 'mondo' (e l'attesa è possibile solo in quanto resta testimoniata l'alienazione del 'mondo') significa predisporre il luogo all'interno del quale il cristianesimo può diventare un problema. Nella misura in cui la Chiesa non intende portarsi al di fuori del 'mondo' (ma quale protagonista della nostra civiltà intende farlo?), essa diviene la responsabile più diretta dell'alienazione del cristianesimo; e quindi gli impedisce di divenire problema e salvezza. Una parola può essere posta come 'Parola di Dio' solo se, innanzitutto, si presenta all'essenza dell'uomo — cioè alla verità dell'essere — come problema. Impedendo alla parola di Gesù di essere problema, la Chiesa le impedisce di essere 'Parola di Dio'.

L'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere (e questo genitivo, retto dall'apparire, è insieme oggettivo e soggettivo). L'essere è (eternamente) nell'apparire, come le stelle brillano da sempre nel cielo. Ma, come le costellazioni più lontane, così la totale ricchezza dell'essere rimane nascosta. Alla verità dell'essere rimane nascosta la luminosità del Tutto, cioè il tutto della verità. Tra le parole che, insieme a tutti gli altri eventi della terra, entrano nell'apparire della verità dell'essere, può esserci una Parola che parli di quella luminosità nascosta come il viaggiatore verace parla delle regioni da lui visitate e che nessuno conosce? Se questa Parola parla di ciò che rimane nascosto, essa deve rimanere un problema per chi l'ascolta. Essa non può mostrarsi come parola *vera*, perché la verità è il luogo ove l'essere è destinato a scoprirsi, non a nascondersi. Per essere una Parola che parla della nascosta luminosità del Tutto, essa deve *essere* una Parola vera, che per essenza si rifiuta di *mostrarsi* come una

parola vera. Non nel senso che debba mostrarsi come parola falsa, ma nel senso che deve rifiutarsi di mostrare la propria verità (cioè il legame che la unisce alla verità dell'essere). Questo significa essere 'Parola di Dio'. Ma tutte le parole che si fanno innanzi si presentano ormai avvolte e accompagnate dal 'mondo'. In quanto così avvolte, sono tutte parole dell'alienazione. Anche la parola di Cristo. Nessuna di loro ha la possibilità di essere la Parola vera che parla della luce nascosta del Tutto. Nessuna riesce a stare dinanzi alla verità dell'essere come un problema. Nemmeno la parola di Cristo può essere la 'Parola di Dio'. La Chiesa glielo impedisce per due ragioni — (ma fino a che punto le responsabilità della Chiesa si possono dividere dalle responsabilità delle forze che agiscono nel 'mondo?'): da un lato perché la Chiesa trattiene nel 'mondo' la parola di Cristo; dall'altro lato perché, come gnosi, la Chiesa lega quella parola alla ragione naturale e di fatto la intende come verità naturale. Da un lato, quella parola non riesce ad essere problema perché è alienazione; dall'altro lato perché è posta come teorema. Solo la testimonianza della verità dell'essere può preparare il luogo ove le parole — e quindi anche la parola di Cristo — possono diventare problema. In questo luogo soltanto, la domanda: « Questa parola è la Parola di Dio? » riesce a mantenersi una vera domanda. E solo in questo domandare una parola può essere la 'Parola di Dio'. Rifiutando gli scritti che si incamminano lungo la testimonianza della verità dell'essere, la Chiesa sopprime questo domandare e volta le spalle alla 'Parola di Dio'. Il luogo della vera domanda è il luogo ove la verità dell'essere si predispose a riascoltare le parole al di fuori del 'mondo'. Al di fuori del 'mondo' esse possono sopravvivere, trasfigurate, o morire. Che ne è della Parola di Cristo?

Per Fabro, i miei scritti « mettono sotto accusa il Cristianesimo nella sua caratteristica dell'evento storico irripetibile, ed ora sempre presente, la storia di salvezza dell'Incarnazione ».<sup>85</sup> « Si è già visto come per Severino 'sia l'invenzione teologica come l'invenzione atea',<sup>86</sup> fanno parte della medesima storia del mon-

85. *Ibid.*

86. Fabro si riferisce qui ad una espressione contenuta nelle dispense del corso di filosofia morale dell'anno accademico 1967-68, da lui attentamente considerate: « Il corso riprende i temi principali della 'contestazione globale' che il Severino è venuto delineando soprattutto a partire da *La struttura originaria* e svoltasi poi con il recente ciclo degli scritti parmenidei. Il corso è importante per lo stile immediato e senza contorcimenti dialettici e per essere diretto agli studenti quasi in forma di professione filosofica, da parte del Severino, del suo ultimo punto di arrivo: la negazione radicale del Cristianesimo storico » (*ibid.*, p. 8). Nella storia dell'Occidente ogni « contestazione globale » si muove all'interno dell'alienazione della verità

do, ossia sorgono dalla stessa radice od errore d'interpretazione dell'origine dell'essere come produzione dal nulla e quindi del divenire come 'passaggio', dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. Altrettanto allora, ed a maggior titolo, dicasi del Cristianesimo inteso come dottrina di un mondo ch'è proprio dell'uomo il quale entra in conflitto con Dio (peccato) e del Verbo di Dio (Gesù Cristo) che 'diventa' uomo per salvar l'uomo e riportarlo a Dio [...] assurdi devono risultare i misteri sia del peccato originale come dell'Incarnazione». E il punto 7 dell'*Elenco* della Congregazione per la Dottrina della Fede conferma: « In connessione colla dialettica tra essere e comparire-scomparire, nella posizione del prof. Severino viene nullificato l'evento storico dell'Incarnazione e Redenzione e per conseguenza anche gli atti sacramentali mediante i quali il fedele partecipa all'evento salvifico ».

Per la Chiesa, dunque, l'eternità dell'ente in quanto ente rende impossibile la *storia* della salvezza. Infatti l'unico senso che la Chiesa, come l'intera cultura occidentale, riesce a conferire alla 'storia', è quello nichilistico dell'uscire e ritornare nel nulla. Il senso nichilistico del divenire domina il modo in cui la Chiesa intende il 'diventare' peccatore da parte dell'uomo, il 'diventare' carne da parte del Verbo, e il divenire in cui si fa innanzi ogni evento della 'storia della salvezza'. Con l'affermazione dell'eternità dell'ente in quanto tale, « viene nullificato l'evento storico ». Perché non sia nullificato, si vuole un 'prima' (*in principio*), in cui la carne del Verbo (e ogni evento della *Heilsgeschichte*) sia stata niente e solo il Verbo sia. Per non nullificare l' 'Incarnazione' la Chiesa nullifica la carne. Per non nullificare la 'storia' della salvezza, nullifica la salvezza. Ma per la verità dell'essere nessun ente è nientificabile. Anche il nichilismo — la persuasione della nientità dell'ente —, in quanto ente è eterno. Ma il contenuto di questa persuasione non è ente, giacché l'ente è il non niente, e quel contenuto è l'ente identificato al niente. Dicendo che tale contenuto non è ente la verità dell'essere non 'nullifica' un ente, ma pone la nientità del niente. La verità dell'essere non 'nullifica' l'evento storico, ma rileva che la comprensione nichilistica di esso pensa la nientità dell'ente, ossia pensa ciò che non è. È il nichilismo che nullifica l'ente.

Al di fuori del nichilismo, la storia è il processo dell'apparire

dell'essere: il tramonto dell'alienazione non è semplicemente il tramonto di un modo di pensare, ma della civiltà e delle opere dell'Occidente. Anche Fabro se ne è accorto. Soltanto Bontadini preferisce ignorare (cfr. *Dialogo di metafisica*, cit., p. 7) questo aspetto essenziale del contenuto che i miei scritti intendono esprimere.

del Tutto immutabile. Solo l'immutabile può *di-venire*, cioè venir fuori dal nascondimento. Il luogo in cui l'immutabile viene è quella regione del Tutto (quell'ente, tra la totalità degli enti) che è lo stesso apparire della verità dell'essere, l'incontrovertibile apparire finito del Tutto. Tutte le cose e tutti gli eventi sono eternamente scolpiti. All'interno dell'intramontabile apparire della verità dell'essere, sorgono e tramontano come le immutabili costellazioni del cielo. Una 'storia della salvezza' è possibile soltanto se tutti gli eventi che la costituiscono sono eternamente: il loro avvento è il loro manifestarsi in una successione. Condizione necessaria perché la 'storia della salvezza' abbia la possibilità di diventare un problema è che essa sia intesa come questa successione dell'apparire; questa condizione non nullifica l'evento storico in quanto tale, bensì lo restituisce al suo autentico significato. Affinché la 'storia della salvezza' divenga problema, il 'Verbo' deve essere allora innanzitutto pensato come eternamente 'presso Dio' ed eternamente 'presso la carne'; e il suo diventar carne deve innanzitutto significare che il Verbo che è eternamente presso la carne è entrato nell'apparire. Solo a questo punto, dinanzi alla verità dell'essere può aprirsi la domanda se la parola di Gesù, riascoltata al di fuori del 'mondo', sia il Verbo che parla in verità della nascosta luminosità del Tutto.

L'apparire in cui qualcosa può entrare non è la luminosità del Tutto, nella quale nulla entra perché in essa tutto è contenuto, ma è l'apparire finito, ossia l'eterno apparire della verità dell'essere, aperto al sopraggiungere degli immutabili. La 'terra' è il tutto che può sopraggiungere. In essa è contenuta ogni possibile 'storia della salvezza'; gli alberi e le stelle come la 'Parola di Dio' e la 'vita nell'al di là': non nel senso che il tutto venga ridotto, « immanentisticamente », all'esistenza empirica,<sup>87</sup> ma nel senso che tutti gli immutabili che possono sopraggiungere appartengono alla totalità del sopraggiungente, cioè ad un'unica offerta (e con la parola 'terra' si è sempre voluto nominare il sopraggiungente nella sua più inevitabile vicinanza).

Ma se nessuno mette in discussione la terra, chi vuol sentir parlare della verità dell'essere, in cui è accolta l'offerta della ter-

87. Dall'affermazione che la terra, come totalità del sopraggiungente, porta con sé la possibilità di ogni salvezza, Fabro vede scaturire « il nonsenso dell'immortalità personale » (*ibid.*, p. 23). « Siamo al punto cruciale [...] qui basti osservare che il Severino neppure solleva il problema della distinzione di anima e corpo dell'immortalità dell'anima individuale » (*ibid.*, p. 19). Ma questa 'distinzione' e 'immortalità' restano escluse come categorie del nichilismo e non in quanto si intenda ridurre l'uomo alla sua essenza mortale. Come anche qui avanti, nel testo, si accenna, l'alienazione originaria è anzi l'evento in cui l'uomo diventa un *mortale*.



ra e che pretende, per di più, di aprirsi come lo spettacolo intramontabile, all'interno del quale sorge e tramonta ogni accadimento? Chi si accorge di aver davanti lo spettacolo intramontabile, e come può essere intramontabile uno spettacolo di cui nessuno si accorge e al quale sfugge ogni momento della nostra vita sulla terra? Non siamo tutti convinti che ciò con cui abbiamo sicuramente a che fare e di cui costantemente ci accorgiamo è l'incessante sopraggiungere degli eventi, che noi stessi apparteniamo a questo processo del sopraggiungere e che i problemi autentici sono quelli determinati dal nostro vivere e morire sulla terra? E la civiltà della tecnica non si sta forse incamminando verso la soluzione radicale di questi problemi?

Dal tempo in cui la testimonianza della verità dell'essere ha compiuto il suo primo passo dimenticato, ci giunge tuttavia questo ammonimento: τὸ μὴ εἶναι ποτε πῶς ἔν τις λάθῃ; (« A ciò che non ha mai tramonto, come potrebbe alcuno sfuggire »), Eraclito, fr. 16). Se la verità dell'essere è l'intramontabile e se, per altro, siamo tutti convinti che quanto ci sta dinanzi e in cui viviamo non è altro che la terra con i problemi della terra, è allora *necessità* dire che la terra, sopraggiungendo nell'eterno apparire della verità dell'essere, è stata isolata dallo spettacolo intramontabile della verità. L'isolamento significa che il sopraggiungere della terra è accompagnato dalla persuasione ch'essa sia l'unico regno che sicuramente si addice ai mortali. All'origine di ogni possibile 'peccato originale' e come fondamento originario di ogni possibile colpa originaria, sta l'isolamento della terra, la volontà di dimenticare l'indimenticabile e di sfuggire al destino dell'essere. Il paradiso è perduto non perché l'intramontabile tramonti e l'indimenticabile rimanga dimenticato, ma perché l'indimenticabile e l'intramontabile è *contrastato* dalla volontà di dimenticarlo e di sfuggirgli; perché l'apparire non è più soltanto l'apparire del destino dell'essere, ma della *contesa* tra il destino dell'essere e la volontà di sottrarvisi.<sup>88</sup> Da che l'offerta della terra è stata accolta isolando la terra dalla verità dell'essere, lo spettacolo che originariamente si manifesta — e che precede e sta al fondamento non solo di ogni possibile 'rappresentazione', 'immagine', 'riflessione', 'espressione', 'testimonianza', ma anche di ogni possibile 'inconscio' e 'profondo' — è la terra, contesa tra il destino e la volontà di sottrargli la terra.

L'apertura della contesa è l'evento per il quale l'uomo diventa un mortale. L'origine di ogni 'peccato originale' è la volontà di morire che accompagna la volontà di isolare la terra dal destino dell'essere. Così isolata, non può star dinanzi che come un

88. Cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo » e « Alienazione e salvezza della verità ».

niente, perché il destino è l'intramontabile senza di cui nulla (nemmeno la terra isolata) può apparire; sì che la terra, voluta come il tutto che sicuramente appare, sta dinanzi — nell'abisso che precede ogni 'consapevolezza' — come un niente: la persuasione che vuole isolare la terra dal destino, rendendola il tutto sicuro, vuole la nientità della terra. L'uomo diventa un mortale quando la volontà isolante si identifica ad uno degli enti della terra nientificata e lo protegge dal niente che lo attraversa e lo circonda. La morte è il fallimento di questa protezione. L'uomo non è un mortale, perché ha questo corpo e questi sensi e abita con gli altri viventi sotto la volta del cielo; ma abita in questo modo, con questo corpo e questi sensi perché ha voluto morire nella nientità della terra. Sottraendo la terra al destino, la volontà di morire si impadronisce della terra per farne il riparo dal niente che l'attraversa. La volontà di morire è la volontà di potenza.

Se nell'evento per il quale l'uomo diventa un mortale la terra sta dinanzi come un niente (giacché, in quanto voluta come il tutto che sicuramente appare, essa è un niente), la metafisica — il nichilismo — è la testimonianza della nientità dell'ente originariamente vissuta dall'essenza mortale dell'uomo. La metafisica è l'autocoscienza del mortale e la civiltà della tecnica è l'espressione più rigorosa di questa autocoscienza. L'alienazione dell'Occidente è la testimonianza dell'alienazione nella quale l'uomo diventa un mortale; il 'mondo' è la testimonianza della solitudine della terra. La solitudine della terra è negazione della verità dell'essere (e quindi è autotoglimento); ma solo nella verità dell'essere *appare* ciò che la solitudine è. Il 'mondo' testimonia la solitudine della terra — e la solitudine è l' 'inconscio' del 'mondo' — non nel senso che il 'mondo' esprima la nientità della terra, *come tale*, ma nel senso che la nientità della terra si esprime (e si cela) come disponibilità della terra al niente e all'essere. La metafisica è l'autocoscienza *indiretta* del mortale.

Il senso fondamentale di ogni salvezza richiede il tramonto del 'mondo' e dell'evento in cui l'uomo diventa un mortale. In quale misura è consentito l'accadimento della salvezza? A quale altro accadimento è legato l'accadimento della salvezza?<sup>89</sup> La

89. Queste domande restano tuttora senza risposta. Il loro senso resta completamente alterato quando si intende che la salvezza di cui esse domandano « è la catarsi totale e sempre a portata di mano di chiunque » (*Fabro*, cit., p. 78). La testimonianza della verità dell'essere sa il contenuto fondamentale della salvezza — il tramonto del 'mondo' e dell'isolamento della terra —, ma non sa che cosa debba accadere affinché la salvezza accada: si apre soltanto la *possibilità* che l'accadimento della salvezza sia preparato da altri accadimenti (la salvezza è conseguenza delle 'opere' o è un 'dono'? Ma è ancora possibile la salvezza?).

'Parola di Dio' può essere un accadimento che prepara l'accadimento della misura consentita della salvezza, solo in quanto riesca a mantenersi come problema dinanzi alla verità dell'essere. Ciò che impedisce al cristianesimo di diventare 'Parola di Dio' è, da un lato, il suo essere dominato dal 'mondo', dall'altro il suo esser divenuto una fede. Ma i due lati si identificano, perché il processo nel quale il cristianesimo è divenuto una fede è lo stesso che lo ha condotto a lasciarsi dominare dall'Occidente. La volontà di sottrarre la terra al destino è il fondamento e l'essenza della fede in quanto tale; il mortale è, in quanto tale, il fedele: aver fede significa esser sicuri di qualcosa che non è il destino; volere quel qualcosa come il tutto con cui abbiamo sicuramente a che fare. Il contenuto della fede — di ogni fede — non è l'incontrovertibile, quindi è la terra voluta come il tutto con cui abbiamo sicuramente a che fare (e volerla così significa prestar fiducia a ciò che non è l'incontrovertibile). La fede è volontà di potenza non solo perché è una prevaricazione sulle altre fedi, che intende sospingerle nel niente, ma perché è la stessa volontà di impadronirsi della terra sottraendola al destino e usandola come riparo dal niente che l'attraversa. Testimoniando l'isolamento della terra, l'Occidente è quindi insieme testimonianza della fede. Il nichilismo è l'autocoscienza della fede.

Perché il cristianesimo (e l'arte, l'amore, la conoscenza, l'agire, la storia dei popoli) abbia la possibilità di diventare 'Parola di Dio' e preparare l'accadimento della salvezza, è necessario che tramontino il suo esser fede e la sua appartenenza al 'mondo' e che dinanzi alla verità dell'essere per la prima volta si apra, col tramonto della 'fede cristiana', il problema del cristianesimo.

#### APPENDICE

##### I

*Allegato alla lettera del 21 marzo 1968 del Card. Gabriel Maria Garrone a Mons. Colombo, intitolato: Rilievi emersi dall'esame degli ultimi scritti del prof. Emanuele Severino:*

« 1. *Il problema delle prove dell'esistenza di Dio come pseudo-problema:* poiché ogni tentativo di dimostrazione dell'Essere necessario è 'l'effetto della dimenticanza del senso dell'Essere', ossia di quello che il Severino, richiamandosi a Parmenide, chiama il 'sentiero della notte'.

2. *Inconcepibilità e absurdità della 'creatio ex nihilo':* poiché essa equivarrebbe ad ammettere la possibilità del non essere,

mentre secondo Parmenide solo l' 'Essere è': così il concetto di creazione libera non ha senso, è un 'platonismo per il popolo' (come affermano Nietzsche e Heidegger).

3. *L'impossibilità di una 'armonia' o incontro di fede e ragione*: poiché solo nel filosofare autentico, come sintesi speculativa di Parmenide (l'essere è) e di Eraclito (tutto diviene), si attua la verità dei contrari nel Tutto come esige la concezione dialettica della verità. Sia la concezione di Agostino come quella di Tommaso restano invece preda della dimenticanza dell'essere.

Il pensiero del prof. Severino si presenta, pertanto, come una 'super-comprensione speculativa' della verità cristiana al di là e al di sopra della distinzione di ragione e fede ».

## II

*Osservazioni conclusive*, inviatemi il 12 febbraio 1970 dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede dopo il colloquio del 12 gennaio al Palazzo del S. Ufficio in Roma:

« Il Colloquio col prof. Severino ha condotto i tre incaricati [P. Lotz, Miano, Nicoletti] alla convinzione che il punto essenziale da valutare seriamente è il suo modo di porsi rispetto all'infalibilità della Chiesa.

Secondo il Severino, infatti, il nichilismo — *il sentiero della notte* — che ha inficiato tutto il pensiero occidentale, non ha lasciato indenne il cristianesimo e le sue formulazioni dogmatiche. A suo parere tuttavia tale situazione non compromette radicalmente la verità della Rivelazione perché questa rimane presente in maniera implicita, sotto la formula che la occulta e la contrasta, e può essere pertanto riscoperta (anche se di fatto la denuncia di tale involucro occultante è stata possibile solo quando il prof. Severino ha preconizzato il ritorno al *sentiero del giorno*).

Ma si può ammettere che le formule dogmatiche (non è questione solo di una particolare scuola teologica) siano false, in quanto infette da una metafisica assurda? Si può ammettere che la Chiesa accetti e proponga formulazioni della fede che, mutuate come sono da una certa cultura e filosofia errata, contraddicono — anche se non riescono a distruggerla — la verità rivelata? Sembra al Severino che l'uso di una determinata formulazione del dogma non implichi nella Chiesa definiente la consapevolezza di esprimere così (sostanzialmente, giacché è chiaro che nessuna formulazione è pienamente adeguata) la verità rivelata; che essa (formula) sia accettata passivamente dall'ambiente culturale, senza che perciò la Chiesa stessa (e la sua infalibilità) ne resti compromessa. Infatti il Severino stesso afferma (cfr. resoconto

verbale, p. 22): ' Se ci fosse un dogma per il quale l'infallibilità della Chiesa esige l'autocoscienza esplicita del valore della concettualità usata, allora io nego quel dogma, non mi trovo di fronte a quel dogma '.

Ma se invece (come sembra ai tre commissari) quella consapevolezza (di esprimere con date formule la verità rivelata) è essenziale ed intrinsecamente connessa con l'infallibilità della Chiesa, allora la questione è già decisa: il rifiuto, da parte del Severino, della cultura occidentale e delle formule che in qualunque modo la veicolano, diventa rifiuto della fede anche in punti essenziali.

Tra questi punti se ne ricordano alcuni che han fatto oggetto del colloquio:

1. impossibile ed assurda è la creazione ex nihilo, ossia il cominciamento nell'essere di qualche cosa, il 'passaggio' dal non essere all'essere;
2. tutto l'essere è necessario ed eterno; temporale e contingente è soltanto [così interpretano, erroneamente, i miei interlocutori] l'apparire e sparire degli esseri particolari;
3. la personalità di Dio resta compromessa seriamente dalla mancata distinzione tra trascendentale e trascendente;
4. compromessa resta pure la libertà del Creatore e dell'uomo.

Si aggiunga che il Severino non sembra ammettere la possibilità che la filosofia venga giudicata, sia pure estrinsecamente, dalla fede e che sembra escludere il sospetto che il suo discorso filosofico non si identifichi con la Ragione *tout court*.

I commissari sono del parere che convenga sentire dei teologi di professione sul punto fondamentale, cioè sul modo di intendere l'infallibilità della Chiesa e le sue implicanze ».

### III

*Elenco delle proposizioni riguardanti la dottrina filosofica del prof. Severino, formulato dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede, a conclusione dell'esame che la Chiesa ha condotto dei miei scritti:*

« 1. Esaminando il pensiero filosofico del prof. Severino, la Chiesa non pretende di essere depositaria esclusiva della verità naturale o verità filosofica, ma giudicando, secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata, ha diritto di dichiarare una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione (cfr. DS, nn. 3020 e 3043).

2. È contro l'infallibilità della Chiesa il ritenere che le formule dogmatiche contrastino il Messaggio rivelato, esplicitandone il senso con formule contrarie alla verità perché infette di nichili-

smo, ossia — secondo il prof. Severino — di una metafisica assurda (cfr. DS, nn. 3020 e 3042, 3043).

3. Non è accettabile la spiegazione che il prof. Severino dà della creazione come semplice apparire di un essere eterno, in quanto la S. Scrittura (2 Mcc. 7, 28) e il Magistero (Conc. Lateranense IV, DS, n. 800 e Vaticano I, nn. 3002 e 3025) chiaramente insegnano che Dio ha creato ex nihilo tutte le cose.

4. Il prof. Severino parla di Dio nei termini di 'intero dell'essere' e afferma che tutto l'essere è eterno e necessario; afferma pure esplicitamente la identità di trascendentale (= l'essere come tale) e di Trascendente (Dio). Ora questo è contrario alla dottrina cattolica (cfr. DS, nn. 3023-3025).

5. Il prof. Severino considera le prove dell'esistenza di Dio come del tutto vane (in quanto pretendono provare l'esistenza del Necessario dal contingente): per lui l'esistenza di Dio coincide coll'evidenza prima: 'l'essere è'. S. Paolo, tutta la Tradizione, con il Conc. Vaticano I ci dicono che Dio è da noi conoscibile con certezza mediante le sue opere (DS, n. 3026).

6. Date le sue premesse il prof. Severino non parla della libertà che in termini di possibilità finita in riferimento all'apparire: questo non è conforme al senso ovvio della libertà secondo l'insegnamento ecclesiale.

Quanto all'immortalità personale come è proposta dalla Chiesa: per il prof. Severino essa è un non senso: parimenti la pluralità delle coscienze è ridotta all'apparire (cfr. DS, n. 1440, Lateranense V).

7. In connessione colla dialettica tra essere e comparire-scompare, nella posizione del prof. Severino viene nullificato l'evento storico dell'Incarnazione e Redenzione e per conseguenza anche gli atti sacramentali mediante i quali il fedele partecipa all'evento salvifico ».



## APPENDICE





## LA PAROLA DI ANASSIMANDRO

Che interesse e che importanza può avere oggi, nell'età della tecnica, la considerazione dei filosofi presocratici? Non ha forse questo studio un valore di semplice erudizione accademica, e non solo dal punto di vista di chi alla filosofia contrapponga la tecnica, ma anche da un punto di vista filosofico che sia esente dall'ingenuità di questa contrapposizione? Eppure il maggiore dei pensatori viventi vede nella più antica filosofia greca il bivio originario, ove la verità fa la sua prima ed unica apparizione nella storia dell'Occidente, anche se, nel contempo, resta velata dalla prima di una lunga serie di incomprensioni; onde, a suo avviso, la storia della verità incomincia con l'oblio della verità. Il nostro andare ai Greci pretende avere un valore filosofico determinante nell'ambito della cultura contemporanea, ma, insieme, differenziato e di ben più ampia portata di quello che lo Heidegger intende conferirgli. Appunto per esprimere questa concordia essenzialmente discorde abbiamo scelto come titolo di questa prolusione lo stesso titolo che lo Heidegger ha dato all'ultimo degli scritti raccolti in *Holzwege*: « La parola di Anassimandro ». Che è la parola più antica e, insieme, più preziosa della filosofia; ma che risuona nel suo timbro più autentico solo se è lasciata a colloquio in quel consesso di re che sono i primi pensatori greci.

A questo consesso rinvia oggi la filosofia, la quale, proprio perché ha recuperato quella vista sull'essere, che le era stata per lungo tempo preclusa, deve innanzitutto ascoltare la parola di coloro che per primi hanno guardato l'essere e ne hanno veduto

il volto. E qui è da aggiungere che alla filosofia rinvia ed è destinata questa civiltà della tecnica che non vuol perder tempo col pensiero e con coloro che per i primi hanno pensato. Giacché è fuori dubbio che la tecnica rende oggi possibile una sorta di liberazione dall'indigenza e, nel contempo, di aggressione della realtà, che non ha alcun precedente nella storia umana; ed è fuori dubbio che le compete l'effettiva capacità di operare una drastica riduzione anche di quelle componenti negative della vita, il cui lenimento veniva in altri tempi affidato alla rassegnazione, alla saggezza dei governanti, alle pratiche magiche, alla purificazione religiosa; sì che la tecnica propone — là dove diviene consapevole delle proprie possibilità — un'umanità che non riconosce Dio, ma lo costruisce con le sue mani e, anzi, si costruisce come Dio. Ma è anche fuor di dubbio che la tecnica è riuscita a dominare il mondo rinunciando ad esser scienza, scienza in senso forte, e cioè verità assoluta, *epistème*, filosofia. Dal Rinascimento in avanti si è presentato all'uomo il gran dilemma: o essere nella verità senza il dominio del mondo, o dominare il mondo senza verità. Questo secondo esito ha finito col prevalere e la cultura attuale vive appunto questa prevalenza. La filosofia contemporanea, in quanto tale, in quanto cioè legata al tempo attuale, è il battistrada della tecnica, ossia è la tecnica stessa in quanto prende coscienza del senso e delle possibilità della propria incidenza nel mondo. Per altro verso, buona parte della filosofia contemporanea si propone essa stessa come una tecnica specifica, lasciandosi prendere in quel movimento di autocritica che, dalla fine del secolo scorso, ha portato le discipline scientifiche a riconoscere il proprio tratto fondamentale: di essere, appunto, tecniche di trasformazione del mondo e non scienze che enunciano verità assolute.

Ma dominare il mondo senza verità significa lavorare con la creta. Anche se la tecnica può riuscire, un giorno o l'altro, a rendere l'uomo un felice Dio in terra, che avendo superato ogni alienazione gode e non ha affanni e ha vinto la morte e si è premunito rispetto ad ogni possibile irruzione del negativo: se tutto ciò la tecnica può realizzare, non può invece realizzare la *sicurezza*, nell'animo dell'uomo, che questa ottenuta signoria sul mondo sia definitiva, non può allontanare il *sospetto* che questo felice indarsi dell'uomo non sia altro che il preambolo del più abissale cataclisma in cui resti coinvolta l'essenza umana, nel quale vada perduto non solo ciò che oggi per la tecnica è un sogno, ma anche quelle umili ed elementari capacità che in passato hanno consentito alla razza umana di sopravvivere. Per realizzare quella sicurezza e allontanare quel sospetto bisognerebbe infatti che il dominio sulla realtà, che l'uomo si trovasse di fatto a possedere, fosse *verità*, e che come verità fosse conosciuto dal-

l'uomo, e cioè fosse conosciuto proprio secondo quella modalità veritativa, proprio secondo quel dire filosofico, che è appunto ciò che la tecnica ha abbandonato da tempo (anche se a questo abbandono deve il suo successo nel mondo). Ma l'assenza della sicurezza si fa dubbio e il sospetto si fa timore e angoscia, e più l'uomo si libera da ogni altra forma di indigenza, più l'indigenza della verità si presenta come la sola che la tecnica non sappia superare; e i suoi contorni diventano sempre più marcati e la sua mole sempre più incombente, sempre più minacciosa, e quindi sempre più insopportabile. L'incubo incomincia proprio perché l'uomo non possiede veritativamente la propria situazione. Dire che la civiltà della tecnica è destinata all'incubo significa dunque che giace in essa una vocazione irresistibile alla verità e che è essa stessa a preparare la strada alla filosofia come fatto sociale, come occupazione primaria dell'uomo. La tecnica può allontanare oggi da sé la filosofia solo dicendole che questo non è il suo tempo, giacché l'indigenza della verità non è ancora coralmemente avvertita e anzi si va spegnendo in quegli stessi settori che si inseriscono nella civiltà della tecnica precisamente col compito di tener viva tale indigenza. Ma, questo, come se coloro che assistono ad uno spettacolo allontanassero quello spettatore importuno che si levasse su a dire come lo spettacolo andrà a finire: quando si leva su non è certamente il tempo opportuno al suo dire; ma non è men vero che le vicende dello spettacolo sono destinate al suo dire. Il filosofo è sempre lo spettatore importuno. — Se la civiltà futura è la civiltà filosofica, questo futuro si è già da tempo realizzato in passato, in modi e a livelli diversi; e cioè da quando l'uomo si è accorto di ospitare la gioia e il dolore e si è preoccupato che la gioia fosse ospite assidua; onde incominciò quel desiderio di verità, che i Greci chiamarono filosofia. Da quando è incominciata l'avventura dell'uomo nel mondo, è incominciata l'avventura dell'uomo nella verità. Che è ben più rischiosa, giacché se un fisico può oggi distruggere l'umanità, la verità è il luogo in cui si decide se non sia un bene distruggerla.

Il popolo greco ha guardato per primo il volto della verità e ne ha colto la fisionomia. Cioè non questo o quel tratto, ma l'espressione, in cui ogni tratto deve inserirsi. Vogliamo dire che i Greci hanno reso per primi testimonianza al *tutto*, cioè a quella dimensione di cose e vicende e mondi che non lascia nulla fuori di sé, e che quindi cela in sé ogni segreto, ogni risposta, ogni speranza, ogni delusione; hanno per primi pensato il tutto *come tutto*; e gli hanno dato un nome. Il significato originario di *χάος* — che risuona nei verbi *χαίνω*, *χάσσω* ed è presente nella famiglia latina *hiasco*, *hisco*, *hio*, *hiatus* — indica l'apertura scon-

finata, lo spalancamento senza limiti in cui emerge e si mantiene ogni cosa. Giacché è vero che nella *Teogonia* di Esiodo resta accentuato il movimento dell'emersione delle cose dal χάος, ma è anche vero che Aristotele ricorda che, secondo l'antica tradizione mitica, περιέχει τὸ θεῖον τὴν ἄλλην φύσιν (*Metaph.*, 1074 b 3), il divino avvolge l'intero, e poiché il χάος, come generatore degli dèi è per eccellenza il divino, ne viene appunto che le cose non emergono da esso come da un ormai passato che si lascino alle spalle per entrare in una dimensione nuova, bensì emergono *in esso*, e in esso, onniavvolgente, si mantengono. Per questo lato, si deve dire che il mito è la culla della fondamentale categoria filosofica: la categoria dell'intero; e questa è la ragione primaria per cui anche l'amante del mito è in certo modo filosofo (καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν, Aristotele, *Metaph.*, 982 b 18). Il passaggio dal μῦθος al λόγος non è il passaggio dalla favola alla verità, poiché μῦθος significa originariamente « parola » e, nel suo significato più antico, parola che dice come stanno le cose o le cose stesse nel loro essere aperte al dire; sì che ciò che resta annunziato dal mito è sentito originariamente come il rivelarsi del senso profondo dell'essere, che dà luce e in cui sono avvolti gli oggetti dell'esperienza. Se il mito è originariamente vissuto come verità, il passaggio al λόγος è la nascita della testimonianza della verità, è il *rilevamento* della sua essenza; che è appunto di lasciar essere le cose così come sono, che è quel « dire », quel « porre », in cui sono le cose stesse ad imporsi. Anche il mito è un lasciar esposte le cose, ma, qui, il contenuto che vien lasciato essere non si impone in quanto tale, ma è imposto, è oggetto di un ποιεῖν, e quindi si dice che è poesia (almeno sin tanto che non ci si renda conto che il verace imporsi delle cose vive appunto nell'imposizione poetica). Nel λόγος la verità prende coscienza di sé, nasce a se stessa, e quindi nasce per davvero: si sa come il lasciar essere ciò che si impone, ciò che si annunzia o si manifesta con autorità: è quindi fatale che, nel λόγος, il contenuto mitico debba essere sostituito dal « mondo » — dove questo termine non possiede inizialmente quel significato ristretto che più tardi gli verrà attribuito; ed è sintomatico che la radice indo-europea di κόσμος sia « kens », che esprime appunto quell'annunziare con autorità che si ritrova poi nel latino *cenſeo*. Il κόσμος è appunto ciò che nel χάος si impone e si annunzia con autorità, e quindi è la determinazione veritativa dell'intero. La parola dell'intero è ora alle cose; onde Eraclito invita a dare ascolto non a lui, ma al λόγος: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας (fr. 50).

La parola di Anassimandro è il più antico lasciar parlare le cose, di cui ci sia giunta notizia, e perciò è la prima parola della filosofia. La leggiamo così nella *Fisica* di Simplicio:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι

κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.<sup>1</sup>

E così la traduce il Diels: « Onde è la nascita per le cose che esistono, lì dentro si compie anche la loro dissoluzione obbligatoriamente; poiché esse pagano reciprocamente giusto castigo ed espiazione per la loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo ».

Per ora, si osservi soltanto, in generale, che le difficoltà non si fanno innanzi sul piano linguistico, ma su quello ermeneutico. E problemi di carattere interpretativo ha suscitato la reintroduzione nel testo della parola ἀλλήλοις, compiuta dall'Usener e dal Diels. Tali difficoltà non si riferiscono tanto alla prima parte della sentenza di Anassimandro, quanto piuttosto alla seconda parte, o, meglio, alla relazione tra la prima e la seconda. È infatti chiaro che, se si può essere d'accordo con coloro che, a incominciare dal Burnet, ritengono che le parole autentiche di Anassimandro incomincino dal κατὰ τὸ χρεῶν, ciò non significa che la prima parte della sentenza non esprima il pensiero di Anassimandro. Specie se si tien conto che Simplicio si rifà a Teofrasto, che gode ottima fama di interprete, e che l'architettura della prima parte della sentenza si ritrova pressoché identica in quel celebre passo del libro A della *Metafisica* di Aristotele, in cui, prospettandosi il senso globale delle primissime filosofie, si parla appunto di ciò da cui tutte le cose si generano e in cui tutte si risolvono: ἔξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἔξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθίρεται τελευταῖον (983 b 7-9): il che può far supporre che sia Aristotele, sia Teofrasto si trovassero di fronte all'originale e ne rilevassero un tratto caratteristico (in grado per altro, secondo Aristotele, di esprimere il senso di tutta la filosofia arcaica). La relazione tra la prima e la seconda parte della sentenza è espressa da quel γὰρ, da quell'« infatti », su cui dovrà in seguito fermarsi la nostra attenzione.

Ma, intanto, è da richiamare che quanto Eraclito invita ad ascoltare non da lui, ma dal λόγος, è che tutte le cose sono uno: ἔν πάντα εἶναι (fr. 50); e cioè che le differenze sono unificate, che il molteplice si realizza in una unità: identità del diverso. Dicendo questo, Eraclito non fa che portare alla luce della consapevolezza ciò che la filosofia aveva pensato sin dall'inizio: se già il mito pensa l'intero (la totalità del positivo), l'attenzione è però qui rivolta alle differenze e alle opposizioni nel contenuto dell'intero: non nel senso che il mito non pensi l'unità, l'identità delle differenze (poiché questo non solo non è consentito alla coscienza mitica, ma a nessuna forma di coscienza dell'intero), ma nel senso che il pensiero poetico è chiamato a dar nome alla variopinta ricchezza delle differenze, lasciando sullo sfondo,

1. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12, B, 1, p. 89.

tuttavia pensata, l'identità delle differenze. Il pensiero filosofico nasce invece come esigenza di dar nome a quello sfondo, facendolo quindi venire in primo piano. E questa è diversità di carattere contenutistico, tra il mito e il logo, da aggiungersi a quella di carattere formale già sopra rilevata. Le cose possono darsi tutte convegno nell'orizzonte dell'intero solo in quanto il loro reciproco differenziarsi sia sotteso da una comune identità, che appunto rende unitario il molteplice. Quando Talete parla dell'acqua, nomina appunto questa identità comune. E quindi la pensa; anche se non la pensa esplicitamente *come* identità comune (il che avverrà poco più tardi con Eraclito), ma la pensa come ciò da cui tutte le cose si generano, in cui consistono e in cui ritornano, come dice appunto Aristotele nel passo su menzionato. Appare, da ciò, che l'identità del diverso è originariamente avvolta in una preziosa ambiguità, ond'essa si pone ad un tempo come principio unificatore e come grembo da cui le cose si generano e in cui ritornano. E tale ambiguità investe il modo in cui lo stesso grembo delle cose è pensato, giacché per un verso esso è l'orizzonte assoluto che non lascia nulla fuori di sé, ma, per altro verso, appunto come grembo, è un lasciar uscire il mondo da sé. Questa ambiguità — che sembra adombrata dall'uso costante dei due termini ἀρχή e στοιχείον nell'indicazione, da parte dei dossografi, del principio della filosofia arcaica — la diciamo preziosa perché è il presentimento della suprema verità metafisica: che, *in un certo senso*, l'intero è θεῖον. In questa ambiguità non si troveranno Platone e Aristotele, per i quali non si può dire che il mondo, nella sua radice materiale, sia divino; ma l'eliminazione dell'ambiguità sarà insieme, questa volta, l'allontanarsi della verità dell'essere.

Nella misura in cui il principio della filosofia arcaica è στοιχείον, e cioè è l'« elemento » che si ritrova identico in ogni differente, esso è il trascendentale (Eraclito lo chiama ξυνόν), ossia è ciò che verrà pensato da Aristotele come ὄν ἢ ὄν. (Ma si badi che Aristotele, o, meglio ancora, Parmenide, non è colui che pensa per primo il positivo, l'essere, ma è colui che per primo rende testimonianza al pensiero come pensiero dell'essere. Ogni uomo è tale proprio in quanto è portatore del pensiero dell'essere. Pertanto anche Talete pensa e non può non pensare l'essere, ma ciò, che egli pur pensa e si tiene dinanzi, non lo riconosce come essere, ma lo interpreta come acqua, alla quale per altro affida quel ruolo di identità del diverso che vede competere all'essere che gli sta dinanzi). Nella misura invece in cui il principio della filosofia antichissima è ἀρχή, e cioè è il grembo da cui nasce il mondo, esso è il modo originario in cui la filosofia pensa Dio. L'affermazione aristotelica che l'ἀρχή dei « fisici » è materia non rispecchia un'interpretazione storica, ma esprime il risultato del-

l'inserzione delle figure speculative del pensiero presocratico nella teoresi aristotelica. Il che appare nel modo più chiaro in un passo della *Fisica* aristotelica (207 b 35), dove ci si riferisce a coloro che affermano l'infinito e dunque in primo luogo ad Anassimandro, e si rileva che l'ἄπειρον può essere causa solo in quanto materia, e che in questo modo l'intesero i suoi sostenitori; si che è assurdo, osserva Aristotele, intenderlo come lo intendeva Anassimandro, e cioè farne ciò che avvolge e non ciò che è avvolto: διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχειν ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον. Dove è chiaro che Aristotele può dire tutto questo solo in quanto depotenzia l'ἄπειρον, togliendolo dal rango di principio speculativo e cioè dal rango di orizzonte assoluto dell'essere, al di fuori del quale non è nulla (οὐ μὴδὲν ἔστιν ἔξω, come Aristotele stesso aveva poco prima rilevato), e lo considera come semplice principio fisico, come materia. Depotenziamento, che è del tutto legittimo dal punto di vista della metafisica aristotelica, ma che non può essere sfruttato ai fini di quel rilevamento storico del senso autentico della metafisica arcaica, che lo stesso Aristotele ha il merito di aver potentemente indicato per primo.

L'infinito di Anassimandro resta una determinazione definitiva dell'apertura dell'intero, così come definitiva è la figura dell'identità della differenza. L'identità del differente non può essere un differente; cioè non può essere qualcosa che consenta che rispetto a sé si costituisca un'alterità; e quindi non può essere una determinazione particolare, come l'acqua o uno degli altri elementi determinanti, ma è un indeterminato: φύσις ἀόριστος κατ' εἶδος, come dice Simplicio (Diels, 12, A, 9 a) del principio di Anassimandro. Proprio in quanto indeterminato, e cioè proprio in quanto non si lascia chiudere in alcuna differenza, esso può invadere tutto e tutto penetrare; ché appunto questo si richiede dall'identità delle differenze: che essa, come trascendentale, si ritrovi in tutto, sì che in questa integrale invasione del diverso da parte dell'identico sia consentita la stessa apertura unitaria dell'intero, di ciò che non ha limite. La φύσις ἀόριστος κατ' εἶδος si struttura pertanto come ἄπειρον, che appunto significa ciò che non ha limite, l'intero (anche se Simplicio, seguendo il depotenziamento aristotelico, cui sopra si accennava — onde l'orizzonte metafisico dei presocratici viene inteso come orizzonte fisico —, non sa intendere l'intero di Anassimandro che come indefinito rispetto alla grandezza: φύσις ἀόριστος κατὰ μέγεθος, Diels, 12, A, 9 a).

Dell'ἄπειρον Anassimandro dice quindi che « avvolge tutto », περιέχειν ἅπαντα. Ma aggiunge anche che « tutto governa », καὶ πάντα κυβερνᾷν (Diels, 12, A, 15) e che, in quanto immortale e incorruttibile (ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον), esso è il divino, τὸ θεῖον, dal quale si generano tutte le cose. L'ambiguità di cui prima par-



lavamo, l'ambiguità preziosa, si presenta qui nel modo più chiaro, perché non solo l'ἄπειρον è l'onniavvolgente orizzonte dell'intero, ma è anche ciò che, in tale orizzonte, emerge sulle altre cose e si pone come loro grembo e guida. Questa emergenza è espressa dal termine ἀρχή, per la prima volta introdotto da Anassimandro nel linguaggio filosofico, ed esprime nel suo significato originario quello stesso concetto che è racchiuso nel verbo κυβερνᾶν. Il movimento logico dell'ambiguità che conduce l'ἄπειρον a porsi come siffatta emergenza è lo stesso movimento che porta a ravvisare nella φύσις ἀβριστος κατ' εἶδος (e cioè nell'indeterminatezza, che come identità del diverso penetra il tutto) l'uno indifferenziato, come grembo da cui nasce il mondo mediante la differenziazione o separazione dei contrari: ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων, come dice Simplicio (Diels, 12, A, 9). Si che il processo di generazione del mondo viene ad assimilarsi al processo di differenziazione dell'identità trascendentale: il costituirsi delle differenze rispetto all'identità è visto come la stessa generazione del mondo dei contrari da parte dell'unità divina; la strutturazione trascendentale dell'essere resta interpretata come strutturazione teologica.

Appunto sul concetto dell'opposizione dei contrari dovrà ora concentrarsi la nostra attenzione, poiché se tutto quanto abbiamo sin qui rilevato serve a lumeggiare il contesto della parola di Anassimandro, e cioè serve ad abbandonare la vecchia interpretazione dei presocratici come ricercatori naturalisti, il senso di quella parola resta ancora celato. E, diciamo, resta celato anche tenendo presente il modo in cui essa è stata sinora interpretata. Vogliamo dire, innanzitutto, che non solo l'orizzonte dei primi pensatori greci non è « fisico », ma è « metafisico », ossia è l'orizzonte dell'intero, ma che l'energia, che nel primo filosofare presiede alla costituzione e alla determinazione di tale orizzonte, non è derivata o fondata su altre dimensioni della cultura greca. Il pensiero filosofico non nasce desumendo le proprie categorie dal mondo giuridico, come vorrebbe Jaeger, o dal mondo politico-sociale, come ritiene il Mondolfo, giacché se è vero che la filosofia, nascendo, si impadronisce delle figure linguistiche della cultura preesistente, è anche vero che la filosofia nasce perché conferisce a tali figure una forza che prima non possedevano. Jaeger vede la nascita della filosofia nell'applicazione, ai processi del cosmo, di quel concetto di *legalità* che, nel suo riferimento al mondo umano, era già saldamente posseduto dalla cultura greca del VI secolo a.C. E se il Mondolfo rileva la ristrettezza di quel concetto e propone che l'origine del filosofare sia imputabile alla proiezione sul cosmo dei processi del vivere umano associato, resta tuttavia comune a Jaeger e al Mondolfo quel presupposto della storiografia marxista, per il quale il com-

pito dello storico della filosofia è finito quando egli abbia stabilito i rapporti determinati che intercorrono tra una filosofia e la società in cui sorge. A tale scopo si dovrà certamente stabilire con la massima cura il significato delle tesi della filosofia considerata; ma si lascerà da parte il contenuto specifico della storia della filosofia che, come tale, è storia della verità. Se non ci si preoccupa d'altro che di accertare quanto le filosofie hanno via via sostenuto, non si può certo dire che il senso della parola di Anassimandro resti oggi ancora inspiegato; ma se si bada a ciò che più conta, e cioè alla verità di quella parola, si deve allora riconoscere che ben poco si è fatto per scoprirla. Ma comprendere il senso di una parola senza comprenderne la verità significa lasciarsi sfuggire la profondità, la portata stessa del senso. Non c'è più alcun dubbio, oggi, che, quando Anassimandro afferma che gli enti si pagano reciprocamente la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, egli si riferisca ai contrari che vicendevolmente si cacciano dalla scena del mondo tendendo ad occuparla tutta per sé; e che l'ingiustizia è appunto questa prevaricazione, che viene punita dal tempo, sacerdote della giustizia, il quale consente agli esclusi di entrare in scena cacciando il prevaricatore e diventando essi stessi, a loro volta, prevaricatori; e che il tempo, che amministra la giustizia nel mondo, l'amministra anche riportando il mondo in quella sfera donde era uscito. Tutto questo deve essere certamente tenuto fermo; ma l'autentico problema nasce proprio a questo punto, quando cioè ci si voglia render conto della forza, ossia della verità della parola di Anassimandro. A questo punto non ha più importanza sottolineare la solennità della parola, che trasferirebbe all'intero universo la situazione che si verificava nei tribunali greci dell'epoca; o magari rilevare che, nell'universo, quale è concepito da Anassimandro, le cose non vanno come nei tribunali — dove l'offeso chiede giustizia proprio perché, normalmente, non si sente colpevole di ciò che ha dovuto subire —, giacché, invece, per Anassimandro ogni cosa deve subire quella stessa ingiustizia di cui essa è colpevole verso le altre; sì che non si dovrebbe tanto pensare alla contesa giudiziaria e allo *jus talionis*, quanto piuttosto alle lotte civili, di cui era viva l'esperienza nella Ionia del sesto secolo, e in cui entrambi gli antagonisti erano egualmente colpevoli di rompere la fratellanza dei Greci. Tutto questo può essere detto, ma in questo modo il filosofare originario dei Greci viene inteso come quell'atteggiamento che trasferirebbe alla riflessione sui fenomeni dell'universo quegli stessi presupposti che regolano la vita quotidiana dell'uomo e in base ai quali egli giudica che qualcosa sia giustizia e qualche altra ingiustizia. E se tali presupposti possono avere una qualche giustificazione là dove nascono, la loro applicazione alla dimensione cosmica non può non ap-

parire che l'atto puramente arbitrario di una ormai avvizzita immaginazione poetica.

È al significato filosofico della *δίκη* e dell'*ἄδικία*, 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 il loro richiamarsi da vetta a vetta, in modo che l'eco ritorna spingendo innanzi il timbro disvelato dell'originaria parola di Anassimandro.

A prima vista Eraclito rovescia il pensiero di Anassimandro: per Anassimandro l'ingiustizia è l'opposizione, per Eraclito l'opposizione è giustizia: *δίκη ἔρις* (fr. 80): *ἔρις* è la lotta, il contrasto, il *πόλεμος* comune a tutte le cose. Ponendo il *πόλεμος* come ciò che è comune (*ξυνόν*), Eraclito prende esplicitamente coscienza del trascendentale in quanto tale, ed avvia, insieme a Parmenide, la determinazione del senso dell'*ἄπειρον*. Come Anassimandro interpreta il senso dell'acqua taletiana, che, come identità delle differenze, non può essere un differente e quindi dev'essere intesa come indeterminata, così Eraclito interpreta il senso dell'indeterminato anassimandreo, di cui, pur sapendo che non è qualcosa di particolare, si deve pur sempre stabilire « che cosa sia » (quel *τί ἐστίν*, di cui Aezio lamenta la mancanza; *Aët. de plac.*, I, 3, 3). Se ogni cosa è limitata e determinata, l'indeterminato che è comune ad ogni cosa è appunto questo stare, da parte di ognuna, nel limite, nella determinazione e dunque nell'opposizione, ossia in quella tensione in cui consiste il *πόλεμος*. E se il *πόλεμος* viene riguardato come determinazione particolare, esso diventa a sua volta momento dell'opposizione, come Eraclito indica nel fr. 67, dove la guerra, come unità trascendentale, sovrasta l'opposizione della guerra e della pace. Ma ciò che qui si deve mettere in evidenza è che la violenza rovinosa e distruttiva del *πόλεμος* appare in Eraclito come la stessa tutela benigna del positivo, ossia come ciò che consente alle cose di mantenersi e di apparire nell'essere che è loro proprio: *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔθειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους* (fr. 53): « Polemos di tutte le cose è padre, di tutte re; e gli uni palesa dèi, uomini gli altri; e gli uni fa schiavi, liberi gli altri ». Il polemos è lo stesso strutturarsi del positivo; ossia il positivo, l'essere esiste e si manifesta solo nell'opposizione, sì che l'annullamento di questa sarebbe lo stesso annullamento dell'essere. E perciò Eraclito si scaglia contro Omero che si augura la fine della lotta tra gli dèi e tra gli uomini.

Se così stanno le cose e se la giustizia è lotta — *δίκη ἔρις* —, noi ci troviamo qui di fronte alla prima determinazione esplicita

che il pensiero greco abbia dato della *δίκη*: *δίκη* è che le cose esistono e cioè che l'essere sia custodito; e poiché le cose possono esistere solo nella opposizione e nella guerra, si dirà allora che la giustizia è la guerra e che l'ingiustizia è quell'uscire dall'opposizione, quell'isolarsi del finito, che, nell'atto stesso del suo prevaricare distogliendosi dalla relazione, insieme si isola dall'essere e lo abbandona. Che il positivo esista solo nell'opposizione è a nostro avviso uno dei pensieri fondamentali della filosofia; ed Eraclito è stato il primo a pensarlo. L'equivoco maggiore sarebbe di interpretare questo pensiero come appartenente ad un atteggiamento riduttivo della positività, costruendo l'artificiosa contrapposizione tra coloro che al seguito di Parmenide starebbero alla guardia dell'incontaminatazza dell'essere e coloro che al seguito di Eraclito lascerebbero irrompere il nulla nella fortezza dell'essere. Che l'opposizione sia diversamente riguardata da Eraclito e da Parmenide, si può concedere; ma qui conta rilevare che la ragione ultima che spinge Eraclito a pensare in un certo modo l'opposizione è quella stessa ragione che spinge Parmenide a pensare l'opposizione in modo diverso (e — se stiamo a un certo tipo di interpretazione del fr. 6 di Parmenide — è quella stessa ragione che spinge Parmenide a condannare la concezione eraclitea dell'opposizione, diventando così il primo responsabile di quell'artificiosa contrapposizione). Questo fondo comune a Eraclito e a Parmenide è la stessa verità dell'essere, ossia è quella *giustizia* resa all'essere, che consiste nel rilevare ciò che ad esso fatalmente compete: di essere già da sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla. Il rilevamento di questo fondo comune è insieme il rilievo critico di maggior peso che si può muovere a quel saggio di Reinhardt su Parmenide, che pure ha il merito di aver fatto uscire dalla vecchia contrapposizione di Eraclito e di Parmenide come filosofi del divenire e dell'essere. Infatti la loro vicinanza non si ferma, come pensa il Reinhardt, all'aver in comune la riflessione sull'opposizione, ma scende molto più in fondo: nell'aver in comune il *fondamento* che spinge alla riflessione sull'opposizione; e nell'aver in comune anche la *parola* con cui il fondamento è designato. Questa parola è appunto *δίκη*.

Una parola che è frequentemente pronunciata da Parmenide e che lungi dall'essere una reminiscenza innaturale e contraddittoria del termine anassimandro nel pensiero di Parmenide, come qualcuno ha creduto, è all'opposto la chiave che consente di stabilire, ad un tempo, la verità del pensiero di Parmenide e del pensiero di Anassimandro. Nei versi 13-15 del fr. 8 del suo poema Parmenide dice: τοῦ εἶνεκεν οὕτε γενέσθαι / οὐτ' ἄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν / ἀλλ' ἔχει: « perciò né nascere né perire gli ha permesso la Giustizia sciogliendo i legami, ma lo tien

fermo ». Il discorso si riferisce all'essere, e sta in mezzo a quella breve sequenza di versi, in cui il pensiero filosofico occidentale scopre una volta per sempre la verità dell'essere. È la verità più semplice e più profonda, e nel modo più semplice e più profondo Parmenide la scopre. Questa semplicità, che è insieme radicalità ultima del pensiero parmenideo, è stata costantemente ignorata dagli interpreti. La verità dell'essere è e non è possibile che non sia essere, espressa nel verso 2 del fr. 2, è pensare che l'essere è e non è possibile che non sia: *ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*. Questo semplicissimo dire appare alla coscienza comune irrilevante e banale; eppure è proprio questa radicale semplicità a spingere il pensiero dell'uomo al viaggio più straordinario, più vertiginoso, più luminoso, al viaggio che conduce l'uomo al cospetto dell'Essere immutabile e ricolmo. Se gli interpreti si lasciano sfuggire la rapidità vertiginosa di questo ineluttabile viaggio, Parmenide invece la mette potentemente in risalto: l'asse dei mozzi del carro che lo porta alla verità lungo il sentiero del Giorno è incandescente e manda un suono sibilante: *ἄξων δ' ἐν χροίῃσιν λει σύριγγος αὐτῆν / αἰθόμενος* (fr. 1, vv. 6-7). Questo viaggio fulmineo nella luce si compie, nei primi versi del fr. 8, mediante il rilevamento che la nascita e la morte dell'essere esigono che l'essere non sia. La fondazione dell'immutabilità dell'essere è racchiusa appunto in queste nove parole, che occupano metà del v. 8 e metà del v. 9 del frammento: *οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι*: « infatti non si può né dire né pensare che non è ». L'« infatti » esprime la connessione di questa affermazione con la proibizione, formulata nei vv. 7-8, di dire e di pensare che l'essere emerga dal nulla (*οὐδ' ἐκ μὴ ἔόντος ἔασσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν*). Il puro e semplice rilevamento dell'impossibilità che l'essere non sia (vv. 8-9) è cioè il fondamento della esclusione della nascita dell'essere. Le difficoltà incontrate dagli interpreti relativamente alla determinazione della funzionalità dello *οὐδ' ἐκ μὴ ἔόντος ἔασσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν*, si dissolvono se si pensa che questa proibizione ha propriamente il compito di rilevare che il processo del nascere esige la provenienza dal nulla, onde resta chiarita la connessione che sussiste tra questo rilevamento (vv. 7-8) e l'esclusione che l'essere non sia (vv. 8-9). Il senso dei vv. 6-9 è dunque questo: se l'essere nasce, proviene dal nulla; ossia si afferma un momento in cui l'essere non è; ma non si può né dire né pensare che l'essere non sia. Che l'immutabilità dell'essere sia posta attraverso questa radicale semplicità resta confermato dal fatto che nei vv. 15-18 Parmenide indica con tutta esplicitezza la struttura del proprio discorso, rilevando come in esso tutto dipenda dal riconoscimento che l'essere è: *ἡ δὲ κρείστος περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν. / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*: la decisione intorno a queste cose risiede in ciò: o è o non

è; e poiché dire che l'essere non è non è la via della verità, resta la via che dice che l'essere esiste — dove le cose intorno a cui si deve decidere (attorno alle quali cioè verte la *κρίσις*) sono appunto l'ingenerabilità e l'incorruttibilità dell'essere. E questa indicazione della struttura del discorso torna ad avere subito dopo applicazione nel v. 20, nella formula più lapidaria della metafisica parmenidea: *εἰ γὰρ ἔγενετ' οὐκ ἔστιν*: se l'essere si genera non è. E lo stesso si deve dire se l'essere muore. Pertanto si può dire che il principio di non contraddizione (e cioè l'affermazione che l'essere è ed è impossibile che non sia) è la stessa posizione dell'essere immutabile. La metafisica occidentale non raggiungerà più la potenza e la radicalità assolute del pensiero parmenideo; si che la comprensione di questo pensiero si pone oggi come il compito supremo della metafisica.

Nel contesto or ora tratteggiato si inseriscono i vv. 13-15 già prima riportati: « Perciò né nascere né perire gli ha permesso la Giustizia disciogliendo i legami, ma lo tien fermo ». L'immagine è ripresa al v. 26, dove si dice che l'essere è immobile nei limiti dei possenti legami (*ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμών*); ed è soprattutto ripresa nei vv. 30-31, dove non si parla di *Δίκη*, ma di *Ἀνάγκη* dominatrice che tiene l'essere nei lacci del limite che tutto attorno lo cinge: *κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει*. E ancora una volta l'immagine ritorna al v. 37, dove questa volta è nominata *Μοῖρα*. Non c'è più alcun dubbio, oggi, sull'identità di *Dike*, *Ananke*, *Moirā*, per lo meno nella misura in cui fanno la loro comparsa nel fr. 8. Ma ciò che a noi importa è che in questo frammento emerge quel significato della *δίκη*, che restava enigmatico nella parola di Anassimandro e che già si è reso esplicito nel pensiero di Eraclito. *Δίκη* è non sciogliere i legami che tengono l'essere legato all'essere. Ha lo stesso significato anche la prescrizione di non impedire che l'essere se ne stia presso l'essere, contenuta nel v. 2 del fr. 4: *οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἓν τοῦ ἓντος ἔχασθαι*. I lacci del limite che lo cingono tutto attorno non alludono in alcun modo a una sorta di finitezza dell'essere, ma esprimono la pura necessità che esso sia e che dunque se ne stia fatalmente presso di sé, sottratto alle vicissitudini della nascita e della morte, che lo scioglierebbero dall'identità con se stesso e lo farebbero non essere. Se questo è il senso veritativo della *δίκη*, questa parola è il modo originario in cui il pensiero greco nomina la forza del *λόγος*. *Δίκη* è la stessa via della verità, *ἀδικία* è la via della non verità, il sentiero della Notte: è l'ingiustizia resa all'essere, quando la giustizia ne discioglie i legami e gli consente di nascere e di perire.

Ma *Δίκη* che discioglie i legami — *Δίκη χαλάσασα πέδησιν* — esprime appunto l'avventura dell'essere quale resta prospettata nella parola di Anassimandro. Qui l'essere è già visto secondo quelle

determinazioni (*σήμετα*, dirà Parmenide) che resteranno appunto dedotte nel poema parmenideo: immortale, incorruttibile, eterno, senza vecchiaia, uno. Ma Anassimandro vede l'uno sbocciare, e questo fiore immenso è l'universo dove i petali si fan guerra per esporre i loro colori alla luce. Lo sbocciare dell'essere è la separazione dei contrari, ossia è il costituirsi di quella dimensione, in cui il positivo si divide da se stesso e può esistere solo a patto che il positivo da cui è diviso non esista. Se abbiamo già richiamato il concetto eracliteo dell'opposizione, intesa come condizione trascendentale del costituirsi del positivo, tale concetto coesiste per altro in Eraclito al concetto dell'opposizione intesa come il rapporto tra gli opposti nel divenire, onde « per le anime è morte divenire acqua, e per l'acqua è morte divenir terra » (fr. 36), sì che ogni cosa vive la morte e muore la vita di altre cose (fr. 62; cfr. anche fr. 76). Pertanto, da un lato ogni cosa esige l'opposto e cioè vive solo se l'opposto vive, dall'altro lato, nel divenire del mondo, ogni cosa vive la morte dell'opposto, e cioè vive solo se l'opposto muore. La distinzione di questi due sensi dell'opposizione è espressa da Eraclito mediante la distinzione tra l'armonia manifesta e l'armonia nascosta: questa è superiore a quella: *Ἀρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττων* (fr. 54). L'armonia nascosta è il trascendentale, che è presente anche là dove il positivo si ingorga e viene all'esistenza escludendo l'esistenza dell'opposto: anche in questo caso sussiste la relazione trascendentale all'opposto, il quale dunque è sempre vivo, ma nel mondo del divenire è vivo come ciò di cui l'esistente vive la morte. Il morire dell'opposto è un modo del suo vivere. Nella vita quotidiana questo sopravvivere all'opposto resta celato e prende spicco invece il suo morire: l'armonia manifesta. Ma anche nel pensiero di Eraclito si verifica quell'ambiguità preziosa, che già abbiamo rilevato in Anassimandro, per la quale il trascendentale è insieme visto come il librarsi del divino sul mondo. Per questo lato, l'armonia nascosta è la totalità del positivo in quanto si dà convegno nell'unità immutabile del divino, e l'armonia manifesta è il positivo in quanto si presenta come divenire. Nel fr. 67 Dio è pensato infatti come l'unità delle opposizioni e cioè come il *πόλεμος* stesso, come la legge di tutte le cose, di cui si dichiara (fr. 30) l'eterna persistenza nell'essere. In questa unità gli opposti sono tutti egualmente ospitati; essa è appunto quella dimensione ospitale dell'essere, in cui l'essere è in tutta la sua pienezza e non è costretto a morire per vivere; onde si dice che Dio è « giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame ». Pertanto: ogni positivo esiste solo nell'opposizione; e l'opposizione è il trascendentale; ma il divenire è la dimensione inospitale in cui l'opposizione esige che il sopravvivere dell'opposto sia pagato col suo morire; mentre Dio è l'ospite che accoglie in

egual modo gli opposti e in egual modo ne custodisce l'essere. Ma nel fr. 67 si dice anche che ὁ θεός, che pure è sempre vivo, « si tramuta come il fuoco, quando si mescola ad aromi e prende nome a seconda del profumo di ognuno ». Ciò significa che l'originaria unità ospitale degli opposti (l'armonia nascosta) si aliena nel mondo inospitale del divenire, dove un aroma può far sentire il suo profumo solo se altri profumi restano smorzati; e cioè dove le cose vivono solo se altre muoiono. Questa alienazione dell'unità originaria del positivo è quello stesso sbocciare dell'unità, quel suo stesso aprirsi nell'opposizione, di cui parla Anassimandro, per il quale, come dice Aristotele (*Phys.*, 187 e 20), sussiste un ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, un separarsi dei contrari a partire dall'unità che già li contiene. L'unità degli opposti è già pensata da Anassimandro, e anzi da Talete: appunto secondo quell'ambiguità preziosa che permane ancora in Eraclito, e per la quale il principio è, insieme, il trascendentale, in quanto identità del diverso, e il grembo da cui scaturiscono le opposizioni del mondo, le quali sono pertanto originariamente unificate nel divino. Eraclito è la coscienza, non la nascita di questo iniziale pensiero della filosofia. Lo ἓν τὸ σοφόν, l'uno, il solo sapiente, dei fr. 32 e 41 di Eraclito è ὁ θεός, il Dio, di cui nel fr. 108 si dice che da tutte le cose è separato: appunto come lo θεῖον anassimandreo è separato, in quanto ospitale unità originaria, dal mondo inospitale delle opposizioni. E come lo θεῖον anassimandreo avvolge e governa tutte le cose, così l'uno eracliteo le governa, se stiamo alla lettura proposta dal Reinhardt del fr. 41 e come per altro si afferma esplicitamente nel fr. 64: « Il fulmine timoneggia ogni cosa ».

Se a questo punto ricordiamo che per Eraclito δίκη è la contesa, e cioè quella discorde concordia che è la più bella delle armonie (καλλίστην ἁρμονίαν, fr. 8), e se questa armonia bellissima è insieme il luogo ospitale dell'essere, che pur permanendo eterno si aliena nella dimensione inospitale del mondo, dove l'essere vive la morte dell'essere, dovremo dire allora che, in questa alienazione, δίκη discioglie i legami dell'essere, lasciando che esso non sia. La proibizione parmenidea che δίκη disciolga i legami si riferisce a quanto in Eraclito e in Anassimandro era precisamente avvenuto. Questa loro vicinanza è ormai giustificata da quanto si è detto. Poiché se l'unità anassimandrea che sboccia nella separazione reciproca dei contrari è appunto quello stesso che vien pensato da Eraclito quando afferma che Dio si aliena come il fuoco mescolato agli aromi diversi e quando afferma che tutte le cose procedono dall'uno (fr. 10), e se questa unità, in quanto concorde discordia del πόλεμος è δίκη, ne viene appunto che il dischiudersi dell'uno negli opposti, affermato da Anassi-



mandro, è ciò che Parmenide chiama « giustizia che discioglie i legami » dell'essere: *Δίκη χαλάσασα πέδησιν*.

Questa vicinanza dei due filosofi ionici non deve per altro far dimenticare l'insistenza con la quale Eraclito riflette sul pensiero di Anassimandro. Nell'unità preesistono gli opposti, in cui l'uno si apre: proprio per questa preesistenza l'uno non è unità vuota, ma già colma di tutto ciò che nel mondo si oppone. Questo è il pensiero di Anassimandro. Quando Aristotele afferma che questa preesistenza è potenziale, egli si riferisce all'unità originaria non già riconosciuta nell'effettiva funzione che essa possiede nella prima filosofia, bensì interpretata come principio materiale del mondo corporeo: non già come pienezza dell'essere divino da cui tutto procede, ma come iniziale ed ancora incerta formulazione del concetto di materia prima. Se l'unità originaria dell'opposizione è già pensiero di Anassimandro, l'essenzialità dell'opposizione affinché l'unità si costituisca è pensiero di Eraclito, il quale mostra, con ciò, il senso secondo il quale l'opposizione è nell'unità. Resta fermo, comunque, che il germogliare dell'unità è il comune pensiero di Anassimandro e di Eraclito. E resta fermo, dopo quanto si è detto, che il fondamentale significato delle parole *δίκη* e *ἀδικία* è comune a Eraclito e a Parmenide, e, inoltre, che la proibizione parmenidea che la giustizia disciolga i legami dell'essere proibisce quello sbocciare dell'uno, che è appunto il comune pensiero di Eraclito e di Anassimandro. I quali, proprio in quanto affermano la pienezza originaria dell'essere, sono essi stessi concordi nell'escludere che la giustizia disciolga i legami; ma in quanto poi prendono atto del mondo come di ciò in cui l'uno si apre, lasciano che, in questo senso, i legami vengano disciolti e che le monete dell'essere vadano e si cozzino per il mondo.

Nella sentenza di Anassimandro riportata da Simplicio, le parole *δίκη* e *ἀδικία* fanno la loro prima comparsa; ed è ormai tempo di rileggerle alla luce del senso che è loro esplicitamente conferito da Eraclito e da Parmenide:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Che cosa significa, innanzitutto, il *δίδοναι δίκην* ... τῆς ἀδικίας? La correlazione *δίκη-ἀδικία* è qui troppo evidenziata, perché il *δίδοναι δίκην* (« pagano giusto castigo ») non faccia che esprimere quanto sarebbe poi ripetuto con leggera variazione di significato dal *δίδοναι... τίσιν* (« pagano l'espiazione »). Appunto per lo spicco di questa correlazione si deve pensare che la parola *δίκη* non compaia qui per caso, e cioè per il semplice fatto che i Greci usava-

no l'idiotismo *διδόναι δίκην* per esprimere ciò che noi indichiamo con l'espressione « pagare il fio ». Il motivo per il quale compare la parola *δίκη* è lo stesso per il quale compare la parola *ἀδικία*. Pertanto, il significato del *διδόναι* resta anch'esso sganciato dalla valenza particolare che esso possiede nell'uso comune del *διδόναι δίκην*. Nella loro valenza più formale, i significati di *δίκη* e *ἀδικία* indicano, rispettivamente, ciò che dev'essere e ciò che non deve essere (e ciò che non deve essere è appunto l'assenza di ciò che deve essere). Sì che, mantenendoci sempre sul piano formale del significato, il *διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας* significa che vien lasciato essere (*διδόναι*) nel luogo che gli compete, ossia nel luogo in cui deve trovarsi, ciò che da questo luogo è stato tolto e non doveva esserlo. Ossia: ciò che dev'essere vien lasciato essere proprio nell'atto in cui esso non vien lasciato essere — dove questo non lasciar essere è espresso dall'alfa privativo di *ἀδικία*, che, pertanto, significa appunto non lasciar essere ciò che dev'essere. Questa affermazione è collegata alla prima parte della sentenza di Anassimandro mediante un « infatti » (*γάρ*). In questa prima parte si dice che donde le cose emergono, ivi necessariamente rifluiscono. Se la congiunzione *γάρ* può avere qui un valore causale o dichiarativo, è comunque fuori dubbio che la presenza di questa congiunzione esprime l'implicazione tra la prima e la seconda parte della sentenza, e cioè l'implicazione tra il ritornare necessariamente là donde si è usciti e il lasciar essere ciò che dev'essere, pur non lasciandolo essere. Ossia: proprio perché le cose emergono da quello stesso in cui necessariamente rifluiscono, proprio per questo esse lasciano essere ciò che dev'essere pur non lasciandolo essere. Ma ormai sappiamo che sotto il significato formale di *δίκη* e *ἀδικία* non sta una valenza giuridica o sociale o altrimenti determinata, bensì quella valenza speculativa, per la quale *δίκη* indica quel necessario star presso di sé dell'essere, che sottrae l'essere alla nascita e alla morte, e *ἀδικία* indica l'infrangersi dei legami che tengono l'essere presso di sé. *διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας* significa dunque che l'essere, pur non essendo presso di sé, è tuttavia lasciato presso di sé. Poiché il soggetto di *διδόναι* è τὰ ὄντα, le cose che si generano e si corrompono, ossia le cose che emergono e ritornano all'uno, si deve dire dunque che emergendo là dove poi ritornano, le cose lasciano e insieme non lasciano l'essere presso di sé, e quindi gli rendono giustizia nell'ingiustizia.

Prima di determinare il senso di quest'ultima formula è importante rilevare che è precisamente il conferimento di senso speculativo alle parole *δίκη* e *ἀδικία*, ciò che impedisce di leggere la sentenza di Anassimandro secondo il tipo di interpretazione più comune, per il quale l'ingiustizia è l'uscita dall'uno e la giustizia è il ritorno delle cose nell'uno. È, questa, l'interpretazione

che Nietzsche ha per primo sostenuto nel suo libro sulla filosofia nell'età tragica dei Greci e che poi, adottata da tutta una schiera di interpreti, è stata invece combattuta da quell'altra schiera che ha dato funzione preminente, per la determinazione del significato dell'intera sentenza anassimandrea, alla reintegrazione del termine ἀλλήλοις. Ma il Mondolfo ha opportunamente mostrato la conciliabilità delle due interpretazioni, rilevando che, se si intende che l'ingiustizia è la vicendevole esclusione dei contrari, è anche vero che tale esclusione prende inizio nell'atto stesso in cui le cose escono dall'uno: resterebbe dunque confermata, con un'importante precisazione, l'interpretazione nietzschiana. Ebbene, se si tien fermo il significato speculativo di δίκη e ἀδικία, intendere ἀδικία come uscita dall'uno e δίκη come ritorno all'uno, significherebbe affermare che, nella generazione del mondo, l'essere perde la sua originaria pienezza, per poi riconquistarla allorché il mondo rifluisce nell'uno. E questo concetto è ciò che vi ha di più estraneo all'antica metafisica dei Greci, per la quale la generazione del mondo non intacca in alcun modo la pienezza originaria dell'essere: οὔτε γίνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης; ossia, dice Aristotele (*Metaph.*, 983 b 11-13), i primi pensatori affermano che nulla si generi e perisca assolutamente, essendo l'essere originario (φύσις) eternamente salvo dal nulla. Lo sbocciare dell'uno negli opposti non è la perdita della pienezza originaria, ma è l'apertura di una dimensione in cui tale pienezza non è contenuta: το θεῖον anassimandro è eterno e non invecchia, αἰδίων καὶ ἀγήρω (fr. 2), è immortale e incorruttibile (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, fr. 3) sì che il suo aprirsi nel mondo è una peripezia che non coinvolge il divino, bensì l'essere del mondo pur sempre governato dal divino.

διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας non può dunque significare il rifluire nel divino, dopo il distacco. Eppure la parola di Anassimandro dice che le cose, rifluendo là donde si generano, o generandosi là dove rifluiscono, διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας; ossia, riprendendo la formula che sopra avevamo lasciato in sospenso, rendono, nell'ingiustizia, giustizia all'essere e cioè restano avvolte dalla giustizia, esse, che pur stanno aprendo la dimensione dell'ingiustizia. Il che significa — e con ciò il senso veritativo della parola di Anassimandro appare in tutta la sua formidabile potenza — che le cose si dischiudono certamente come mondo dell'opposizione e cioè come mondo in cui l'essere nasce e muore — come mondo dell'ingiustizia, dunque; ma in questo loro dischiudersi lasciano essere la sfera incontaminata del divino, dove l'essere è eternamente presso di sé; e quindi sono riscattate da quell'ingiustizia, che senza l'originaria giustizia dell'essere sarebbe irrealizzabile. L'ingiustizia — la dimensione in cui l'essere nasce e muore — esiste dunque solo come tolta nella giustizia, sì che l'essere

può nascere e morire nel mondo solo in quanto esso vive eternamente nel divino, e dunque solo in quanto al divino resta necessariamente legato. Sciogliere questo legame vuol dire abbandonare al nulla l'essere del mondo e quindi permettere ciò che la ragione non può concedere: che l'essere non sia.

Se così stanno le cose, il *διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας* è lo stesso fondamento, la stessa *verità* del quadro tratteggiato nella prima parte del frammento anassimandreo, dove le cose sono viste ritornare necessariamente là donde provengono. Di questo quadro Aristotele si serve, abbiamo già detto, per esprimere il senso della filosofia arcaica. Ma il valore veritativo del quadro appare solo facendo ricorso a un rilievo che è più volte intravisto da Aristotele e che egli esprime dicendo che è comune a tutti i primi filosofi il principio che dal nulla nulla diviene. Sennonché, relativamente a quanto ci rimane dei primi pensatori greci, bisogna arrivare a Parmenide per trovare un testo in cui vi sia esplicita consapevolezza di quel principio. Ma, arrivati a Parmenide, tale principio è sì esplicitamente consaputo, ma è anche esplicitamente superato, poiché, nell'atto in cui se ne svela il fondamento, si perviene anche alla negazione dell'esistenza del divenire, onde non solo si deve escludere che l'essere nasca, ma si pone come illusoria quella nascita dell'essere che è manifesta nel mondo. Ebbene, l'interpretazione che abbiamo proposto del *διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας* ci consente di ravvisare in questa espressione la formulazione più arcaica e più profonda del principio dell'*ex nihilo nihil*, che per altro nel linguaggio aristotelico è già un depotenziamento dell'originario pensiero speculativo, vedendo esso semplicemente a regolare, secondo Aristotele, il rapporto tra la causa materiale e la generazione degli enti (ed essendo intesa, la causa materiale, come principio particolare distinto da altri principi). *διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας* è allora la verità dell'affermazione che le cose provengono dal divino e al divino ritornano. Vogliamo dire che, interpretando quella espressione nel modo da noi proposto, appare il motivo, la ragione ultima per la quale si afferma ciò che è contenuto nella prima parte della sentenza anassimandrea: le cose provengono da un grembo che già da sempre le contiene e ad esso necessariamente ritornano, *perché* (γάρ!) l'apertura del regno di *ἀδικία*, e cioè della nascita e della morte dell'essere, si lascia avvolgere e governare (*περιέχειν... καὶ... κυβερνᾶν*) dal regno di *δίκη*, dove l'essere se ne sta eternamente presso di sé; e in questo e per questo avvolgimento non solo ciò che nasce è già prima del suo nascere, ma anche ciò che muore è ancora dopo la sua morte.

Se il divenire può esistere solo rendendo giustizia all'essere, d'altra parte nel divenire, e cioè nella vicenda del tempo, le cose pagano vicendevolmente il fio dell'ingiustizia. E questo è il se-

condo concetto espresso nella seconda parte della sentenza: *διδόναι... καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* (che noi leggiamo riferendo *ἀλλήλοις* e *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* al solo termine *τίσιν*). Se l'ingiustizia è il non essere dell'essere, e quindi è il mondo, da cui è assente la pienezza dell'essere, e se questa ingiustizia è originariamente riparata lasciando che il regno di *δικη* avvolga il regno di *ἀδικία*, d'altra parte, nel mondo, il tempo caccia i prevaricatori con altre prevaricazioni. Poiché il divenire è governato da Dio, questa vicenda del tempo non esprime semplicemente la punizione del prevaricatore, bensì il suo venir distolto dalla prevaricazione (e in questo senso il suo esser punito), ma in modo che il regno della nascita e della morte si faccia specchio sempre più terso del regno ospitale di *δικη* dove l'unica prevaricazione è quella consentita: la prevaricazione sul nulla. La motivazione del riferimento di *ἀλλήλοις* e di *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου* al solo termine *τίσιν* e non insieme al termine *δικην*, risiede nel senso secondo il quale abbiamo interpretato il *διδόναι δικην ... τῆς ἀδικίας*, che non esprime un rapporto temporale tra gli enti che divengono, bensì la relazione tra il divino e il mondano. L'espiazione reciproca secondo l'ordine del tempo è dunque concetto che non può investire quel lasciar essere l'essere, di cui il mondo si avvolge, e quindi è concetto da riferirsi al solo termine *τίσιν*.

La verità proibisce che *δικη* disciolga i legami dell'essere; ma è ancora la verità a proibire che l'essere del mondo sia negato e che quindi sia negato lo sbocciare dell'essere. A questa negazione giungeva « il grande Parmenide » (*Παρμηνίδης ὁ μέγας*, come dice Platone nel *Sofista*). Ma una volta che Platone e Aristotele avranno mostrato che la negazione del mondo non è necessaria, è ancora a Parmenide che si dovrà ritornare per rintracciare l'affermazione di Dio. Anche oggi il pensiero deve seguire le figlie del sole che, levatisi i veli dal capo, abbandonano le case della Notte (Parmenide, fr. 1, vv. 8-10). A noi sembra che al termine di questo viaggio la parola di Parmenide trovi nella parola di Anassimandro l'espressione più fedele della verità dell'essere.

#### NOTA [1971]

Le tracce del nichilismo sono visibili nello stesso percorso compiuto dagli scritti che si incamminano lungo la testimonianza della verità dell'essere, e soprattutto in questo saggio dedicato ad Anassimandro, dove l'interpretazione del *διδόναι δικην ... τῆς ἀδικίας* raggiunge il punto di rottura, l'estrema contraddizione di un pensiero che pensa l'immutabilità dell'ente in quanto ente e che tuttavia ha nuovamente perduto quella verità del divenire, che, pur raggiunta ne *La struttura originaria* (cit., cap. xv, par.

26: « Il divenire come apparizione dell'immutabile »), solo nel « Poscritto » di « Ritornare a Parmenide » rimane compiutamente espressa. La contraddizione estrema di quella interpretazione è la persuasione che nell'annullamento dell'ente — posto come struttura manifesta del 'mondo' — quello stesso ente che si annulla non si annulla. È il tentativo estremo di unire la testimonianza della verità dell'essere alla concezione nichilistica del divenire. Ed è anche un esempio di ermeneutica nichilistica. Anche, ma non solo per questo motivo, la parola di Anassimandro ha ancora qualcosa di essenziale da dirci.



## PARTE AGGIUNTA





L'Occidente è la civiltà che cresce all'interno dell'orizzonte aperto dal senso che il pensiero greco assegna all'esser-cosa delle cose. Questo senso unifica progressivamente, e ormai interamente, la molteplicità sterminata di eventi che chiamiamo « storia dell'Occidente »; e domina ormai su tutta la terra: l'intera storia dell'Oriente è così divenuta anch'essa preistoria dell'Occidente.

Da tempo i miei scritti indicano il senso occidentale — e ormai planetario — della cosa: la cosa (una cosa, ogni cosa) è, in quanto cosa, niente; il non-niente (un, ogni non-niente) è, in quanto non-niente, niente. La persuasione che l'ente sia niente è il nichilismo. In un senso abissalmente diverso da quello di Nietzsche e Heidegger, il nichilismo è l'essenza dell'Occidente.

Ma il nichilismo è come *fenomeno* e come *cosa in sé*. Come fenomeno, il nichilismo (cioè l'Occidente) è ciò che esso appare a se stesso: il senso col quale esso si manifesta a se stesso: ciò che di sé vede e crede di sapere. E il nichilismo *non* si vede come nichilismo, come persuasione che l'ente sia niente.

Di sé vede innanzitutto tutte quelle determinazioni che gli abitanti dell'Occidente credono di vedere.

Ma tutte queste determinazioni appaiono *all'interno* del senso che l'esser-cosa delle cose mostra *agli occhi del nichilismo*. Dinanzi a questi occhi la cosa *non* appare come un esser-niente: appare secondo i tratti che una volta per tutte le sono stati assegnati dal pensiero greco.

Appare cioè come ciò di cui va detto che è, ma che non era e

non sarà. Ossia appare come ciò che, totalmente o parzialmente, esce dal niente e vi ritorna; oscilla tra l'essere e il niente: un *ἐπαμφοτερίζειν* (*ἐπ-αμφοτ-ερίζειν*) (Platone, *Civitas*, 479 c), dove « i due » (*ἀμφοτέρα*) « rispetto » (*ἐπί*) ai quali la cosa « è in lotta con se stessa » (*ἐρίζει*) sono l'essere (*τὸ ὄν*) e il niente (*τὸ μὴ ὄν*, inteso come *τὸ πάντως μὴ ὄν*, *nihil absolutum*, *ibid.*, 478 d). In quanto « partecipa » di entrambi (*τὸ ἀμφοτέρων μετέχον*, *ibid.*, 478 d-e), la cosa (*τι*) ha entrambi come predicati: essa è qualcosa che « insieme » (*ἅμα*) è e non è: *τι... ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν* (*ibid.*, 478 d). Ma l'avverbio *ἅμα* non compare, in questo finale del libro quinto della *Repubblica*, col senso temporale che probabilmente esso intende esprimere nel celebre passo del libro quarto della *Metafisica* (1005 b 19-20), dove Aristotele formula il *principium omnium firmissimum*: nel testo platonico, *ἅμα* indica l'inseparabilità dei due (l'essere e il niente), tra i quali la cosa è indecisa nel suo oscillare tra l'uno e l'altro.

Dell'oscillante, infatti, non solo non è possibile pensare che sia semplicemente legato all'essere (*οὐτ' εἶναι*), o al non essere (*οὔτε μὴ εἶναι*), o che non sia legato ad alcuno dei due (*οὔτε οὐδέτερον*), ma non si può nemmeno pensare che esso sia *l'uno e l'altro*: *οὐτ' ἀμφοτέρα* (479 c). L'*ἐπαμφοτεριστής* (l'oscillante) è un *dibattersi* (*ἐρίζειν*) tra l'essere e il niente (*ἐπί τὰ ἀμφοτέρα*) proprio perché *non è contemporaneamente* l'uno e l'altro: *οὐτ' ἀμφοτέρα*. Il *dibattersi* è il *divenire* della cosa. Dove la cosa, *insieme* (*ἅμα*), è e non è, nel senso che, nel divenire, l'essere e il non essere sono inseparabili — e non nel senso che, nel divenire, la cosa sia e non sia *contemporaneamente*.

Ma proprio perché nell'espressione *τι... ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν* l'avverbio *ἅμα* non indica la contemporaneità, ma l'inseparabilità dei due che si contendono la cosa (l'inseparabilità e l'unità che traspasano esplicitamente nelle parole greche *εἰς*, *μία*, che, rispettivamente, attraverso i congetturali *sems*, *smía* si ricollegano, come *ἅμα*, alla radice indoeuropea *sem/som*, da cui il latino *semol*, *simul*), proprio per questo tale espressione è la definizione stessa del divenire, cioè del tempo.

Contrariamente a quanto si ritiene, che la cosa sia — in quanto cosa — divenire, tempo, storia non è il tratto caratteristico del pensiero moderno, ma è il senso fondamentale del pensiero greco della cosa (da che questo pensiero riconosce alla cosa il diritto di essere — giacché, incominciando a testimoniare il senso dell'essere e del niente, Parmenide nega l'esistenza stessa della cosa, ossia di ciò che può avere l'essere come predicato). Per Platone (e lungo tutta la storia dell'Occidente) una cosa è immutabile ed eterna non in quanto essa è una cosa, ma in quanto possiede una struttura privilegiata rispetto alle altre cose: in quanto cosa, una cosa è un *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente.

L'« ente » (τὸ ὄν) è il modo in cui il pensiero greco pensa il senso della cosa (cioè del τι di cui si predica l'εἶναι): l'ente è la cosa (il τι) nel suo essere coinvolta nell'ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente. A partire dai Greci l'Occidente non consente più che il τι se ne stia separato (come avviene nel pensiero preontologico) dal suo essere « ente »: « è impossibile » dice Platone « parlare della cosa nel suo starsene sola, come denudata e isolata da tutto ciò che è ente »: μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὡσπερ χυμὸν καὶ ἀπρημακίμενον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον (*Sophista*, 237 d).

L'ἐπαμφοτερίζειν della cosa è l'orizzonte all'interno del quale l'Occidente, guardando se stesso, vede tutte le determinazioni che crede di avere. Ciò vuol dire che il nichilismo, come fenomeno, è uno spessore costituito da una stratificazione doppia: quella « di superficie » e quella nascosta, che però si mantiene in prossimità della superficie e vi trapela e traspare. Questa stratificazione nascosta — che può essere chiamata il « preconscious » dell'Occidente — è il senso greco della cosa, ormai presente e dominante in ogni evento e in ogni opera di cui l'Occidente ha coscienza. Ad esempio, le determinazioni concrete della scienza e della tecnica moderne si muovono completamente all'interno del senso greco della cosa (cfr. E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979), ma la cultura epistemologico-scientifico-tecnologica non si rende ancora conto di questa sua condizione, cioè di questa sua essenziale vicinanza a quel senso, che dunque costituisce il « preconscious » di tale cultura (e dell'intera cultura occidentale); mentre ciò che tale cultura crede di sapere e di fare è la stratificazione « di superficie » del nichilismo in quanto fenomeno.

Questa « superficie » contiene quindi la stessa smisurata ricchezza di contenuti della civiltà occidentale. Il suo « preconscious » è l'unità della molteplicità sterminata che la costituisce: l'unità, quale può costituirsi all'interno del fenomeno del nichilismo. Che tale unità sia un « preconscious » dipende dalla circostanza che le forme attuali della civiltà occidentale tendono a ritenere di non aver ormai più nulla a che fare con il pensiero greco. Una tendenza; perché se ci si dirige verso la completa dimenticanza di ciò che tuttavia continua a rimanere essenzialmente vicino e dominante, accade anche che ci si muova in direzione opposta, verso l'approfondimento dei legami che uniscono la forma attuale della civiltà e il passato greco dell'Occidente. Nel fenomeno del nichilismo, il « preconscious » è l'implicito (l'implicitamente veduto) che può diventare esplicito dinanzi agli occhi dell'Occidente — l'implicito che per altro è l'orizzonte in cui resta unificata la molteplicità di determinazioni dell'esplicito (la molteplicità che viene chiamata « storia dell'Occidente » e « storia della terra »).

In questo senso, ciò che qui viene chiamato « preconscio » — la cosa come *ἐπαμφοτερίζειν* — è l'essenza del fenomeno del nichilismo. Nel suo trapelare e trasparire nella stratificazione « di superficie » del fenomeno del nichilismo, l'*ἐπαμφοτερίζειν* è l'« evidenza » originaria, fondamentale dell'Occidente. Questa « evidenza » tende a rimanere ai margini dello spazio su cui si concentra l'attenzione degli abitatori dell'Occidente. L'Occidente tende a lasciare nell'ombra dell'inespresso e dell'implicito ciò che, in quanto e-videnza, sta dinanzi agli occhi dell'Occidente come l'assolutamente e originariamente visibile. La cultura occidentale continua certamente a parlare di « divenire », « storia », « tempo », « produzione », « distruzione » — cioè della storicità e temporalità delle cose: ciò che essa lascia nell'ombra è la struttura essenziale di queste categorie: l'*ἐπαμφοτερίζειν* della cosa (la cosa come *ἐπαμφοτερίζειν*) evocato dall'ontologia greca.

Il nichilismo, come *cosa in sé*, è invece la persuasione che la cosa sia niente. Che il nichilismo sia questa persuasione è un'affermazione che non ha nulla di insolito e può essere accettata da tutti. Ciò che invece per l'Occidente è assolutamente inaudito è che il nichilismo sia la *cosa in sé*, di cui l'*ἐπαμφοτερίζειν* della cosa è il fenomeno; ossia che il nichilismo sia l'in sé di ciò che per l'Occidente è l'evidenza originaria e fondamentale. 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. È appunto al senso della Necessità che, nei miei scritti, il linguaggio continuamente si rivolge, indicandone i tratti.

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'« inconscio » essenziale dell'Occidente. Il nichilismo, come *cosa in sé*, è l'« inconscio » di ciò che appare nel fenomeno del nichilismo.

Nell'*ἐπαμφοτερίζειν*, l'indecisione della cosa significa che la cosa non è legata definitivamente né al suo essere né al suo non esse-

re, ma che è un ospite provvisorio di entrambi; quando se ne sta presso uno dei due, sente già il richiamo dell'altro. Appunto per questo la cosa è, « insieme » (*ἕμα*), un essente e un non essente (τι... *ἕμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν*, *Civitas*, 478 d). Stando presso l'uno non si separa dall'altro sino al punto da non disporsi più a ritornare presso l'altro.

Ma, proprio per questo, essa non è nello stesso tempo ospite di entrambi: come si è richiamato, nella stessa pagina in cui dice che la cosa è *ἕμα* un essere e un non essere, il testo platonico dice anche che nell'*ἐπαμφοτερίζειν* la cosa non è l'uno e l'altro: οὐτ' ἀμφοτέρω. Cioè non è nello stesso tempo l'uno e l'altro. (In questa sintesi di quello *ἕμα* e di questo οὐτ' ἀμφοτέρω risiede l'essenza della dialettica hegeliana). L'*ἕρις*, cioè la « contesa » dell'*ἐπαμφοτερίζειν*, è il *divenire* (e forse *ἕρις* può essere considerato come metatesi di *ῥεῖν*, esprime, appunto, il divenire), dove la cosa oscilla tra l'essere e il non essere, ma dove, quando essa è, è, e, quando non è, non è. L'*ἐπαμφοτερίζειν* richiede che, quando si trova in uno dei due estremi dell'oscillazione, la cosa sia « così » (οὕτω); e quando si trova nell'altro estremo sia « non così » (μὴ οὕτω). « Così », cioè essente quando è; « non così », cioè non essente quando non è. Nel *Teeteto* (183 a-b) Platone respinge la concezione protagorea del divenire, proprio perché in essa si è costretti ad affermare che ogni cosa è nello stesso tempo « così e non così » (οὕτω... καὶ μὴ οὕτως, 183 a).

L'aristotelico « principio di non contraddizione » (la βεβαιωτάτη ἀρχὴ πασῶν; *principium firmissimum omnium*) è essenzialmente l'espressione di questa struttura dell'*ἐπαμφοτερίζειν*. Non nel senso che esso non sia un principio dell'ente in quanto ente e sia invece principio del solo ente diveniente; ma nel senso che, in quanto ente (cioè non in quanto è un certo ente privilegiato), l'ente è per il pensiero greco — e poi per tutto il pensiero occidentale — l'*ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente. Si che il *principium firmissimum* esprime la struttura dell'*ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente, proprio perché è principio dell'ente in quanto ente (cfr. *Metaph.*, 1005 a 19 - 1005 b 2). In *Metaph.*, 1061 b 36 - 1062 a 1, Aristotele lo formula dicendo che « non è possibile che la stessa cosa sia e non sia » [εἶναι καὶ μὴ εἶναι] per il medesimo rispetto e nello stesso tempo [καθ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον].

La cosa, qui, è considerata appunto nel suo essere preda provvisoria di ognuno dei due antagonisti (l'essere e il non essere) che se la contendono. Il contendere — l'*ἕρις* dell'*ἐπαμφοτερίζειν* — è lo stesso scorrimento (*ῥεῖν*) del tempo, dove la cosa scorre tra i contendenti ed è e non è κατὰ τὸν διάφορον χρόνον (cioè in tempi diversi). L'impossibilità che la stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo è la struttura stessa del tempo, cioè dell'*ἐπαμφοτερίζειν*. Lo stilema col quale Platone rimprovera a Protagora, nel *Teete-*

to, di intendere il divenire come un essere « così e non così » (οὕτως... καὶ μὴ οὕτως), ricompare nel libro quarto della *Metafisica* di Aristotele, nella confutazione del negatore del *principium firmissimum*, il quale « non dice mai che è così e non non così [οὕτως οὐτ' οὐχ οὕτως], ma che è così e non così [οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως] » (1008 a 31-32).

Solo apparentemente le anticipazioni del *principium firmissimum* aristotelico, contenute nel *Teeteto* o nel *Sofista* — o la stessa formulazione iniziale del libro quarto della *Metafisica* — prescindono dal tempo.

Si può infatti obiettare che se l'impossibilità che qualcosa sia e non sia nello stesso tempo equivale alla possibilità (e anzi, in certi casi, alla necessità) che esso sia e non sia in tempi diversi, invece l'impossibilità che qualcosa sia nello stesso tempo uomo e trireme (*Metaph.*, 1007 b 20-21) non equivale alla possibilità (e tanto meno alla necessità) che tale qualcosa sia uomo e trireme in tempi diversi. Questa seconda impossibilità prescinde dal tempo.

Ora, è indubbio che se, per Aristotele, una cosa essente può diventare non essente, o una cosa che è bianca può diventare nera, all'opposto una cosa che è uomo non può diventare trireme. Analogamente, ciò che è sostanza immobile non è non sostanza immobile; e nemmeno qui è consentito affermare che è impossibile che qualcosa sia e non sia sostanza immobile nello stesso tempo: appunto perché la sostanza immobile non può cessare di essere tale in un tempo diverso. Essa non è nel tempo. Così come non lo è l'opposizione di uomo e trireme. Così come non lo è l'archetipo platonico di questa opposizione, cioè l'opposizione (di cui Platone parla nel cap. xxxii del *Teeteto*) tra due enti qualsiasi, ad esempio l'opposizione di « bove » e di « cavallo ». « Nemmeno in sogno » (οὐδ' ἐν ὕπνῳ), nemmeno « nella follia » (μαινόμενον) dice Platone « si può giungere a tanto » (τολμήσαι): ad affermare *simpliciter* (παντός, παντάπασι) « che una cosa sia l'altro da sé » τὸ ἕτερον ἕτερον ἔστιν (« che l'una delle due sia l'altra »), e cioè che « il bello sia il brutto », « il giusto l'ingiusto »; « il bove il cavallo », « il due l'uno » (*Teaeth.*, 190 b-c).

Ma l'impossibilità di certi tipi di divenire (ad esempio da uomo trireme, o da bove cavallo) e l'affermazione dell'esistenza di sostanze immutabili è dovuta alla configurazione specifica dell'ἐπιστήμη platonica e aristotelica. (Il rifiuto aristotelico di ogni tesi « evoluzionistica » — ad esempio il divenire da pesce uomo, o da uomo macchina — è fondato sulla elevazione al rango di regole metempiriche di certi tipi di divenire riscontrati empiricamente). Per l'ἐπιστήμη, l'ente *in quanto ente* (ὅν ἢ ὅν) — l'essere ente dell'ente — è la struttura presente in ogni ente: nei divenienti come negli immutabili. Ma, *in quanto ente* (considerato

cioè per il suo essere ente e non per il suo essere un certo ente), l'ente è ciò che può non essere. In quanto ente, non è l'immediata esclusione del suo poter non essere. È appunto un'ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il non essere. Affinché l'ἐπιστήμη ponga un certo ente come immutabile e quindi come ciò che non può non essere, è costretta a introdurre un *medio* tra l'esser ente di quell'ente (cioè tra quell'ente considerato in quanto ente) e l'immunità di quell'ente. Questo medio tenta l'impossibile: media ciò che non può essere mediato: unisce il poter non essere, che compete all'ente in quanto ente — cioè all'esser ente che è presente anche nell'ente immutabile — all'impossibilità di non essere, che compete all'ente immutabile in quanto esso è immutabile. È proprio dal punto di vista dell'ἐπιστήμη che il concetto di ente immutabile è autocontraddittorio. L'ente in quanto ente, che dovrebbe essere il tratto comune sia all'ente diveniente sia all'ente immutabile e quindi indifferente rispetto ad essi, è in effetti ente diveniente, sì che, nell'ἐπιστήμη (cioè nel pensiero occidentale in quanto ἐπιστήμη), l'ente immutabile si costituisce come un immutabile diveniente.

Nello stesso modo, la metatemporalità del non esser trireme da parte dell'uomo è l'immunità di un ente — cioè di quell'ente che è l'opposizione di uomo e trireme — che, tuttavia, in quanto ente, è un poter non essere. Le « verità eterne » (quale l'opposizione di uomo e trireme) sono eterne sin tanto che rimane aperta la dimensione dell'essere: là dove non esiste più nulla, non esiste nemmeno il mondo possibile-ideale delle « verità eterne ».

Tutto questo significa che, nelle formulazioni del ' principio di non contraddizione ' che sembrano prescindere dal tempo, è presente, anche se nascosta, la convinzione che l'ente (di cui si pone l'incontraddittorietà) sia tempo, cioè ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente. Le formulazioni metatemporalità del « principio di non contraddizione » sono formulazioni contraddittorie di tale principio: contraddittorie dallo stesso punto di vista del nichilismo — del nichilismo in quanto essenza del proprio esser fenomeno. Nel progressivo farsi coerente del nichilismo, l'ἐπαμφοτερίζειν, liberandosi dall'ἐπιστήμη (e quindi da ogni immutabile da essa evocato), si libera da ogni formulazione metatemporale del ' principio di non contraddizione '.

Anche la formulazione kantiana di questo principio — « a nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica » — intende esplicitamente eliminare il riferimento alla « condizione del tempo ». Ma anche per Kant la cosa è l'ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il non essere (« Non è il tempo che scorre, ma in esso scorre l'esistenza del mutevole » — e il tempo stesso può non essere: all'inizio delle *Osservazioni generali sull'Estetica trascenden-*



*tale* si considera come legittima l'ipotesi della 'soppressione del nostro soggetto') e quindi, nella formulazione metatemporale dell'incontraddittorio, l'incontraddittorio è tempo, cioè l'ἐπαμφοτερίζειν della cosa tra l'essere e il non essere. La proposizione analitica « nessun uomo ignorante è dotto » « scaturisce immediatamente dal principio di contraddizione » scrive Kant « senza che ci sia bisogno di aggiungere: *nello stesso tempo* ». Ma anche per Kant un uomo ignorante può non esserlo più; e quindi è ignorante *quando* è ignorante; e *quando* è ignorante non può essere dotto; e quest'ultima proposizione non significa altro che un uomo non può essere ignorante e dotto nello stesso tempo. La formulazione metatemporale del 'principio di non contraddizione' maschera soltanto, non sopprime il riferimento al tempo, che determina la struttura del soggetto di quella proposizione analitica.

In ciò che il pensiero occidentale chiama 'principio di non contraddizione', il riferimento al tempo testimonia dunque come tale principio sia la stessa espressione dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente.

Ma, escludendo che la cosa sia e non sia nello stesso tempo, il concetto dell'ἐπαμφοτερίζειν è insieme esclusione che l'ente sia niente. Come ospite (o preda) dell'essere, la cosa è ente (= ciò che è); e l'ente non è il niente, ossia non è la cosa in quanto essa non è (cioè in quanto essa è ospite del non essere). L'opposizione di ente e niente appartiene alla struttura essenziale del *principium firmissimum*. Nel *Sofista*, Platone esprime questa opposizione dicendo che « il niente non può essere attribuito ad alcuno degli enti »: τῶν ὄντων ἐπὶ τι τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον (237 c). L'affermazione esplicita che l'ente, in quanto ente (per quel tanto che è ente; quando è ente; nell'atto in cui è ente), *non* è il niente, è una costante che è presente e dominante lungo l'intera storia del nichilismo. Ciò vuol dire che se, come cosa in sé, il nichilismo è persuasione che *l'ente è il niente*, come fenomeno, invece, il nichilismo è persuasione che *l'ente non è il niente*. Il nichilismo appare a se stesso in forma rovesciata, cioè come affermazione dell'incontraddittorietà dell'ente: come « principio di non contraddizione ».

L'identità hegeliana di *Sein* e *Nichts* è semplicemente l'identità dell'indeterminato (il puro essere) con l'indeterminato (il puro *non*); non è l'identità di ente e niente, l'identità col niente da parte di un « qualcosa concreto » (un *Konkretes Etwas, bestimmtes Dasein, bestimmter Inhalt*; cfr. la « Nota » 1 che nella *Logica* segue l'esposizione della prima triade): per il qualcosa — cioè per l'ente — « non è indifferente che esso sia o non sia » (*nicht gleichgültig ob es sei oder nicht sei, ibid.*); « non è

indifferente l'essere o l'assenza di un contenuto » (*das Sein oder die Abwesenheit eines Inhalts [...] nicht gleichgültig ist, ibid.* — l'*Abwesenheit* che è la stessa ἀπουσία, « assenza », di cui parla Platone nel *Parmenide*, rilevando che « quando affermiamo che qualcosa non è, intendiamo indicare l'assenza dell'essere [ὄντας ἀπουσιαν] in ciò di cui diciamo che non è », 163 c-d). La negazione hegeliana del principio di non contraddizione è solo la negazione di questo principio in quanto contenuto dell'intelletto. Il metodo dialettico è cioè l'affermazione più rigorosa che l'ἐπιστήμη possa dare del principio di non contraddizione.<sup>1</sup> Non è un caso che, proprio nel celebre passo dell'« Introduzione » della *Logica*, dove viene indicata l'essenza del metodo dialettico (cioè del « procedimento scientifico ») — ossia che ciò che si contraddice si risolve in una negazione determinata —, Hegel dica, di tale assenza, che essa è « propriamente una tautologia » (*was eigentlich eine Tautologie ist*). Una tautologia — cioè l'affermazione dell'identità dell'identico. Hegel non respinge il contenuto delle 'forme logiche' tradizionali ('identità', 'non contraddizione', 'terzo escluso'): respinge il loro essere assunte come prive di quel loro contenuto autentico che non è il contenuto empirico, ma « la loro schietta ed assolutamente concreta unità » (*ihre gediegene, absolut-konkrete Einheit*), la loro « unità originaria », al di fuori della quale esse sono « forme vuote » (*tote Formen*), cioè false (*ibid.*).

L'ente non viene identificato al niente nemmeno in quelle dimensioni che, all'interno del fenomeno del nichilismo, sono qualificate come 'nichilismo'. Al fenomeno del nichilismo appartengono sia le condanne che il pensiero occidentale ha dato del 'nichilismo', sia questo 'nichilismo'. Entrambi, in sé, nel loro inconscio essenziale sono nichilismo, cioè persuasione che l'ente in quanto tale sia niente; ma il 'nichilismo' di cui parla il pensiero occidentale non è l'affermazione che l'ente, in quanto tale, è niente, ma è il non riconoscere l'esistenza (o l'autonomia dell'esistenza) di qualcosa che invece, per chi intende mantenersi al di fuori del 'nichilismo', è esistente (o autonomamente esistente). Per il 'platonico' Jacobi, 'nichilista' è l'idealismo, che identifica al niente la realtà esterna e indipendente dal pensiero; per il 'non platonico' Nietzsche, 'nichilista' è chi non riconosce l'autonomia dell'esistenza della terra e pone nell'al di là il fondamento e il valore di ogni esistenza; e per Heidegger 'nichilismo' è la 'dimenticanza' dell'essere dell'ente: ma in nessuno di questi 'nichilismi' viene affermato che l'ente in quanto ente è niente (in nessuno di que-

1. Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. XII; e *ib.*, *Gli abitatori del tempo*, 1ª ed., Roma, 1978, p. 2.

sti nichilismi viene affermata quella nientità dell'ente, di cui sia essi, sia i loro negatori, sono, nel loro in sé, l'affermazione), bensì resta affermata la nientità di ciò che altri ritengono esistente. Questo, anche se, nel pensiero occidentale, i negatori del 'nichilismo' hanno creduto di poter ravvisare in esso l'identificazione dell'ente e del niente e la negazione del 'principio di non contraddizione'.

La persuasione che l'ente *non* è il niente, in quanto essa è fenomeno del nichilismo, può implicare con Necessità la persuasione che l'ente è il niente (la persuasione cioè in cui consiste l'in sé del nichilismo), perché, nel fenomeno, l'ente è il modo in cui il pensiero occidentale, a partire dai Greci, pensa il senso della cosa (ossia del qualcosa, del τι): come ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente. Ma che il nichilismo appaia a se stesso in forma rovesciata, cioè nella forma del 'principio di non contraddizione' e della negazione che l'ente sia niente, non è un semplice fatto, ma una Necessità. Non solo è Necessità che il divenire dell'ente implichi la nientità dell'ente, ma è Necessità anche che la persuasione che l'ente è niente (il nichilismo come cosa in sé) rimanga l'inconscio del nichilismo, e che la nientità dell'ente entri in forma rovesciata nella coscienza in cui consiste il nichilismo come fenomeno.

Dei tratti *formali* di questa seconda Necessità — indicata nel suo senso concreto in questa opera e in *Destino della necessità*<sup>2</sup> — è ravvisabile un presentimento decisivo nel modo stesso in cui Aristotele formula, nel libro quarto della *Metafisica*, « la definizione » (ὁ διορισμός, *Metaph.*, 1005 b 23) del *principium firmissimum omnium*.

In *Metaph.*, 1061 b 34-35, Aristotele dice che « c'è negli enti un principio intorno al quale [περὶ ἧν] non è possibile cadere in errore [οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι], ma è anzi sempre necessario [ἀναγκαῖον αἰεὶ] essere persuasi [ποιεῖν] del contrario dell'errore, ossia essere nella verità [ἀληθεύειν] ». Il principio intorno al quale « è necessario essere sempre nella verità » è appunto il *principium firmissimum omnium*, πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή. Ma questa ἀρχή è βεβαιοτάτη perché è la base ferma da cui tutto il sapere procede (*Metaph.*, 1005 b 15-17) (in βαίνω, da cui βέβαιος, è presente il senso del moto da luogo), e pertanto essa è la verità stessa (è lo stesso ἀληθεύειν nella sua originarietà). Dire quindi che intorno a questo principio è necessario essere sempre nella verità, significa dire che intorno ad esso è necessario essere sempre all'interno di esso. Che non è per nulla un circolo vizioso, giacché, se tale principio sta al fondamento del sapere, la verità in cui è necessa-

2. E. Severino, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.

rio trovarsi a proposito di esso non può essere qualcosa di diverso da esso (o comunque qualcosa che non lo comprenda).

Ma il testo aristotelico mostra *in concreto* il senso di questo autoappartenersi del *principium firmissimum*. Nel libro quarto della *Metafisica*, il testo 1005 b 11-1005 b 31 compie *tre passi*: 1) definisce il senso dell'« essere il principio più saldo di tutti » (1005 b 11-18); 2) indica « qual è » tale principio (1005 b 18-22); 3) mostra che questo principio soddisfa le condizioni richieste dalla definizione dell'« essere il principio più saldo di tutti » (1005 b 22-31). La potenza di questo testo non è stata ancora misurata (anche se ad essa si è avvicinato, più di ogni altro, Tommaso, nel suo commento alla *Metafisica*). A volte si è creduto perfino che Aristotele non sia riuscito a controllare il rapporto esistente tra la molteplicità di formulazioni del principio, che egli, in questo testo, andava mettendo l'una accanto all'altra.

Il primo passo consiste appunto nel definire il « principio più saldo di tutti » come quello « intorno al quale è impossibile trovarsi in errore », ossia (secondo l'espressione di *Metaph.*, 1061 b 35) « è necessario essere sempre nella verità ». (Tale principio, quindi, non è una ipotesi e, come principio dell'ente in quanto ente, è presupposto dalla conoscenza di un qualsiasi ente, 1005 b 14-17). Il secondo passo è la celebre formulazione del principio, in termini di impossibilità che alla stessa cosa convenga e insieme non convenga la stessa cosa secondo lo stesso rispetto. Il terzo passo mostra che tale principio è il più saldo di tutti, mostrando che ad esso conviene la definizione di « principio più saldo di tutti » formulata nel primo passo, cioè mostrando che gli conviene l'impossibilità che ci si trovi in errore intorno ad esso. Ma trovarsi in errore intorno ad esso è *il contraddirsi* (così come la « verità », in cui è necessario essere sempre intorno ad esso, è esso stesso, ossia è la negazione della contraddittorietà dell'ente), sì che mostrare l'impossibilità di trovarsi in errore intorno ad esso è mostrare *l'impossibilità di contraddirsi* — l'impossibilità *dell'esistenza* del contraddirsi — l'impossibilità cioè di essere convinti di ciò di cui tale principio è negazione.

L'accertamento di questa impossibilità non va confuso con l'Ἐλεγχος, cioè con la 'confutazione' della negazione del principio. L'Ἐλεγχος mostra che tale negazione, in quanto ha un significato determinato (ossia è un τι... ὠρισμένον, 1006 a 24-25) sottostà a ciò che essa intende negare: « volendo distruggere il logo, sottostà al logo » (ἀναίρων γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον, 1006 a 26). L'Ἐλεγχος si riferisce *al contenuto semantico della negazione* del principio; l'accertamento, invece, dell'impossibilità dell'esistenza del contraddirsi mostra che *il negatore* del principio *non esiste* — non esiste come convinzione che l'ente è contraddittorio. Il negatore del principio non può essere altro che colui che, es-

sendo necessario anche per lui « essere sempre nella verità », non sa esprimere nel proprio linguaggio il proprio essere nella verità e non sa riportare il proprio linguaggio al proprio essere nella verità. Il negatore del principio è cioè colui che crede di essere negatore del principio. Subito dopo l'inizio del terzo dei tre passi indicati, Aristotele rileva infatti che « non è necessario che le cose che uno dice siano anche le cose di cui egli è convinto [ὕπολαμβάνειν] », 1005 b 24.

Orbene, il terzo passo incomincia affermando « l'impossibilità che chicchessia sia convinto che la stessa cosa è e non è »: ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (Il γὰρ si riferisce alla proposizione precedente, 1005 b 23, affermando che il principio formulato nel secondo passo soddisfa la condizione richiesta nel primo passo). L'affermazione dell'impossibilità di quella convinzione non è quindi una ripetizione che indica una variante della formulazione del principio già data nel secondo passo: l'affermazione di tale impossibilità è affermazione dell'impossibilità dell'esistenza di quella convinzione. Ma l'impossibilità è la contraddittorietà stessa dell'ente (così come la necessità, e quindi, la necessità di essere sempre nella verità, è la negazione della contraddittorietà, ossia è il principio stesso). Mostrare l'impossibilità dell'esistenza della convinzione che la stessa cosa sia e non sia è quindi mostrare la contraddittorietà di tale esistenza. Che è appunto quanto viene esplicitamente compiuto nel terzo passo (1005 b 26-31): « Ebbene, se non è possibile che i contrari convengano insieme alla stessa cosa [...] e se una opinione è il contrario rispetto all'opinione che è in contraddizione con essa, è evidente che è impossibile che lo stesso [uomo] sia convinto che la stessa cosa esiste e insieme sia convinto che non esiste: infatti, chi si trovasse in questo errore avrebbe insieme le opinioni contrarie » (εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τάναντία... ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξη ἢ τῆς ἀντιφάσεως, φανερόν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου). Si osservi:

a) In queste righe compare il terzo dei tre modi in cui il principio viene formulato nel secondo e nel terzo dei passi che stiamo considerando. Il primo modo di formulazione è in 1005 b 19-20 (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό); il secondo è in 1005 b 23-24 (ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι); il terzo è in 1005 b 26-27 (μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τάναντία). In 1005 b 29-30 viene ripetuto quasi alla lettera il secondo di questi modi.

La differenza tra essi non sta solo nella circostanza che nel secondo, a differenza del primo e del terzo, è presente il riferimento allo ὑπολαμβάνειν (cioè alla « convinzione »); ma sta anche nella circostanza che il primo è espresso in termini di impossi-

bilità che la stessa cosa convenga e non convenga alla stessa cosa, il secondo in termini di impossibilità che la stessa cosa sia e non sia, il terzo in termini di impossibilità che alla stessa cosa convengano i contrari.

Ma « l'essere e il non essere » (εἶναι καὶ μὴ εἶναι, 1005 b 24, 30) del secondo modo ha un valore tanto esistenziale quanto copulativo (con predicato nominale sottinteso). Con valore copulativo l'εἶναι καὶ μὴ εἶναι corrisponde allo ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν del primo modo, e il predicato nominale sottinteso corrisponde al τὸ αὐτό (1005 b 19) che è il soggetto di ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν. Dire cioè che a  $x$  conviene (ὑπάρχει)  $y$  significa dire che  $x$  è  $y$ . Con valore esistenziale, l'εἶναι che figura in εἶναι καὶ μὴ εἶναι di 1005 b 24 unisce se stesso al soggetto (ταυτόν, 1005 b 24) — è cioè, insieme, copula e predicato verbale — e corrisponde così all'intera espressione τὸ αὐτό ὑπάρχειν (1005 b 19) del primo modo di formulazione. Il terzo modo di formulazione è una specificazione del primo — e quindi del secondo —, perché (Aristotele lo indica esplicitamente al termine del cap. vi del libro IV, 1011 b 15-22) dei contrari uno è la privazione, l'assenza (στέρησις) dell'altro, e la privazione è negazione (ἀπόφασις) di ciò di cui è privazione (1011 b 19). Dire quindi che alla stessa cosa ineriscono i contrari implica che alla stessa cosa convenga e non convenga la stessa cosa.

b) Ma se il secondo modo di formulazione equivale al primo, nel secondo modo l'impossibilità che la stessa cosa sia e non sia si presenta, nel testo, nella forma dell'impossibilità che, insieme, si sia convinti (ὑπολαμβάνειν) che la stessa cosa sia e si sia convinti che essa non sia. L'opposizione impossibile, qui, è l'opposizione tra le due convinzioni che hanno rispettivamente come contenuto l'essere di una cosa e il non essere di questa stessa cosa. Come diventa esplicito in 1005 b 28-31, lo stare 'insieme' (ἅμα) impossibile è riferito ai due ὑπολαμβάνειν costituiti dalle due 'opinioni' contrarie.

In questa sua configurazione, il secondo modo di formulazione non è equivalente al primo, ma è un caso del terzo modo, cioè è un caso di quella specificazione del primo, che è il terzo modo di formulazione. Il rapporto tra l'esser convinti che una cosa sia e l'esser convinti che questa stessa cosa non sia è infatti un rapporto tra contrari, così come è un rapporto tra contrari quello tra bianco e nero. Queste due convinzioni costituiscono la 'differenza massima' (μεγίστη διαφορά) all'interno di uno stesso genere, ossia del genere « avere una convinzione a proposito di una certa cosa ». Appunto questo rapporto di contrarietà viene espresso, nel terzo dei tre passi che stiamo considerando, dall'espressione ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξει ἢ τῆς ἀντιφάσεως, che sopra abbiamo tradotto con « una opinione è il contrario rispetto al-

l'opinione che è in contraddizione con essa». Propriamente, la « contraddizione » (ἀντίφασις) è l'opposizione di contraddittorietà (cioè il non essere di una cosa, rispetto all'essere di questa stessa cosa) che sussiste tra il contenuto delle due opinioni contrarie — che sono contrarie appunto perché il loro contenuto sta in questa forma di opposizione (cfr. *De Interpretatione*, cap. 14).

c) La « stessa cosa », alla quale è impossibile che convengano per il medesimo rispetto opinioni contrarie è l'uomo, l'individuo pensante: ὁ ὑπολαβών, ὁ δοξάζων. Pertanto, come l'impossibilità che la stessa superficie sia bianca e nera è un caso dell'impossibilità che alla stessa cosa convengano i contrari, altrettanto lo è l'impossibilità che lo stesso pensante sia convinto di qualcosa e della negazione di tale qualcosa. Questa impossibilità è cioè anch'essa un caso di quella specificazione del primo modo di formulazione del principio, che è l'impossibilità che allo stesso ineriscano i contrari.

Ma le due δόξαι contrarie sono contrari che ineriscono allo stesso ὑπολαβών, solo se la tesi e l'antitesi che costituiscono, rispettivamente, il contenuto delle due δόξαι, *appaiono*, nello ὑπολαμβάνειν, nel loro essere l'una negazione dell'altra. Che l'« errante » (ὁ διεψευσμένος, 1005 b 31) « abbia [ἔχοι] le opinioni contrarie » significa appunto che, nel δοξάζειν (= ὑπολαμβάνειν), la tesi e l'antitesi δοκοῦσιν, *appaiono* nel loro essere tali. Se così non appaiono nel pensiero dell'errante, esse rimangono pur sempre negazione l'una dell'altra, ma non sono più contrari che ineriscono allo stesso ὑπολαμβάνειν.

d) La sequenza 1005 b 26-31 del terzo dei tre passi considerati mostra dunque che l'esser convinti che la stessa cosa sia e non sia è un caso di quella specificazione della convenienza dello stesso allo stesso, che è la convenienza dei contrari allo stesso. Proprio perché è impossibile che la stessa cosa sia e non sia, proprio per questo è impossibile l'esistenza dell'errante, cioè della convinzione che la stessa cosa sia e non sia. È necessario essere sempre nella verità (ἀναγκαῖον αλεῖ... ἀληθεύειν) intorno al *principium firmissimum*, perché affermare che intorno ad esso ci si può trovare in errore significa affermare che la stessa cosa è e non è (ossia significa affermare che certi contrari ineriscono allo stesso — affermare cioè un caso di una specificazione della convenienza dello stesso allo stesso). È dunque lo stesso *principium firmissimum* il fondamento dell'accertamento della necessità di trovarsi sempre nella verità intorno ad esso.

*Sempre*: anche quando — avverte Platone nel *Teeteto* — ci si trova « nel sogno » (ἐν ὕπνῳ) o « nella follia » (μαϊνόμενον). Questo carattere della verità originaria, di costituirsi indipendentemente dallo stato di follia e di sogno del pensante, si ripresenta

nel modo in cui, nelle *Meditazioni*, Cartesio intende la verità (*necessario esse verum*) dell'*Ego sum*. E anche in questo *sum* originario continua ad essere presente l'*ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente: alla necessità che l'ente sia *quando* (*ὅταν*) è — avendo per altro la possibilità di non essere (Aristotele, *De Interpretatione*, 19 a 22 sgg.) —, corrisponde, nella seconda delle *Meditazioni*, la necessità che io sia *per il periodo di tempo* in cui penso (*quandiu cogito*); giacché non si può escludere (*fieri posset*) che, cessando di pensare, in quel momento stesso io venga a cessare completamente di essere (*illico totus esse desinerem*).

Richiamiamo i tratti fondamentali del discorso.

Nel fenomeno, l'in sé del nichilismo si presenta in forma rovesciata, cioè come persuasione che l'ente *non* è il niente. Il contenuto di questa persuasione si costituisce come 'principio di non contraddizione', *principium firmissimum* (e la « fermezza » di questo principio è la stessa « fermezza » dell'*ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente). Tale principio è legato con Necessità alla persuasione latente che l'ente è niente.

Ma proprio in uno dei luoghi decisivi (il libro quarto della *Metafisica*) in cui il nichilismo si presenta nella forma del suo opposto, Aristotele mostra l'impossibilità dell'esistenza della persuasione che allo stesso convenga e non convenga lo stesso.

Ma pensare che l'ente è niente significa porre l'ente come ente e come ni-ente (ossia porre e non porre l'ente come ente).

L'« evidenza » (*φανερὸν*) affermata nel testo aristotelico, dell'impossibilità di essere persuasi della contraddittorietà dell'ente, è compromessa dall'ombra che avvolge l'intero pensiero occidentale; e tuttavia la struttura *formale* del contenuto di tale « evidenza » (già sottolineata nel mio piccolo commento al libro IV della *Metafisica*<sup>3</sup> e in *Studi di filosofia della prassi*, cit., II, cap. III, par. 1, 2<sup>a</sup> nota fuori testo) appartiene già da sempre alla struttura della Necessità, cioè alla regione che già da sempre e per sempre si mantiene aperta al di fuori dei confini del nichilismo e in relazione alla quale, soltanto, l'essenza dell'Occidente (*l'ἐπαμφοτερίζειν*) appare come nichilismo.

In un contesto, infatti, che non può essere in alcun modo presentato dal pensiero aristotelico, in questa opera (cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo », VI) e in *Destino della necessità* (cfr. capp. XII, XIII, XIV) si indica, in relazione alla forma originaria e fondamentale della contraddizione, l'impossibilità che la contraddizione appaia come non negata (ossia come contenuto di convinzione), si indica cioè la Necessità di « essere

3. Aristotele, *Il principio di non contraddizione*, Brescia, 1959.



sempre nella verità » (la Necessità di essere sempre nella Necessità) — nel senso che la verità e la Necessità mostrano al di fuori dei confini del nichilismo.

È infatti impossibile che la contraddizione appaia come non negata, perché altrimenti l'apparire della tesi (o ὑπολαμβάνειν, la convinzione che ha come contenuto la tesi) sarebbe — in quanto apparire anche dell'antitesi — non apparire della tesi; e l'apparire dell'antitesi sarebbe — in quanto apparire anche della tesi — non apparire dell'antitesi. Al di fuori del nichilismo, la struttura della Necessità, come impossibilità che l'essere sia non essere, è con ciò stesso impossibilità che la certezza (l'apparire) della tesi (o dall'antitesi) non sia certezza della tesi (o dall'antitesi) (cfr. « La terra e l'essenza dell'uomo », VI).

D'altra parte, l'impossibilità dell'esistenza della persuasione avente come contenuto la contraddittorietà dell'ente, implica l'impossibilità dell'esistenza della persuasione che l'ente sia niente. E tuttavia è proprio la struttura della Necessità a mostrare la Necessità del legame che unisce la persuasione (l'esistenza della persuasione) che l'ente è un ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente, alla persuasione (all'esistenza della persuasione) che l'ente è niente.

Senonché, ciò che a questo punto può sembrare un risultato aporetico è invece la condizione della Necessità sia della distinzione, dalla quale il presente scritto ha preso le mosse, tra il nichilismo come cosa in sé e il nichilismo come fenomeno, sia del modo in cui l'in sé si mostra nel fenomeno. Proprio perché è impossibile che l'identità dell'ente e del niente (e ogni contraddizione) appaia nel suo semplice esser lasciata essere — ossia nel suo essere semplicemente affermata, nel suo essere contenuto di convinzione — proprio per questo è Necessità, e non un semplice fatto, che la persuasione che l'ente è niente rimanga nella latenza e nell'inconscio dell'in sé, ed appaia in forma rovesciata ed indiretta nel fenomeno del nichilismo (cioè nella coscienza che il nichilismo può avere di sé). La latenza — *latēre*, λήθη, λανθάνειν — della persuasione che l'ente è niente, è la condizione della possibilità che la nientità dell'ente sia accettata all'interno della dimensione che il pensiero occidentale chiama « verità »: ἀλήθεια: non-latenza, fenomeno. Nell'ἀλήθεια la nientità dell'ente è accettata (ossia è contenuto dello ὑπολαμβάνειν) non nella sua forma diretta, ma nella forma (indiretta) dell'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente, che è legata con Necessità (con i legami della Necessità — che non sono i legami dell'ἀλήθεια) alla forma diretta. (Nel finale del libro V della *Repubblica*, dove compare la parola ἐπαμφοτερίζειν nel suo significato essenziale, è costantemente ricorrente (478-479) il verbo φαίνω con la funzione di indicare il φαινόμενον, l'apparire, cioè l'ἀλήθεια dell'ἐπαμφοτερίζειν).

Ma 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. Isolato dal proprio in sé, l'*ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente non appare più come identificazione dell'ente e del niente, sì che l'apparire dell'*ἐπαμφοτερίζειν* non è più un apparire della tesi che non è apparire della tesi e un apparire dell'antitesi che non è apparire dell'antitesi — ossia non è più il convenire dei contrari a quello « stesso » che è l'apparire dell'ente. Nel nichilismo, l'isolamento dell'in sé dal fenomeno del nichilismo separa ciò che è legato con Necessità, ma è proprio per questa separazione che l'Occidente può essere, nella sua essenza, persuasione che l'ente è niente.

La distinzione tra l'in sé e il fenomeno del nichilismo non precede questa separazione: al contrario, è proprio perché la persuasione che l'ente sia niente è separata dall'*ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente, che tale persuasione rimane un che di 'latente' e di « inconscio ». Nonostante questa separazione, l'*ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente rimane pur sempre legato con Necessità alla nientità dell'ente — questo legame continua cioè ad apparire nello sguardo della Necessità —; ma la separazione, distogliendo il proprio sguardo da quel legame e assegnando all'in sé dell'inconscio la forma diretta della persuasione della nientità dell'ente, e al fenomeno la forma indiretta di questa persuasione, appartiene al fondamento che rende possibile l'esistenza di tale persuasione. L'in sé, l'inconscio, la latenza è il risultato della separazione, dell'isolamento che sottrae al linguaggio il tragitto che unisce con Necessità ciò che è stato separato.

Nel pensiero occidentale, l'*ἀλήθεια* non è la non latenza (il disvelamento) della *λήθη*, cioè del proprio in sé, ma è il disvelamento di ciò che (come fenomeno del nichilismo) nasconde il proprio in sé presentandolo in forma rovesciata. Nella sua essenza, l'*ἀλήθεια* è *λήθη*: nasconde la propria alienazione essenziale. Aristotele mostra « la necessità di essere sempre nella verità »: *ἀναγκαῖον αἰεὶ ἀληθευεῖν*.

E d'altra parte, se questa « necessità » è la Necessità che sta al di fuori dei confini dell'alienazione, la struttura *formale* di questa « necessità » alienata è un tratto della Necessità di essere sempre nella Necessità. Anche isolato dal proprio fenomeno, l'in sé, l'inconscio del nichilismo è pur sempre una *persuasione*: la persuasione è l'apparire in cui tale persuasione consiste. Ma questo significa che l'esistenza del nichilismo — cioè dell'alienazione estrema — non è possibile come qualcosa di isolato dalla Necessità che vede l'alienazione del nichilismo. La persuasione

latente che l'ente è niente, e il cui fenomeno — la cui ἀλήθεια — domina ormai su tutta la terra, può esistere soltanto nel suo esser già da sempre negata dalla Necessità che già da sempre sta, aperta al di là dei domini del nichilismo. Al di là: cioè nella regione che dunque è *l'inconscio dell'inconscio* in cui l'in sé del nichilismo consiste. A questo contrasto tra lo stare, cioè tra il destino della Necessità e la volontà che l'ente sia niente — a questa contraddizione supremamente dominante — si rivolgono *Essenza del nichilismo e Destino della necessità*.

L'impossibilità della contraddittorietà dell'ente non è l'impossibilità del contraddirsi. Il contenuto dell'errore non è (= è niente); l'errare è. Ne *Gli abitatori del tempo* (cfr. « Tramonto del marxismo ») si è mostrato come sia soltanto apparente la situazione aporetica in cui, secondo certo marxismo italiano, si troverebbe il pensiero di Marx per aver affermato l'esistenza della contraddizione in cui il capitalismo consiste. Tutta questa 'revisione critica' di Marx si basa semplicemente sulla confusione tra l'impossibilità della contraddittorietà dell'ente e l'impossibilità del contraddirsi. E l'alienazione essenziale da cui anche il pensiero di Marx è avvolto, si trova in un sottosuolo che non può essere raggiunto da alcuna 'revisione critica' del pensiero marxiano e da alcuna forma di critica che si muova all'interno del nichilismo.

Ma il testo della *Metafisica* di Aristotele, che qui abbiamo preso in considerazione, indica in proposito qualcosa di essenziale: che il contraddirsi stesso è impossibile, qualora esso sia il contenuto di una convinzione, cioè qualora esso appaia nel suo puro esser lasciato essere, nel suo puro essere affermato. L'esistenza del contraddirsi così inteso — mostra il testo aristotelico — implica la contraddittorietà dell'ente. Il credere nella contraddizione implica che allo « stesso » convengano determinazioni contrarie, cioè le due εἶξαι tra loro contraddittorie. È impossibile che convengano allo stesso ὑπολαμβάνειν, 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 esser contrari.

La condizione della possibilità dell'esistenza del contraddirsi è allora, innanzitutto, che il contraddirsi non appaia come tale, cioè che sia interrotto il tragitto che unisce la forma diretta alla forma indiretta della contraddizione, e la forma diretta riman-

ga un in sé, isolato dal proprio fenomeno. Aristotele non può sapere che il *principium firmissimum omnium* appartiene al fenomeno del nichilismo; e tuttavia è 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'*ἐπιμαφοτερεῖν* dell'ente; e, dall'altro lato, 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 nichilismo.

Ma la contraddizione può presentarsi anche in un altro modo: come ciò che pur apparendo *come contraddizione* è insieme qualcosa che *non si sa* come possa essere oltrepassato, o si sa che non può essere oltrepassato. Il senso emergente di questo modo di presentarsi della contraddizione è costituito (oltre che dall'*apparire finito del Tutto* — a questo tema si rivolgono analiticamente *La struttura originaria* e *Studi di filosofia della prassi*; e il tema continua a mantenersi al centro di *Essenza del nichilismo* e di *Destino della necessità*) dal contrasto tra il destino della Necessità e la volontà che l'ente sia niente — la volontà di isolare la terra dal destino; la volontà che trova la propria espressione più radicale nel nichilismo dell'Occidente.

Ma, anche qui, è la struttura *formale* indicata da quel testo aristotelico (ossia è la *forma* che la struttura nichilistica ha in comune con un tratto della Necessità) a richiedere che la contraddizione, che appare nel suo non essere oltrepassata o nella sua inoltrepassabilità, non sia un creduto, ma appaia *come negata*, cioè come negazione della Necessità. Anche se la contraddizione appare come ciò che non si lascia oltrepassare, questo apparire della contraddizione può esistere, solo se la contraddizione appare come *respinta*, cioè solo se il suo essere come negata è la forma all'interno della quale essa appare. Pur essendo una negazione impotente (incapace a condurre al tramonto la contraddizione), è questa forma a impedire che il contraddirsi si costituisca come la contraddittoria e quindi impossibile convenienza al medesimo da parte di determinazioni contrarie.

In *Essenza del nichilismo* e in *Destino della necessità*, la condizione della possibilità dell'esistenza della contraddizione è considerata in rapporto al tema del contrasto (ossia della contraddizione) tra il destino della Necessità e l'isolamento della terra. Nel presente scritto, quella condizione è stata considerata in relazione alla contraddizione che costituisce il secondo di quei due termini contrastanti: l'isolamento della terra dal destino della Necessità (l'isolamento che è l'accadimento stesso in cui accade

il mortale): l'isolamento che si esprime nella volontà che l'ente sia niente e che resti interrotto il tragitto che conduce dall'in sé al fenomeno del nichilismo.

## NOTA

*La struttura originaria* (1958) si presenta come « un primo gruppo di indagini » (cfr. « Avvertenza ») su ciò che viene nominato dal titolo. I temi ai quali ci si riferiva, alludendo a un secondo gruppo di indagini, hanno finito col trovar forma in *Studi di filosofia della prassi* (1962) e in *Essenza del nichilismo*, costituito da saggi pubblicati tra il 1964 e il 1971. La novità tematica principale di quegli *Studi*, rispetto a *La struttura originaria*, è — insieme al rilevamento del carattere problematico della libertà — l'affermazione del legame che unisce necessariamente verità e prassi. Il soggetto fondamentale della prassi non è l'individuo, ma la verità, perché è in questo legame alla prassi che la verità si determina come quella decisione, come quell'azione decisiva da cui può dipendere la salvezza della verità stessa. Questo tema si ripresenta in *Essenza del nichilismo* — ad esempio nei paragrafi xvi-xviii de « Il sentiero del Giorno », dove il riferimento a *Studi di filosofia della prassi* è esplicito. E un approfondimento di questo tema è costituito dall'ultimo paragrafo de « La terra e l'essenza dell'uomo » (e dall'ultimo capoverso di « Alienazione e salvezza della verità »): l'azione decisiva della verità, che conduce alla salvezza della verità, può essere la volontà interpretante. È per tale volontà che anche il Sacro (come la totalità di ciò che è interpretato) entra nell'apparire. E se ne « Il sentiero del Giorno », come in *Studi di filosofia della prassi*, si guarda al Sacro come a ciò che, accettato dalla verità, potrebbe essere la chiave che conduce alla salvezza (o alla perdizione) della verità, il legame della verità all'interpretare si presenta come fondamento del legame della verità all'accettazione del Sacro.

Ma, già in *Studi di filosofia della prassi* dire che la verità è il soggetto fondamentale della prassi e che si determina come decisione e azione decisiva, significa che la verità non può rimanere indifferente al modo in cui si determina la prassi (cioè il decidere, la fede, la volontà, l'azione). Quando il contenuto della prassi si costituisce come problema, la verità non è in grado di escludere che l'accadimento di tale contenuto (cioè delle alternative secondo cui esso si costituisce) sia condizione dell'accadimento della salvezza della verità. La verità è soggetto della prassi e si determina come azione decisiva, non perché la verità, in quanto tale, sia azione e decisione (infatti, in quanto il contenuto della prassi è problema, la convinzione che appartiene alla struttura dell'agire

e del decidere è fede, cioè non verità — sì che la verità, in quanto tale, non può essere non verità), ma perché è possibile che la sorte della verità dipenda da ciò — l'azione, appunto — da cui la verità non può isolarsi (giacché anche qualora essa così si isolasse, quella possibilità continuerebbe a permanere). È perché resta aperta la possibilità che la sorte della verità dipenda dall'agire e dal decidere che in *Studi di filosofia della prassi* e in *Essenza del nichilismo* si dice che la verità agisce e decide. Appunto per questo, ne « Il sentiero del Giorno » (xvii, ultimo capoverso) si dice che « la verità non può non comprometersi »: perché essa « si accompagna inevitabilmente alla non verità » (*ibid.*). Il senso del suo « esser costretta a decidere » è il suo « esser costretta ad accompagnarsi ad una decisione » (*ibid.*, par. xviii, ultima proposizione del terzo capoverso). La verità decide perché è unita, legata alla decisione. In questo senso, vanno intese, in *Essenza del nichilismo*, espressioni come: « La verità accetta il Sacro » (p. 170), « la verità vuole che il Sacro parli la lingua del Giorno » (p. 166), « la filosofia vuole che io non sia l'essenza dell'uomo [...] vuole così, perché crede (cioè vuole) che... » (p. 251). Ed è questo il significato di fondo delle « implicazioni pragmatiche della verità » della seconda parte del primo degli *Studi di filosofia della prassi*.

L'espressione « la verità decide » non è impropria, perché l'inevitabilità del legame della verità alla decisione e alla fede non significa che la verità sia un prender atto di una situazione dove le alternative dell'agire si presentano semplicemente come vie che possono essere imboccate: l'agire agisce già da sempre, certi contenuti sono scelti e altri rifiutati, accadono certe azioni e quindi altre non accadono. Dire che la verità decide, significa che la decisione determinata che di fatto accade (e il cui accadere esclude l'accadimento di altre decisioni), accade all'interno dello sguardo dove la verità la vede come ciò da cui potrebbe dipendere la salvezza della verità. Significa che, nella decisione che accade, la verità vede la possibilità della propria salvezza. In questa situazione, la decisione che accade non accade perché è così veduta dalla verità. Infatti, poiché, in questa situazione, la decisione che accade è problema, la verità vede che la propria salvezza può dipendere non solo dalla decisione che accade, ma anche dalla decisione opposta, non solo dall'accettazione del Sacro, ma anche dal rifiuto del Sacro, non solo dal modo in cui di fatto viene interpretata la terra, ma anche da altre interpretazioni.

La convergenza tra *Studi di filosofia della prassi* e *Essenza del nichilismo* relativamente a questa tematica non esclude che sia in *Essenza del nichilismo* a giungere a piena maturazione il linguaggio che incomincia a testimoniare la verità dell'essere e

quindi l'essenza autentica del nichilismo — sì che l'azione' alla quale, in *Essenza del nichilismo*, la verità si presenta legata non ha più il senso greco della « prassi », ancora dominante in *Studi di filosofia della prassi*.

D'altra parte, in *Essenza del nichilismo* la libertà della decisione rimane ancora un problema (cfr. ad esempio « Ritornare a Parmenide »; « Poscritto », par. VIII; « Il sentiero del Giorno », par. XV; « La terra e l'essenza dell'uomo », par. V, ultimo capoverso): E, daccapo, rimane un problema in modo essenzialmente diverso (sebbene analogo per struttura formale — cfr. nota fuori testo al termine del par. XV de « Il sentiero del Giorno ») dal modo in cui essa è problema in *Studi di filosofia della prassi* — la libertà essendo ancora determinata, in questi *Studi*, secondo le esplicite categorie ontologiche del nichilismo. La decisione alla quale la verità è legata, e dal cui accadimento è possibile che dipenda la salvezza della verità, si presenta cioè, in *Essenza del nichilismo*, come qualcosa che potrebbe essere sia un accadimento inevitabile, sia un atto libero; cioè sia un decidere destinato all'apparire, sia un decidere che appare, ma che sarebbe potuto non apparire — e viceversa. (E rimane anche, sullo sfondo, il tratto centrale dell'ultimo paragrafo del secondo di quegli *Studi*, cioè « il risolvimento pragmatico del problema della libertà »: « il problema della libertà avvolge lo stesso rapporto fra verità e fede, in quanto si domanda se la fede che la verità sceglie sia liberamente scelta. E viceversa, la verità, scegliendo la fede che include la verità, sceglie di assumere come libera la propria scelta della fede »).

In *Destino della necessità* il problema della libertà si risolve (cfr. capp. III-IV): viene indicato il senso dell'« oltrepassamento del problema della libertà » — l'oltrepassamento della problematicità che continua a permanere nonostante il « risolvimento pragmatico » di *Studi di filosofia della prassi* (dove appunto si afferma — cfr. il luogo citato per ultimo — che « è proprio perché la soluzione teoretica resta aperta che si verifica necessariamente il risolvimento pragmatico »). Il linguaggio di *Destino della necessità* è l'accadimento (il sopraggiungere nel cerchio dell'apparire) del risolversi di questo problema. La soluzione è l'apparire del linguaggio che testimonia l'appartenenza della libertà all'essenza del nichilismo. È necessità che la terra accada, e il modo determinato in cui essa accade (e in cui quindi accadono tutte le cose della terra e tutte le decisioni). La terra è destinata all'apparire.

In relazione al tema della libertà c'è una progressione costante da *Studi di filosofia della prassi* a *Destino della necessità*. Negli *Studi* si mostra che l'esistenza della libertà è un problema, cioè che la libertà non appartiene e non può appartenere al conte-

nuto che appare. In *Essenza del nichilismo* la libertà viene mantenuta come problema solo in quanto sia pensata al di fuori delle categorie del nichilismo (all'interno delle quali la libertà è invece un assurdo), cioè sia intesa non come la possibilità che la decisione avrebbe avuto di non essere (o la possibilità che la decisione non presa avrebbe avuto di essere), ma come la possibilità che le decisioni (eterni) avrebbero avuto di non apparire, e che apparissero le decisioni che non sono apparse. In *Destino della necessità* si mostra il carattere nichilistico della stessa struttura formale della libertà e cioè l'impossibilità che essa sia problema sia pure nel senso ridotto, indicato in *Essenza del nichilismo*. (Come la libertà può essere posta come impossibilità perché essa non è qualcosa che appare, così il divenire dell'ente, il suo passaggio dal non essere all'essere, e viceversa, può essere posto come impossibilità perché il divenire non è qualcosa che appare).

Ma in *Destino della necessità* si presenta anche la testimonianza che all'essenza del nichilismo appartiene l'agire in quanto tale. Cioè non solo l'azione come volontà di portare le cose dal non essere all'essere e viceversa (il che è già accertato in *Essenza del nichilismo*), e non solo la struttura formale della libertà, ma la stessa struttura formale dell'azione (di cui, per altro, la struttura formale della libertà è un tratto). La struttura formale dell'azione, « considerata come distinta dalle determinazioni ontologiche del nichilismo (e quindi come struttura comune all'azione della preistoria e all'azione della storia dell'Occidente) implica, come tale, proprio quelle determinazioni ontologiche del nichilismo rispetto alle quali essa è un distinto: le implica pur lasciandole inesprese nei propri tratti » (*Destino della necessità*, p. 362).

L'assenza di questa testimonianza del carattere nichilistico della libertà e dell'azione in quanto tali (cioè in quanto strutture formali) determina la configurazione di *Essenza del nichilismo*, ed è dovuta al permanere dell'isolamento della terra. Una situazione, questa, che nella sua possibilità astratta è già prevista in *Essenza del nichilismo*: « Non solo la terra, ma anche ciò che la filosofia è riuscita a testimoniare della verità dell'essere [e anche questa testimonianza appartiene alla terra] può venire isolato dalla totalità della verità ed essere posto come il terreno sicuro, rispetto al quale la dimensione non testimoniata della verità diventa un problema: gli stessi problemi della filosofia possono nascere dall'isolamento » (« La terra e l'essenza dell'uomo », XXI, 1° capoverso). Questo, anche se in *Essenza del nichilismo* la struttura formale dell'azione non è esplicitamente posta come problema, sebbene lo sia implicitamente, stante il legame che unisce con necessità la libertà a tale struttura.



Questa duplice testimonianza, assente in *Essenza del nichilismo*, e presente in *Destino della necessità* determina anche il risolvimento di un ulteriore problema che rimane aperto in *Essenza del nichilismo*. Nel paragrafo VII de « Il sentiero del Giorno » si afferma « l'ambiguità ontologica del linguaggio non metafisico », non ontologico; l'ambiguità cioè del linguaggio della preistoria dell'Occidente. (Tale affermazione si sviluppa poi nei paragrafi VIII, IX, XI, XII). Il fondamento di questa affermazione è indicato nel terzo capoverso del paragrafo VII. In relazione al linguaggio di *Essenza del nichilismo* che non giunge a testimoniare l'appartenenza della struttura formale dell'azione all'alienazione essenziale, si tratta di un fondamento autentico e ciò che in *Essenza del nichilismo* si dice in proposito è quanto in questa situazione è necessario dire. Ma l'accadimento di tale testimonianza consente proprio quell'inferenza che in quel par. VII è ritenuta impossibile: l'inferenza che conduce all'implicito senso ontologico del linguaggio preontologico, a partire dalla semantica esplicita di tale linguaggio. La struttura formale dell'azione è infatti continuamente nominata nella semantica esplicita del linguaggio preontologico (e, come già si è richiamato, è comune all'azione della preistoria e della storia dell'Occidente). Questo linguaggio, quindi, non è ambiguo, ma costituisce la preistoria dell'alienazione dell'Occidente. In questa direzione si sviluppano i capitoli VIII-X e, poi, i capitoli XIV-XV di *Destino della necessità*. Anche il linguaggio del Sacro, dunque, appartiene alla preistoria dell'alienazione. Non si presenta più, in quanto linguaggio preontologico, come problema. Lo ridiventerebbe (come ogni linguaggio che parla all'interno dell'alienazione) se, ascoltato al di fuori della solitudine della terra, esso dicesse ancora qualcosa.

Ma ne « Il sentiero del Giorno » (par. XVIII, 4° capoverso) si richiama un duplice senso secondo il quale il Sacro — e ogni contenuto problematico — è problema: I) il Sacro può essere la *via* che conduce alla salvezza della verità; II) è possibile che tale salvezza (il disvelamento massimo dell'essere) sia costituita dai tratti che formano il contenuto dell'annuncio del Sacro. In questo passo di *Essenza del nichilismo* questi due sensi possono costituire un'alternativa (disgiunzione esclusiva), ma possono darsi anche insieme. Ma una volta che il linguaggio del Sacro si presenta come appartenente alla preistoria dell'alienazione (e quindi solo apparentemente ambiguo), allora il secondo di questi due sensi è una impossibilità. Ma non per questo diventa una impossibilità anche il primo senso. È cioè possibile che la via, che è necessario percorrere per giungere alla salvezza della verità, sia l'oscurità dell'alienazione.

Questo è anzi il significato globale di *Essenza del nichilismo*

in relazione a questa tematica. Perché è vero che ne « Il sentiero del Giorno » si rimane ancora all'affermazione dell'ambiguità ontologica del Sacro (e quindi al suo carattere di problema per la verità), ma è anche vero che in *Essenza del nichilismo* è pure presente un tratto che ha poi il suo sviluppo adeguato in *Destino della necessità*: nel penultimo capoverso di « Risposta alla Chiesa » si dice che « la volontà di sottrarre la terra al destino è il fondamento e l'essenza della fede in quanto tale ». La fede in quanto tale, e quindi anche la fede che ha come contenuto il Sacro, coincide con la radice dell'alienazione essenziale: l'isolamento della terra dal destino della verità. Già in *Studi di filosofia della prassi* la fede appare come contraddizione. E quindi la fede è intesa come contraddizione anche in quei luoghi, sopra richiamati, di *Essenza del nichilismo*, dove la fede si determina come « accettazione del Sacro » o come « volontà interpretante ». Ma ora, in questo passo di « Risposta alla Chiesa », la fede, presentandosi come radice dell'alienazione essenziale, appare come la radice stessa del contraddirsi. In quanto coincidente con la radice dell'alienazione, la fede è appunto ciò, il cui tramonto è necessariamente richiesto dalla salvezza della verità. In *Essenza del nichilismo*, considerato nel suo insieme, si dice dunque — anche se in modo implicito — che l'accadimento di certi contenuti che appaiono nell'isolamento della terra (cioè nella fede) può essere la via che conduce al tramonto l'isolamento della terra.

Nel suo aspetto formale, questa tesi è già presente in *Studi di filosofia della prassi*, dove si indica determinatamente (cfr. I Studio, parte 2<sup>a</sup> cap. III, 2) in che modo non è contraddittoria l'affermazione che l'essere in contraddizione può determinare l'oltrappassamento della contraddizione. A questa indicazione determinata si riferiscono il quarto e il quinto capoverso del paragrafo XXI de « Il sentiero del Giorno ». L'essere in contraddizione, in quanto tale, non può essere, cioè è contraddittorio che sia ciò che toglie dalla contraddizione. Così come è contraddittorio che la contraddizione sia tolta (sia portata al tramonto) dall'accadimento, in quanto tale, della contraddizione. Solo la verità può essere ciò che toglie e porta al tramonto la negazione della verità. È in questo senso che, nel primo di quei due passi, si dice che « è assurdo che il vivere l'alienazione possa essere il prezzo che si deve pagare affinché la verità sia salva ».

Ma se al contenuto che è in contraddizione è consentito distinguersi dal proprio contraddirsi — è cioè consentito presentarsi come problema, quindi come ciò che potrebbe essere un tratto della verità —, allora non è più contraddittorio affermare la possibilità che l'accettazione di tale contenuto da parte della verità consenta la salvezza della verità. In questa condizione si trova, secondo *Studi di filosofia della prassi*, il cristianesimo (os-

sia il contenuto della fede cristiana, appunto in quanto esso si distingue dal contraddirsi in cui consiste l'aver fede). In *Essenza del nichilismo* ci si avvede che non il cristianesimo può trovarsi in questa condizione, perché esso nasce e cresce all'interno del nichilismo, ma il linguaggio ambiguo del Sacro (e ogni linguaggio premetafisico). *Destino della necessità* mostra che nemmeno questo linguaggio può trovarsi in tale condizione, perché esso, come ogni linguaggio premetafisico, non è ambiguo. L'ambiguità e la problematicità si spostano oltre la totalità dei linguaggi storici: a ciò che essi dicono, qualora essi dicano ancora qualcosa quando fossero uditi al di fuori dell'isolamento della terra.

Eppure non cade, per questo, quella tesi implicita che in *Essenza del nichilismo*, considerato nel suo insieme, afferma che l'accadimento di certi contenuti che appaiono nell'isolamento della terra (cioè nella fede) può essere la via che conduce al tramonto l'isolamento della terra. Innanzitutto, se è possibile che i linguaggi, che parlano nella solitudine della terra, col tramonto della solitudine non dicano più nulla, la terra isolata, invece, è solo uno dei due volti che la terra presenta nel contrasto dove essa è contesa dal destino della verità e dall'isolamento della terra dal destino. Il tramonto dell'isolamento della terra non è, in quanto tale, il tramonto della terra. Alla terra che sta dinanzi non convengono soltanto i tratti dell'alienazione, ma anche quelli della verità. Per questi tratti, la terra è un contenuto che si distingue dalla contraddizione essenziale secondo cui si costituisce l'isolamento che avvolge la terra. È cioè possibile che l'alienazione sia la via che conduce alla salvezza della verità, perché, se la salvezza è destinata ad accadere, i tratti della verità della terra appartengono al volto della verità.

Ma anche in un altro senso questa tesi di *Essenza del nichilismo* non cade. La verità è negazione dell'errore. Non accidentalmente, ma nella sua essenza. Pertanto la verità è, solo in quanto l'errore è. La verità appare, solo in quanto l'errore appare. L'apparire concreto della verità implica quindi l'apparire concreto dell'errore, non semplicemente di una sua rappresentazione astratta. Nella sua essenza, l'errore è l'isolamento della terra dal destino della verità. Se la salvezza della verità (cioè l'oltrepassamento della concretezza dell'errore) è destinata ad apparire, allora è necessità che, affinché la salvezza accada, accada l'alienazione della verità, cioè l'isolamento della terra e il nichilismo.

Ciò però non significa che, poiché l'alienazione accade, dunque è necessità che accada la salvezza della verità, cioè il tramonto dell'isolamento della terra e dell'esser mortale del mortale. Poiché nella testimonianza della verità rimane ancora una possibilità che la salvezza della verità sia destinata all'accadimen-

to, rimane anche una possibilità che l'accadimento dell'alienazione sia la strada che conduce al tramonto dell'alienazione. È cioè necessità che l'accadimento concreto della salvezza della verità implichi l'accadimento concreto dell'errore; ma è solo una possibilità che l'accadimento concreto dell'errore — e l'errore, come tutto ciò che accade, accade con necessità — stia preparando l'accadimento della salvezza, sia cioè un tratto della strada che sta conducendo all'accadimento della salvezza. (L'esistenza stessa di questa strada è una possibilità — anche se la salvezza è già da sempre nell'inconscio più profondo del mortale). È cioè una possibilità che il sentiero della Notte e il sentiero del Giorno siano rispettivamente il primo e il secondo tratto della stessa strada, la strada destinata a condurre all'accadimento della salvezza della verità.

Se la salvezza è destinata ad entrare nel cerchio dell'apparire, allora la strada che ad essa conduce, e quindi anche il suo primo tratto, appartiene al destino della verità. Ciò non significa che gli spettacoli che si rendono visibili e sono testimoniati lungo il sentiero della Notte siano dei tratti che appartengono al volto della verità; ma che in tali spettacoli è necessità imbattersi, se è necessità che la salvezza della verità accada. E poiché rimane ancora una possibilità che la salvezza sia destinata ad accadere — la salvezza che, per altro, è già, eterna —, è anche una possibilità che il sentiero della Notte sia ciò che è necessario percorrere affinché la salvezza accada, cioè che sia necessario l'accadimento dell'alienazione perché il tramonto dell'alienazione accada.

L'isolamento della terra è il sistema delle decisioni e delle azioni. Anche di quella decisione che è la volontà interpretante. In *Essenza del nichilismo* si contrappone all'interpretazione metafisica del linguaggio ontologicamente ambiguo l'interpretazione che la verità può dare di tale linguaggio: esso, « che è preda della metafisica, può diventare preda anche della verità » (« Il sentiero del Giorno », XII): « la verità vuole che il Sacro parli la lingua del Giorno » (*ibid.*, XVI). Ma in *Destino della necessità* ogni interpretazione, cioè la volontà interpretante in quanto tale è ricondotta all'isolamento della terra. Esso è, insieme, il fondamento originario dell'alienazione, l'accadimento dell'esser mortale del mortale, la fede, la decisione, l'azione originarie, e anche la volontà interpretante originaria.

E il sistema delle decisioni (delle scelte) e delle azioni continua a stare dinanzi alla verità come ciò il cui accadimento potrebbe essere (nonostante esso sia il sistema dell'alienazione) il tratto di strada che conduce alla salvezza della verità. In questo senso, si può continuare a dire che « la verità decide », ossia vede nell'alienazione del decidere effettivo il tratto di strada che può

condurre alla salvezza. La differenza fondamentale, rispetto a *Essenza del nichilismo*, è che, ormai, la libertà della decisione e l'azione in quanto tale appartengono all'essenza del nichilismo. Il sistema di decisioni che si sono imposte sulle decisioni alternative, e nel cui accadimento la verità vede il tratto di strada che potrebbe portare alla salvezza, non risulta dal gioco della libertà, ma è inviato dal destino. Ed è quindi il destino a stabilire e a inviare la decisione che compare nell'espressione: « la verità decide ». Una decisione, questa, comunque, che non va confusa, ma è anzi, nel cerchio dell'apparire, ciò che sta nell'estremo contrasto con la « volontà del destino » di cui si parla nell'ultimo capitolo di *Destino della necessità*. « La verità decide », infatti, solo nel senso che l'accadimento della salvezza della verità può dipendere dall'accadimento dell'alienazione del decidere.

Il sentiero della Notte può essere il primo tratto della strada della salvezza. Ma ogni strada — ogni accadimento — è inviata dal destino all'apparire. È cioè il destino stesso ad inviare, nell'accadimento della salvezza, il compimento del destino.

Infine, proprio perché in *Destino della necessità* si mostra l'appartenenza della libertà all'essenza del nichilismo, la volontà interpretante non può più essere intesa come la libertà possibile che conferisce alla terra un'interpretazione che sarebbe potuta essere diversa da quella di fatto data. E d'altra parte, proprio perché nella volontà interpretante il nesso tra la terra e la sua interpretazione non è il nesso della necessità, rimane aperta la possibilità che, quanto è stato necessità interpretare in un certo modo, venga ad essere in seguito interpretato in modo diverso — « possibilità » significando ormai l'incapacità, in cui ancora si trova il linguaggio che testimonia il destino della necessità, di testimoniare ciò che è destinato ad accadere.<sup>4</sup>

4. Nel paragrafo III del capitolo VI di *Destino della necessità* — cfr. pp. 196-201 — si mostra anche un'altra traccia del permanere del nichilismo in *Essenza del nichilismo*, cioè nel libro dove l'oltrepassamento del nichilismo trova la sua testimonianza più radicale.



FINITO DI STAMPARE NEL GENNAIO 1995  
DALLA TECHNO MEDIA REFERENCE S.R.L. - MILANO

*Printed in Italy*

*gli Adelphi*

Periodico mensile: N. 73/1995  
Registr. Trib. di Milano N. 284 del 17.4.1989  
Direttore responsabile: Roberto Calasso

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.