



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Scienze Filosofiche  
LM- 78

Tesi di Laurea

## **La contraddizione della fede, tra verità e prassi.**

**Intorno a Severino e il Cristianesimo**

### **Relatore**

Ch. Prof. Davide Spanio

### **Correlatore**

Ch. Prof. Fabrizio Turollo

### **Laureanda**

Fabrizia Folino

Matricola 882496

### **Anno accademico**

2021/2022



*Dov'è l'amico che il mio cuore ansioso  
ricerca ovunque senza avere mai riposo?*

*Finito il dì ancor non l'ho trovato  
e resto sconsolato.*

*La Sua presenza è indubbia ed io la sento  
in ogni fiore e in ogni spiga al vento.*

*L'aria che io respiro e dà vigore  
del Suo Amore è piena.*

*Nel vento dell'estate  
la Sua voce intendo.*

*(Johan Olof Wallin)*

## Indice

<u>Prefazione</u> .....	5
<u>1. Introduzione. Il confronto tra il Destino della necessità e il Cristianesimo</u>	
1.1 L' <i>ethos</i> dell'Occidente.....	19
1.2 Il discorso di Ratisbona.....	21
1.3 Il Cristianesimo storico.....	25
1.4 Lo scontro con la Chiesa.....	29
1.5 Il carteggio.....	33
<u>2. La verità, la fede</u>	
2.1 La fisionomia della verità dell'essere .....	38
2.2 L'opposizione originaria .....	41
2.3 <i>Studi di filosofia della prassi</i> .....	46
2.4 La fede come contraddizione .....	48
2.5 Avere fede ed essere nella fede .....	51
<u>3. La fede, l'errore</u>	
3.1 Oltrepassando <i>Studi di filosofia della prassi</i> .....	56
3.2 Il Cristianesimo come errore necessario .....	62
3.3 La volontà come distrazione della verità .....	69
3.4 La volontà interpretante .....	73
<u>4. Il linguaggio storico come errore e la parola di Dio come problema</u>	
4.1 Il linguaggio in cui si rispecchia la verità e la non-verità.....	78
4.2 Il linguaggio come relazione tra parola e cosa.....	81
4.3 La struttura originaria come apertura del significato .....	83
4.4 La parola di Dio come linguaggio dell'essere .....	86
<u>5. Il dubbio come fondamento della fede</u>	
5.1 La fede cristiana.....	90
5.2 Il dubbio. Socrate, Agostino e Cartesio .....	94
5.3 Il presupposto della fede cristiana .....	100
5.4 Il dubbio cristiano .....	105
5.5 La fede come <i>pistis</i> .....	112
<u>Bibliografia</u> .....	116

## Prefazione

Corre l'anno 1968 quando il critico cinematografico Gian Luigi Rondi intervista il regista svedese Ingmar Bergman per lo speciale televisivo Rai "Ritratto di un regista"<sup>1</sup>.

Il <<taciturno>> Bergman, come lo etichetta Rondi, rievoca la figura dello scrittore J.D. Salinger per la riservatezza e la irremovibile decisione di rifuggire alle grinfie di un mondo che richiede ed esige insistentemente che l'autore di grandi opere d'arte - l'*artefice*, il *creatore* di produzioni o letterarie (come Salinger) o cinematografiche (come Bergman) - mostri il suo volto. Come il cavaliere Block, personaggio de *Il settimo sigillo*, confessa la volontà struggente di vedere un Dio che gli tenda la mano, scopra il proprio Volto e gli parli, allo stesso modo il mondo non comprende la natura schiva ed eremitica di un uomo che, come Dio, parla attraverso le proprie creazioni, ma che, al tempo stesso, non si svela mai, non si espone mai, non si presenta mai.

Ma in questo caso si tratta di una assenza peculiare in quanto assordante. È un'assenza che si presenta in modo travolgente, potente, violento perché proprio attraverso le proprie opere – frammenti di sé che l'autore concede al mondo e contro cui il mondo si scontra – un regista come Bergman, o uno scrittore come Salinger, non mette in scena semplicemente una immagine o la descrizione di una immagine, ma intende offrire un giudizio, un significato, l'apertura di un senso del mondo: solo così l'immagine acquisisce quella grandezza, quella forza che travolge e segna gli animi che vi si imbattono.

È proprio in quella rara, poco conosciuta, ma significativa intervista che Bergman dichiara le sue intenzioni: non solo il Cinema, ma il suo Cinema deve dire la verità, deve essere <<uno specchio della vita>>.

Il Cinema, agli occhi di Bergman, è quell'arte che ha la facoltà di essere uno specchio molto chiaro del senso, del significato e dell'essenza della vita. E Bergman non è l'unico ad essere così perentorio sul ruolo del Cinema come arte perché la storia dell'arte cinematografica occidentale è comunemente *interpretata*, non come la vicenda dell'alterazione<sup>2</sup> e dell'illusione, bensì come lo specchio della realtà. Basti pensare alla prima trasposizione cinematografica, quella dei fratelli Lumière (*La Sortie de l'usine Lumière à Lyon*), che ritrae

---

1 Link dell'intervista: [www.youtube.com/watch?v=VsZTJiBN8k0](http://www.youtube.com/watch?v=VsZTJiBN8k0).

2 Non il Cinema, ad oggi la forma d'arte più diffusa e apprezzata, ma la storia della filosofia è la <<vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere>> (E. Severino, *Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019, p. 19).

un gruppo di operai uscire dalla fabbrica Lumière nella periferia di Lione. Si tratta di una scena semplice, che cattura la realtà, la quotidianità della classe operaia del tempo.

Certamente la storia del Cinema non è interamente costellata dalla volontà di catturare scene di vita reale: la fantascienza, ad esempio, è quel genere cinematografico che prende le distanze da quello che è concretamente reale. La stessa scena che i Lumière riprendono – quella degli operai che escono dalla fabbrica a fine giornata - non è del tutto fedele alla realtà delle cose e sembrerebbe essere stata dettagliatamente pianificata prima di essere girata: gli operai non indosserebbero l'effettivo abbigliamento da lavoro, nessuna delle comparse cammina verso la camera (si deduce che gli operai sapessero di non dover avvicinarsi al cinematografo) e, osservando le ombre dei corpi degli operai, la scena sembra essere stata girata intorno a mezzogiorno, mentre l'orario di chiusura della fabbrica era solitamente in tardo pomeriggio.

Tuttavia, sono sempre i fratelli Lumière a tessere quel *fil rouge* che lega tutti i generi cinematografici, svelando l'essenza dell'arte cinematografica: il primo cinematografo, di loro invenzione, si sarebbe dovuto chiamare, sotto consiglio del padre, “Domitor” (contrazione del latino *dominator*) per enfatizzare la potenza di un oggetto che permette all'uomo di essere un dominatore, un padrone, un Dio che può, non tanto controllare la realtà, ma crearne una, producendo anche un certo effetto, un sentimento, negli animi degli spettatori.

Che si metta in scena un momento fantascientifico o del tutto fedele alla realtà, il regista detiene pur sempre la piena facoltà di dar sfogo alla propria fantasia, alla propria volontà, raccontando qualsiasi tipo di storia – ed è questo ciò che rende il regista un dominatore.

D'altra parte, però, la pellicola rende visibile non solo il lato “divino”, ma anche il carattere prettamente umano del regista, quello empatico, che garantisce la funzione di “specchio” – alle volte può essere anche specchio delle dinamiche sociali, politiche, storiche della realtà, ma non v'è dubbio che lo specchio è sempre e prima di tutto dell'animo umano – per cui si può parlare del Cinema come “specchio della vita”.

Le pellicole, anche quelle che sembrerebbero lontane e poco inclini alla descrizione della realtà delle cose, offrono allo spettatore uno sguardo lucido, obiettivo, saldo, su ciò che è: sull'uomo, irrimediabilmente tormentato dai suoi desideri e dalle sue paure; sulla società,

nei suoi sviluppi; sul mondo, nel suo errare. Bergman spiega come lui stesso abbia intrapreso la carriera cinematografica per rispondere ad una viva esigenza di comunicazione con gli altri esseri umani, per sfamare la necessità di svelare i sogni e gli stati d'animo degli uomini, per relazionarsi a loro non solo mostrandogli paure e desideri, più o meno comuni, ma indagando quel substrato esistenziale che lega e a cui, consciamente o meno, si appartiene.

Il Cinema indubbiamente non sempre è realista: non lo sono le trame cinematografiche, le dinamiche secondo cui queste ultime si sviluppano; la maggior parte delle pellicole sono ambientate in contesti estranei, fantascientifici, oppure, anche quelle che vorrebbero rendere testimonianza ed omaggio di un certo evento storico, spesso e volentieri sono "romanzate", perdendo quel carattere veritativo e realistico che gli spetterebbe.

Tuttavia, questo non significa che il Cinema smetta di essere quell'arte che mostra allo spettatore la verità delle cose e che scorge l'orizzonte in cui si cela il senso della vita, il suo significato. Al contrario, proprio perché il Cinema è arte, la forma d'arte più efficiente sin dalla prima trasposizione, è lungi dall'essere comunemente interpretato come una forma di illusione o inganno.

Quando Bergman afferma che il Cinema è quella espressione artistica che indica la verità, si esprime sulla falsa riga, consciamente o meno, del pensiero filosofico del tedesco F. G. G. Schelling per cui l'arte è il <<*sancta sanctorum* ove in eterna e originaria unione, quasi in un'unica fiamma, arde ciò che nella natura e nella storia è separato, e ciò che nella vita e nell'agire, come nel pensiero, deve eternamente fuggirsi>>.

Poco prima Schelling, nell'opera *Sistema dell'Idealismo Trascendentale* (1800), scrive che <<l'arte è per il filosofo quel che vi è di supremo>> proprio perché l'arte è la via che conduce alla verità, cioè a ciò che è separato nella natura e nella storia e che fugge nella vita e nell'agire. Solo il filosofo ha la facoltà di cogliere, in modo chiaro, quel che è originariamente unito, che è *substantia*; al contrario, nella cultura <<ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e si è posto come elemento autonomo>><sup>3</sup>, presentandosi come armonia infranta e molteplicità delle parti. E solo quando <<la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente...e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della

---

3 G. W. F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* in *Primi scritti critici*, Grande Universale Mursia, Ugo Mursia Editore, Milano 1981, p. 13.

filosofia... (nдр: questo bisogno) è il necessario tentativo...di comprendere l'essere-divenuto del mondo intellettuale e reale come un divenire e l'essere di questo mondo, in quanto prodotto, come un produrre>>><sup>4</sup>.

Il ruolo del filosofo è proprio quello di comprendere, di svelare e di riunificare ciò che è perduto nelle parti e che corrompe l'intelletto, spingendolo, <<mentre anela ad estendersi fino all'assoluto>><sup>5</sup>, a prendersi <<gioco di sé>><sup>6</sup>; il filosofo è colui che accorre in soccorso dell'uomo che è perso nella molteplicità e per cui la <<scissione fra l'assoluto e la totalità delle limitazioni è scomparsa>><sup>7</sup>, dunque la ignora.

Nell'insorgere di questo bisogno della filosofia che scaturisce dalla scissione, l'arte è la via che conduce il filosofo alla verità, cioè a comprendere *l'essere-divenuto del mondo intellettuale e reale come un divenire e l'essere di questo mondo, in quanto prodotto, come un produrre*.

Dopo tutto l'arte è proprio questo: un produrre. L'essenza dell'espressione artistica è racchiusa nell'etimologia della parola *ars* e, più precisamente, in quella consonante "r" che, come ricorda Platone nel *Cratilo*, è una consonante liquida, cioè una lettera che esprime il divenire. Ma è in un brevissimo, ma illuminante libro di Emanuele Severino, *La ragione, la fede*, che si approfondisce il significato di *ars*, ponendo l'attenzione sulla radice "ar-" (una consonante liquida accompagnata da una vocale): <<potremmo dire che questa capacità di realizzare attraverso un'arte l'ordine che consente la sopravvivenza è espressa anche da parole apparentemente lontane ma tutte costruite sulla presenza della radice "ar-">>><sup>8</sup>. Qualche paragrafo prima, in riferimento alla discendenza della parola *ratio* dall'avestico "rta" scrive che <<*Ratio*, la ragione, è intesa come questa capacità di dominare il mondo instaurando l'ordine che certamente da prima è visto come divino>><sup>9</sup>. "Rta", infatti, nell'avestico, indica l'ordinamento divino. *Ars*, che si costruisce sulla radice "ar-", che risuona anche in *ratio* e, ancor prima in "rta", indica quella capacità di ordinare e di organizzare in vista di uno scopo (il prodotto) che avvicina l'uomo a Dio, al primo tecnico, al primo costruttore.

---

4 Ivi, p. 15.

5 Ivi, p. 13

6 Ibidem.

7 Ivi, p. 14.

8 E. Severino, *La ragione, la fede*, Abitatori del tempo, AlboVersorio Editore, Milano 2008, p. 19.

9 Ivi, p. 18.



Attraverso l'espressione artistica, l'uomo detiene la capacità e la potenza di costruire ed imporre un ordine. Da qui si comprendono le parole di Schelling: parole che sottolineano come il filosofo debba comprendere l'essere di questo mondo, in quanto prodotto, come un produrre. L'istituzione di un ordine; la capacità di creare; *divenire* il creatore e l'artefice di qualcosa che dapprima non è: questo è ciò a cui conduce l'arte.

L'arte rinvia a quella dimensione in cui l'azione creatrice, produttrice, coincide con l'originario. Il primo tecnico è il θεός.

Riponendo nuovamente fiducia negli studi etimologici di Emanuele Severino, in *Essenza del nichilismo*, più precisamente in quel breve e straordinario saggio intitolato *Sul significato della 'morte di Dio'*, si ritrova la radice etimologica di θεός, δα, il cui significato raccoglie tutta la complessità e l'ambiguità che le radici indoeuropee inevitabilmente portano con sé: prima di tutto δα indica sia il manifesto (ciò che è in modo chiaro ed evidente) sia la manifestazione, cioè ciò che lascia apparire le cose, i differenti, <<il dispensare, il dare in sorte le differenze...che divide e distribuisce le parti del tutto>><sup>10</sup>. Ma δα indica anche e soprattutto che chi è θεός è δημιουργός, colui che rende manifesta la propria opera, <<l'artefice capace di padroneggiare le differenze che rende manifeste>><sup>11</sup> e che mostra come queste opere (ciò che è prodotto, ἔργον) siano padroneggiate e governate dall'artefice. Ed è proprio a causa di questa passività della creatura nei confronti dell'azione del padrone, questo suo essere padroneggiata e governata dall'artefice, questa dipendenza dalla volontà del Dio, che la radice custodisce anche un senso distruttivo, violento, mortale. Infatti, δάϊος è l'esempio che lega da un lato la capacità costruttiva del θεός, e dall'altra quella distruttiva, che lacera e divide ciò che è precedentemente unito.

Poco più avanti, Severino sottolinea il legame tra la δανός e θάνατος, soprattutto in riferimento alla figura di Zeus e al suo essere δᾶν: δᾶν è sia la pioggia dorata che feconda la figlia di Acrisio, Danae, ma anche la brutalità e la violenza perpetrata dalle cinquanta figlie di Danao, le Danaidi.

Il θεός, dunque, è δημιουργός, è artefice, è creatore, ma anche distruttore: è manifestazione della vita e della morte. È questa la dimensione originaria, creatrice e distruttrice, a cui l'arte conduce. L'arte, che è produzione, conduce l'uomo verso la verità, mostrando essa stessa quell'atto creativo da cui tutto inizia e per cui tutto finisce.

---

10 E. Severino, *Sul significato della 'morte di Dio'* in *Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019, p. 255.

11 Ibidem.

Ne *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Heidegger riserva un breve paragrafo all'interpretazione metafisica dell'arte, citando Platone, Nietzsche ed Hegel; in riferimento a quest'ultimo, cita le sue *Lezioni sull'estetica*, in cui è scritto che <<il sensibile dell'opera d'arte deve avere esistenza solo in quanto esiste per lo spirito dell'uomo>><sup>12</sup>. Più avanti, parlando del poetare di Hölderlin, e più in generale della poesia come forma d'arte, riflette sul fatto che quello che <<l'uomo storico (nдр: corsivo mio) coglie e può cogliere della poesia si determina a partire da quel che l'uomo deve cogliere e coglie dell'essenza dell'arte. E quel che l'uomo storico coglie dell'arte dipende dalla maniera in cui l'uomo storico è a sua volta colto e supportato dall'arte>><sup>13</sup>. Heidegger continua scrivendo che <<il modo in cui l'arte mette in tensione l'essere-nel-mondo dell'uomo storico, gli rischiarà e gli consegna il mondo e lui stesso, il modo in cui l'arte è arte, tutto questo riceve legge e commettitura a partire dalla maniera in cui l'insieme del mondo è aperto all'uomo>><sup>14</sup>.

Heidegger rende giustizia al legame viscerale, intrinseco, dell'uomo storico con l'arte. Se Dio è il primo artefice, se il suo agire è un infinito costruire e distruggere, se la natura è creatura e tutto ciò che l'uomo può testimoniare è la nascita e la morte, non solo di ciò che lo circonda, ma soprattutto di se stesso, allora l'arte, come sostiene Schelling, è realmente l'unica via per poter scoprire e svelare la verità (ἀλήθεια).

Il Cinema - oggi quella forma d'arte tanto significativa agli occhi della società contemporanea quanto lo è stata la poesia di Hölderlin agli occhi di Heidegger - direttamente o indirettamente, volente o nolente, è uno specchio della realtà, nel senso che la sua storia è scritta dalla volontà di voler imitare la natura. Una natura che è rappresentazione di quel pensiero, di stampo greco, che guida e governa la storia della cultura occidentale. È sempre Heidegger, ne *L'inno*, a spiegare che <<legge e commettitura che regolano l'apertura del mondo e la collocazione dell'uomo in quest'apertura sono determinate sin dall'epoca di Platone da quel che di lì a poco prenderà il nome di "metafisica">><sup>15</sup>.

---

12 M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Biblioteca di filosofia Mursia, Ugo Mursia Editore, Milano 2003, p. 20.

13 Ivi, p. 25.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

È il pensiero metafisico a dettare legge: l'essenza del pensiero metafisico, che si insinua nel mondo a partire dai primi pensatori greci, nutre l'essenza dell'*uomo storico* heideggeriano, del *mortale* severiniano.

La natura che la metafisica porta alla luce è una natura creata, nel senso che è prodotta: è *ἐργον*. Tutto ciò che è, è *ἐργον*: infatti <<dal punto di vista della metafisica, l'ente può essere, ossia può esistere, solo se è assicurato all'esistenza da un *fondamento*>><sup>16</sup>. Dunque, la natura è arte, è produzione perché vi è un artefice, un artista, che assicura l'esistenza, l'essere, di ciascun prodotto; non solo l'esistenza, ma anche la morte<sup>17</sup>. Ciascuna creatura è o non è, a seconda della volontà del creatore.

La metafisica è la persuasione che l'ente è, sin tanto che è. Il principio di contraddizione, come più volte ribadito da Severino, è l'espressione massima di un pensiero che tratta l'ente non come un essente (qualcosa di eterno proprio perché è, e non può non essere), ma come un niente, attraverso il tentativo di occultare e obliare questa volontà d'identità tra essere e non-essere.

La creatura è creatura perché è creata, perché portata all'essere e poi ricondotta al non-essere. La divinità, il primo tecnico, è colui che decide le sorti della creatura.

O per lo meno, questo è il pensiero metafisico greco <<poiché ora, dai tempi di Platone, la metafisica nella sua storia bimillenaria durata fino a Nietzsche ha attraversato trasformazioni essenziali>><sup>18</sup>; ed è proprio Nietzsche a rivelare *il* cambiamento radicale del pensiero metafisico, testimoniando la morte di Dio. L'annuncio nietzschiano della morte di Dio indica la volontà umana di voler spodestare il primo tecnico - il primo artefice che crea e distrugge - per prenderne il posto. D'altronde, <<che cosa mai resterebbe da creare, se gli dei esistessero?>><sup>19</sup>

La storia occidentale ha identificato il *θεός* come colui che detta legge sul processo di produzione-distruzione del mondo; ma l'uomo è creatura, è parte integrante di quella natura la cui sorte è decisa dal creatore. È, dunque, necessario che la divinità venga uccisa affinché l'uomo possa creare da sé, possa divenire lui stesso primo tecnico e possa, non solo governare il mondo, ma mettere un freno alla sofferenza, alla paura e, infine, alla morte.

---

16 E. Severino, *Sul significato della 'morte di Dio'*, cit., p. 256.

17 <<La natura è la morte>> (Cesare Pavese, *Il diavolo sulle colline*, Einaudi, Milano 2020).

18 M. Heidegger, *L'inno*, cit., p. 26.

19 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it., Bur, Milano 2008, p. 83.

Questo mutamento essenziale del pensiero metafisico si rileva subito dopo il periodo hegeliano; ma, tralasciando l'aspetto prettamente filosofico, è l'intera cultura occidentale a trasformarsi, permettendo che <<a questo mutamento essenziale della metafisica...(n.d.r. corrisponda) il mutamento dell'essenza d'immagine-di-senso propria dell'arte>><sup>20</sup>.

L'arte, che imita la natura, è ciò che *in primis* registra questo cambiamento: il Cinema, il grande Cinema, rappresenta una testimonianza lampante della morte di Dio nella cultura occidentale. Si badi che il Cinema non registra il cambiamento in sé, nel senso che dapprima mostra la vita di Dio, per poi dirigersi verso la morte di Dio: al contrario, come sostiene Severino, il Cinema non ha avuto il tempo di innamorarsi di Dio, nel senso che, dal punto di vista cronologico, il Cinema nasce in un periodo storico in cui il mutamento dell'essenza del pensiero metafisico è già avvenuto e si è già insediato nel cuore del *mortale*.

Il Cinema è la forma più espressiva d'arte per un duplice aspetto: da una parte, il regista realmente incarna la *hybris* umana di voler spodestare Dio e di diventare l'artefice e il padrone dell'opera, dell'ἔργον; dall'altra, la pellicola cinematografica, a qualsiasi genere appartenga e qualunque ne sia la trama, non può non imitare quel *naturale* movimento diveniente delle cose che mostra, apparentemente in modo evidente, la continua e inevitabile oscillazione degli enti dall'essere al non-essere e viceversa. Nello specifico, in riferimento all'intervista di Rondi con Bergman, il regista afferma, in modo deciso, che il Cinema, e il suo Cinema, devono dire la verità, devono essere lo specchio della realtà. Ed effettivamente, almeno per quanto riguarda la produzione cinematografica di Bergman, l'imitazione del reale è evidente: è evidente come il Cinema di Bergman è testimonianza, se non ancora della morte di Dio, del dubbio che mina la fede religiosa, non solo del credente, ma del *mortale*.

E sono proprio la natura del *mortale* – le paure, i dubbi, le sofferenze e i desideri –, il suo rapporto con il θεός, il Creatore, e il progressivo lacerarsi di questo rapporto, ad essere egregiamente ritratti nella trilogia, “Il silenzio di Dio”, a cui lavora Bergman in uno dei decenni più floridi della sua carriera.

Tra le tre pellicole spicca *Il settimo sigillo*, la cui fama è dovuta alla figura del cavaliere Antonius Block e alla sua celeberrima confessione spirituale dinnanzi alla Morte, nelle cui parole risuona, in maniera inequivocabile, l'essenza del *mortale*:

---

20 M. Heidegger, *L'inno*, cit., p. 26.

“Io voglio sapere. Non credere. Non supporre. Voglio sapere. Voglio che Dio mi tenda la mano, mi sveli il suo volto, mi parli”.

Non sono, forse, queste le parole più semplici e più incisive per esprimere il desiderio ultimo di ciascun uomo? Ciascun uomo non è, proprio perché creatura, il *de-siderio* stesso? E cos'altro potrebbe desiderare il cuore di un uomo se non poter guardare, con i propri occhi, Dio; poter sapere, conoscere, in modo certo e innegabile; poter liberarsi della propria finitezza e mortalità, per non soffrire più la paura, il dolore e l'angoscia? La creatura cos'altro può desiderare se non il confronto con il proprio Creatore? Se non la distruzione del proprio padrone, per prenderne il posto?

Il cavaliere Block è l'uomo *mortale* e *Il settimo sigillo* rappresenta lo specchio in cui ogni uomo, che è un *mortale* sin tanto che è creatura, ritrova se stesso.

Bergman è il regista per eccellenza perché impeccabilmente descrive l'ambizione, la *hybris*, la prepotenza, la violenza e l'essere *essenzialmente* volontà di potenza di una creatura che, riconoscendosi tale, si persuade di essere la pedina di una scacchiera su cui gioca Dio. E Bergman, come sostiene nell'intervista con Rondi, è guidato dall'intenzione non solo di rappresentare la realtà, ma anche di aiutare, risollevarsi e consolare lo spettatore: ma, volendo prescrivere la cura per le comuni sofferenze e angosce, deve riconoscere la malattia.

*Il settimo sigillo* è la realtà, o meglio è la rappresentazione della negatività e del pessimismo che gravano su di essa. Qualche anno più tardi, con *Il posto delle fragole*, Bergman offre il *rimedio* a questo tipo di realtà: anche il Dott. Borg, come Antonius Block, incontra la morte; ma a differenza del cavaliere, Borg muore in pace, circondato dai propri affetti, dolcemente cullato dal ricordo dei genitori, della propria infanzia e della donna che ha amato. Non si assiste più all'incontro angosciante con la Morte; al contrario, la morte abbraccia, in modo quasi rassereneante, il condannato.

È questo il rimedio, l'*ethos*, che Bergman consegna allo spettatore: non la promessa di un Paradiso che attende il defunto o di un Dio che rende giustizia di tutte le pene subite in vita, ma la rassegnazione di un uomo che sa che la morte altro non è se non la nientificazione del corpo e dell'anima.

Il pensiero nichilista, ovvero la persuasione che l'ente sia ciò che oscilla dal non-essere all'essere e viceversa, è il traguardo finale della filosofia bergmaniana. Non che

Bergman parta da un pensiero non-nichilista per giungere, infine, a quello nichilista, ma nel senso che, se Bergman rende testimonianza, attraverso le sue pellicole, del dubbio che mina l'innamoramento dell'uomo per Dio - il quale dubbio rende il rapporto con Dio sofferente e insopportabile -, alla fine i personaggi sembrano rassegnarsi: si rassegnano ad una vita costellata dal dubbio, accettando la possibilità che un Dio possa realmente o non esistere o non curarsi delle sorti degli uomini, e che la morte sia l'ultima tappa nel cammino verso il non-essere.

Il nichilismo, quella dimensione all'interno della quale l'uomo è un *mortale*, è l'*ethos* della civiltà occidentale. Bergman, fedele al proprio ruolo di "descrittore" della realtà, mette in scena la nientità delle cose, tra cui quella dell'uomo.

La nientità dell'ente si nasconde nelle parole di un altro personaggio de *Il settimo sigillo*, lo scudiero Jöns:

*“In queste tenebre dove tu affermi di essere, dove noi presumibilmente siamo...in queste tenebre non troverai nessuno che ascolti le tue grida o si commuova della tua sofferenza.*

*Asciuga le tue lacrime e specchiati nella tua stessa indifferenza...”.*

L'essenza del nichilismo echeggia in modo assordante.

Gli aspetti fondamentali, di cui tener conto, sono tre: prima di tutto Bergman introduce un tema che riprenderà, in modo approfondito, qualche anno più tardi<sup>21</sup>, quello dell'essere. I protagonisti delle sue opere, più volte, desiderano d'essere, e non sembrar d'essere: mettono in discussione la loro *essenza*. Il problema, qui, è ben più serio di una semplice crisi d'identità, cioè non si tratta di voler apparire agli altri come si crede di essere, senza filtri o sovrastrutture<sup>22</sup>. Al contrario, è un voler essere *qualcosa*. Non solo ritorna il tema del *desiderio*, ma, questa volta, ciò che si desidera, e ciò di cui ci si sente manchevoli, è l'essere stesso. Si desidera essere. Come se i protagonisti, proprio nel massimo momento d'espressione della loro *essenza*, cioè nel momento in cui si domandano cosa realmente sono, non si riconoscessero come *qualcosa*. Vi è un indiretto rifiuto di ciò che semplicemente è. Ciò-che-è, è; ciò che si *vorrebbe* essere e mostrare, non-è.

Quando il personaggio bergmaniano dice “voglio essere ciò che *realmente* sono” intende “voglio essere qualcosa di diverso”: vuole essere, vuole esistere, come se in quel momento

---

21 L'opera cinematografica in questione è *Persona* (1966), il cui tema principale è l'esistenzialismo.

22 In questo senso, se si intende parlare di ciò che gli altri possano percepire, pensare e giudicare di una persona, il poeta russo A. Puskin anticipa Bergman, affermando: “Gli uomini giudicheranno le tue parole, le tue azioni; le tue intenzioni le vede solo Dio”.

non fosse. Ancora una volta, l'uomo *mortale* entra in scena. Si vuole essere altro, si vuole creare, si vuole distruggere<sup>23</sup>, si vuole divenire altro. Essere non è sufficiente, o meglio non si accetta l'immutabilità dell'essere che priva il *mortale* della volontà di vivere.

È la volontà di vivere – e la volontà di morte<sup>24</sup> - che rende l'uomo un *mortale*, cioè un qualcosa che ricerca un *ethos*, un rifugio all'imprevedibilità della vita, e che lo trova dapprima nella divinità e, successivamente, nell'apparato tecnico-scientifico. La volontà di vivere, che non è altro che volontà di potenza (la volontà di modificare ciò-che-è), è ciò che procura dolori e sofferenze all'uomo, persuasivo di essere una creatura fragile e finita. Ma è anche ciò che aiuta l'uomo a sopravvivere. La volontà è responsabile sia del male che del rimedio. La volontà di potenza non è il male assoluto, ma il male necessario.

La seconda questione da affrontare riguarda le <<tenebre>> che avvolgono l'uomo. Bergman, in campo artistico, è uno dei più grandi esponenti del dubbio dell'innamoramento di Dio. La solitudine e l'angoscia che affliggono i personaggi ne sono la prova: sia la solitudine che l'angoscia testimoniano la *separazione* e l'*abbandono* dell'uomo da parte del Creatore. Dio *crea* l'uomo, decidendone le fattezze, le potenzialità e i limiti; porta all'esistenza la propria creatura, per poi abbandonarla alle e nelle "tenebre". Le tenebre sono il *mondo*. E il *mondo* è il μεταξύ tra l'essere e il nulla<sup>25</sup>. Il *mondo* è la dimora di ciò che nasce e ciò che muore, ciò che diviene, che è mutabile. L'uomo *mortale* non è eterno e non è da sempre salvo perché è persuaso di essere un abitante del *mondo*. L'uomo è, fin tanto che è: questo è ciò che il *mondo* afferma. Nel momento in cui l'uomo muore, cessa d'esistere, diventa nulla, ritornando al non-essere. Il Creatore è Causa del *mondo*: una volta creato, dal nulla, non può che destinarlo, nuovamente, al nulla. Ecco perché il dubbio è una costante nella vita dell'uomo: il Padre sia non si mostra, non "svela il suo volto", non "parla", ma non salva nemmeno il Figlio, non gli "tende la mano", non lo custodisce dentro di sé: la creatura non è *distinta* dal suo creatore, ma *astrattamente separata*. L'angoscia non ti permette di "guardare" Dio<sup>26</sup>, ma <<riemerge ogni volta che il finito si staglia, come finito,

---

23 Creare e distruggere sono due facce della stessa medaglia.

24 Cfr. *Essenza del nichilismo*, cit., p. 383.

25 Cfr. E. Severino, *Essenza del Nichilismo*, cit., p. 146.

26 Il tema dell'angoscia è uno di quelli che differenzia Severino da Heidegger. In *Che cos'è metafisica*, Heidegger parla dell'angoscia come quello stato d'animo che "ci permette, quando ne siamo pervasi, di sentirci situati in mezzo all'ente nella sua totalità... il sentirsi situati è al tempo stesso l'accadimento fondamentale del nostro esserci." In altre parole, è proprio l'angoscia che permette l'accadere del nostro esserci e, dunque, la manifestazione del Niente, che deve essere interrogato.

sullo sfondo indeterminato dell'intero>><sup>27</sup>. L'uomo *mortale* è abbandonato alle tenebre, ed è persuaso che le tenebre siano altro da Dio. Ed è per questo che il *mondo*, e i suoi abitanti, sono guidati dalla convinzione, *inconscia*, di essere altro rispetto all'essere.

In ultimo, vi è l'indifferenza come esito finale. Nelle tenebre, l'uomo *mortale* è abbandonato a sé stesso. Dio non può e non *vuole* salvarlo. Nel *mondo*, l'uomo proviene dal nulla e torna al nulla; in questo modo, tutto muta, tutto sottostà alla legge di Povertà e Morte. Tutto è indifferente, niente è eterno. Il Tutto è qualcosa che *prima* non era e che *dopo* non sarà: si tratta di una temporalità che conduce l'uomo alla mortalità e “la temporalità è il destino essenziale dell'uomo, giacché è lo sviluppo che scaturisce necessariamente dalla tensione ineliminabile tra l'infinito e il finito nella coscienza. *Il tempo è il figlio della contraddizione. L'uomo è nel tempo, ma il tempo è prodotto dall'uomo* (nдр: corsivo mio).<sup>28</sup>”

L'uomo è nel tempo e il tempo è prodotto dall'uomo. Il tempo è il figlio della contraddizione e l'uomo è uomo *mortale* quando vive secondo le leggi del *mondo*. La contraddizione e l'errore guidano il *mondo* e la storia dell'Occidente. Ma l'uomo, sin tanto che è *mortale*, è *separato* e *isolato* dalla verità. Sin tanto che ha *fede*<sup>29</sup> nell'*ethos* dell'Occidente - nel rifugio che protegge gli uomini dalla imprevedibilità della vita, pensando l'essere come nulla e l'esistenza come un momento temporale che separa il nulla-che-era dal nulla-che-sarà – l'uomo è desiderio.

Sin tanto che *la terra è isolata dal Destino dell'Essere*, l'uomo è creatura, è finitezza; solo nella verità, vi è la testimonianza dell'eterna salvezza.

E cos'altro è la verità dell'Essere, il Tutto, se non Dio? Non il Dio veterotestamentario, il Dio della *ποίησις*, della creazione: un Dio che <<voleva distogliere lo sguardo da sé – allora creò il mondo... (nдр: un Dio) sofferente (nдр: per cui è un ebbro piacere) distogliere lo sguardo dal proprio soffrire e perdersi>><sup>30</sup>. Non il Dio della Potenza e della Violenza, entrambe intese come sinonimi di volontà di potenza. Non il Dio del Cristianesimo storico, corrotto dalla metafisica greca, dall'indole dell'uomo *mortale*.

Si tratta del Dio che, spogliato della storicità, della temporalità, della contraddizione e dell'errore, le contiene tutte dentro di sé perché, anch'esse, come essenti, appaiono

---

27 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi Edizioni, Milano 1984, p. 243.

28 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 245.

29 Nei prossimi capitoli, si esplicherà la differenza tra “aver fede” e “essere nella fede”.

30 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 41.



eternamente: un Dio che non richiede una *fede nelle cose che non appaiono* e che non pone l'uomo dinnanzi a nessuna *scelta*. Ma un Dio che l'uomo, seppur *necessariamente* abitatore del tempo, ha la *possibilità*, in quanto *mortale*<sup>31</sup>, di ritrovare nella propria coscienza.<sup>32</sup>

La coscienza della parte è, pur sempre, <<necessariamente>><sup>33</sup> coscienza dell'intero; l'intero è forma e contenuto della parte; l'intero, Dio, può nascondersi, non manifestarsi nella sua totalità, ma sarà sempre lo sfondo delle <<peregrinazioni>><sup>34</sup> della parte, della coscienza dell'uomo.

Si tratta di un Dio non figlio del tempo. Non essendo una creazione dell'uomo, non appartenendo a questo *mondo*, sfuggendo alle leggi di Morte e Povertà, non crescendo nella contraddizione e non essendo un *mortale*, questo Dio parla attraverso un linguaggio diverso, inedito, *quasi* incomprensibile all'orecchio umano.

La questione, dunque, è rendere comprensibile l'incomprensibile. Ma soprattutto ci si chiede se la *possibilità* di spogliare l'uomo di quella temporalità che lo rende schiavo dell'errore, che lo rende errante, e che lo persuade di essere un condannato a morte, possa realmente attuarsi. Ci si domanda se è possibile che il Sacro si ponga come *problema* e si possa ritornare al bivio parmenideo per imboccare il Sentiero del Giorno. E' necessario innanzitutto capire se la possibilità, l'apertura della possibilità, sia un tratto del *mortale* o effettivamente qualcosa che possa avvicinare e condurre alla verità.

L'innamoramento e la successiva morte di Dio da parte dell'uomo possono preparare all'evento che salva l'uomo dalla condizione di *mortale* e porlo dinnanzi alla verità dell'essere?

<<Il luogo della vera domanda è il luogo ove la verità dell'essere si predispone 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?>><sup>35</sup>

---

31 Cfr. cap. 3.

32 Ne *La vera religione* (Ugo Mursia Editore, Milano 2012), Agostino scrive che l'uomo può "scorgere" ciò che è invisibile, assaporare "i profumi di una vivanda che non potevo ancora gustare". Analogamente, Meister Eckart parla della "unione" con Dio, dell'immagine divina in noi, della coincidenza del nostro *grunt* (fondo), della nostra anima con quella del Figlio/Logos: l'uomo attraverso un processo di spogliazione, ritorna a quella condizione originaria di appartenenza al fondo divino. Spogliando la sua anima e la sua idea di Dio da tutte le sue conoscenze, pregiudizi, desideri e volontà, potrà finalmente giungere non ad una nuova idea di Dio, ma a Dio stesso.

Il problema, nel modo in cui la filosofia medievale affronta la relazione uomo-Dio, è il rimanere radicalmente legati ad una visione nichilistica della verità e, più precisamente, ad una dialettica padrone-servo.

33 E. Severino, *Studi della filosofia della prassi*, cit., p. 239.

34 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 251.

35 E. Severino, *Risposta alla Chiesa in Essenza del Nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019, p. 379.

Emanuele Severino scrive in *Osservazioni conclusive* che «la verità (possibile) del Messaggio...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».

Si ripercorrono, quindi, le tappe fondamentali della storia dell'Occidente, sperando di “scorgere” la verità del Messaggio; ci si incammina per *sperare* di preparare «l'accadimento della salvezza»<sup>36</sup>.

La speranza è un atteggiamento tipico dell'uomo *mortale*; tuttavia, non si spera, come il cavaliere Antonius Block, che Dio ci parli, mostri il suo volto e ci faccia diventare divini; al contrario, la speranza che proviene dal cuore dell'uomo che è nella verità, è una *attesa*. Forse, come afferma la Morte de *Il settimo sigillo*, il silenzio di Dio già ci parla.

Non si spera che Dio si manifesti e che parli un linguaggio comprensibile perché Dio è da sempre silenziosamente fuori e dentro di noi.

Sin tanto che l'uomo è *mortale*, è servo; Dio è speranza.

Ma l'uomo è divino; Dio è *attesa*.

---

36 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 383.

## Introduzione. Il confronto tra il Destino della necessità e il Cristianesimo

### 1.1 L'*ethos* dell'Occidente

Le categorie fondamentali della metafisica greca dominano lo sviluppo della civiltà occidentale. Per questo verso, la storia dell'Occidente - i grandi eventi storici, la nascita delle istituzioni politiche, le guerre, i progressi scientifici - è la testimonianza della potenza, della violenza e dell'efficacia del pensiero filosofico greco. La persuasione del contrario, cioè che la filosofia e la metafisica greca non solo non abbiano determinato e guidato le sorti del pensiero e della storia occidentale, ma siano tramontate in modo *quasi* definitivo, è figlia proprio di *un tempo che inizia* con il *thauma* patito dai primi pensatori greci.

Le certezze<sup>37</sup> e le verità<sup>38</sup> di cui si nutre l'Occidente incarnano la definitiva maturazione del pensiero presocratico: le istituzioni politiche, economiche, scientifiche e religiose sono il dispiegamento storico<sup>39</sup> dello spirito metafisico greco. I frammenti di Eraclito, il detto di Anassimandro, il poema di Parmenide, segnano innegabilmente il destino, non solo della filosofia, ma dell'intero corso della storia occidentale: ciò che i primi pensatori greci portano alla luce è la linfa vitale non solo della civiltà antica, ma anche di quella moderna e contemporanea.

La metafisica è madre (genitrice) di tutte le cose, antiche e moderne, perché <<la filosofia nasce grande>><sup>40</sup>. La filosofia greca nasce grande perché nasce con la metafisica: spodestando il *μύθος*, la metafisica si *impone* come la <<Previsione suprema>><sup>41</sup>. Denunciando il carattere illusorio del suo predecessore, la filosofia non *vuole* essere *ποίησις*<sup>42</sup>, cioè produzione della realtà<sup>43</sup>; al contrario, intende presentarsi come lo strumento

37 Cfr. cap. 2.

38 Tratto tipico dell'uomo contemporaneo occidentale è quello di parlare di una pluralità di verità, ognuna con un proprio statuto epistemologico.

39 Si tratta di determinazioni *storiche*, non solo nel senso che sono determinazioni specifiche, concrete, ma anche nel senso di divenienti, mutabili.

40 M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, trad. it., 2° edizione, Biblioteca Filosofica 19, Adelphi 2000.

41 E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo: la filosofia antica e medievale*, Bur Rizzoli, Milano 2018, p. 42.

42 È la volontà stessa a corrompere le intenzioni della filosofia (anche parlare di "intenzioni" trae in inganno: la filosofia non *vuole* *ποίησις*, produzione, ma proprio perché *vuole*, intendendo raggiungere uno scopo, produce (Cfr. cap. 4).

43 Etimologicamente, *mythos*, prima ancora di significare "favola", significa "parola" e, ancor di più, "la cosa stessa". Originariamente, il *mythos* è verità: è parola che dice come stanno realmente le cose, che espone il senso autentico

necessario all'uomo per indagare e custodire ciò che è in luce, nel modo più evidente ed autentico.

Heidegger sottolinea che i Greci intendono la verità come *a-letheia* (ἀλήθεια), il non-nascosto: la verità è il non-stare-nascosto da parte di ciò-che-è. Si tratta di un non-stare-nascosto che si impone da sé: il senso autentico dell'essere appare in modo chiaro ed è proprio l'apparire di questa evidenza che rende la verità filosofica (cioè la verità *scoperta* dalla filosofia) in alcun modo smentibile. Questo carattere della verità, la non-smentibilità, è indicato dalla parola ἐπιστήμη (epistémē) che indica ciò che si impone dall'alto.

Il senso greco della verità, dunque, è forgiato dall'unione di questi due concetti, ἀλήθεια e ἐπιστήμη: la verità è il non-nascosto, ciò che appare in modo evidente e che si pone (anche se si è detto che il suo porsi è un *imporsi* da sé) al di sopra di tutto ciò che diviene. Il suo carattere epistemico, il quale le permette di non essere scalfita o turbata dalle forze che intendono abatterla, implica la sua eternità, immutabilità ed inconfutabilità.

La metafisica greca è l'anima, ma anche l'*ethos*, dell'Occidente: la ἐπιστήμη greca - ciò che si impone dall'alto - assume le sembianze della *divinità* che può realmente proteggere e salvare l'uomo dall'imprevedibilità della vita. Questo sapere non può essere smentito né dal cambiamento dei tempi né dal cambiamento degli uomini. È la metafisica greca che porta alla luce la *potenza* del *logos*, dell'*arché*, del Principio di tutte le cose: il *logos* eracliteo governa il mondo, producendolo e, infine, facendolo tornare in sé; la differenziazione degli enti, il loro diventare oggetti finiti, avviene nel momento in cui si distaccano, in modo non assoluto, dal *logos*.

Il *logos* è, prima di tutto, l'Origine da cui *nasce* la Totalità delle cose, ma è anche la fitta trama che le tiene unite, l'unità delle differenze, ed è la forza che ne determina la vita e la morte. Il *logos* è l'*arché*, il Principio, ma anche l'atto creatore stesso: le cose sono <<espressione di un medesimo Principio che le sostanzia...esso, differenziandosi da sé, o, meglio, con Colli, "esprimendosi", genera e muove e a sé richiama>><sup>44</sup>.

Il *logos* è l'eterna forza creatrice, ma anche l'eterna forza distruttrice<sup>45</sup>: creazione e distruzione sono due facce della stessa medaglia. Pertanto, è lecito affermare che l'eternità è

---

dell'essere. Tuttavia, questo senso non si impone da sé, per la sua evidenza, ma viene imposto dall'uomo.

44 A. Tonelli, *Introduzione a Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano 2017, p.19.

45 <<dell'arco il nome è vita, azione la morte>> (Eraclito, *Dell'Origine*, trad. it. a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 2017, frammento 14, p. 57).

propria del *logos*, non della creatura; certamente la creatura, morendo, torna al proprio Creatore, ma il ritorno all'Origine è la morte, la *nientificazione* della propria identità.

Il *logos* è padre di tutte le cose; il *logos* è l'Origine, la Causa, la divinità. Al contrario, la creatura è <<configurazione specifica>><sup>46</sup> o, come dice Aristotele, "affezione". Sin tanto che la creatura è definita come tale permane una differenza ontologica tra il Creatore e la creatura: sin tanto che sussiste la *relazione*, il *logos* è padrone e la creatura è servo. Il *logos* governa la realtà e il suo "esprimersi", o meglio, la sua *volontà* di esprimersi (la creazione) è ciò che permette la nascita e la vita (*bios*) delle cose.

È, dunque, fautore della mutabilità delle cose, del loro divenire e, in ultimo, della loro morte<sup>47</sup>.

## 2.2 Il discorso di Ratisbona

La metafisica greca, seppur in modo nascosto e silenzioso, costituisce il fondamento ultimo del pensiero occidentale. Concetti quali "creazione", "distruzione", "libertà" sarebbero privi di significato se non fosse per la tradizione filosofica greca. Il linguaggio e il pensiero scientifico, politico e religioso ereditano, volenti o nolenti, le strutture concettuali di stampo presocratico. Di fatto, la *epistème* greca - la *im-posizione*<sup>48</sup> di una verità, immutabile ed inconfutabile, che "sta-sopra" il divenire delle cose - è ciò che governa la realtà: il *logos* è il Padrone o, citando Severino, il Monarca, che decide e stabilisce le sorti del servo, della creatura.

Il *logos* è il Dio che vanifica le divinità mitiche e che plasma quelle post-filosofiche; non è un caso che la neoscolastica contemporanea affianca al processo di sviluppo dell'ontologia greca quello della teologia razionale: <<sono le stesse ragioni dell'essere in quanto essere - si dice - a portare all'affermazione dell'essere immutabile>><sup>49</sup>, cioè di Dio.

---

46 E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo: la filosofia antica e medievale*, cit., p. 41.

47 La filosofia greca, spodestando il *mythos*, è il nuovo rimedio ai dolori e alle paure umane. D'altra parte, come sostiene Nietzsche, il rimedio è peggiore del male. Il destino dell'uomo è *totalmente* governato dal *logos*. La configurazione specifica, l'affezione, altro non è se non l'uomo; la morte, la nientificazione dell'identità, è relativa all'esistenza umana: l'uomo si rende conto di essere qualcosa di finito e inerme dinnanzi alla potenza divina. Ecco perché, anche la filosofia, come rimedio, si rivela inefficace: ad oggi, il rimedio per eccellenza all'imprevedibilità della vita è la macchina tecnico-scientifica che rende l'uomo, non più servo, ma Dio, Creatore. Il Dio che si impone prepotentemente sul destino degli uomini, decidendone le sorti, è morto e l'uomo ha preso il suo posto.

48 L'*epistème* si pone ed impone in virtù del suo carattere eterno, innegabile e incontrovertibile. Un sapere epistemico rende vano ogni tipo di sapere mondano, diveniente, mutabile. L'imposizione dell'*epistème* è *necessaria* perché, proprio per governare il mondo, deve porsi al di sopra di esso, della sua instabilità ed imprevedibilità.

49 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 25.

Il Dio della tradizione metafisica è la figura dominante della storia della teologia occidentale. Il Cristianesimo - come l'Islamismo, ma anche molteplici correnti di pensiero politico come il marxismo, il capitalismo, il comunismo - è figlio del suo tempo, cioè *un tempo che inizia* con la metafisica greca, con la scoperta del *logos*, della *substantia*, della *razionalità* che pervade la natura<sup>50</sup>, della *forza* produttrice, del *linguaggio* attraverso cui <<accenna>><sup>51</sup>, della Legge che regola la vita e la morte del mondo.

Ed è proprio questo ciò che la Chiesa definisce <<ciò che è greco nel senso migliore>><sup>52</sup>; la razionalità del *logos*, per la Chiesa cattolica, è l'essenza del Dio cristiano.

Il Vangelo di Giovanni inizia con un versetto lapidario: <<In principio era il *Logos*, e il *Logos* era presso Dio e il *Logos* era Dio>>. Il *logos* è il Verbo, la parola, <<una ragione che è creatrice>>; per questo motivo <<l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso>><sup>53</sup>. Il Dio cristiano è il *logos*; agire *ragionevolmente* è l'atto di Dio, mentre agire in contrasto con la natura di Dio, cioè irragionevolmente, <<è violenza>><sup>54</sup>.

Il Cristianesimo, dunque, nasce proprio all'interno della dimensione filosofica greca in quanto <<la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco>>: la Chiesa è l'emblema dell'incontro tra fede e ragione<sup>55</sup>, tra religione e metafisica greca o, citando Ratzinger, "autentico Illuminismo". Si

---

50 La natura, quella dimensione *mondana* in cui le cose nascono e muoiono, non è la *physis*. Etimologicamente *physis* deriva dalla radice indoeuropea *bhu* ("essere"), che rinvia alla radice *bha*, che significa "luce". La questione è relativa a questo "essere in luce": ciò che è in luce, in modo chiaro ed evidente, è la natura, così come la intende il *mondo*? Oppure, è qualcosa che è destinata eternamente alla luce, per cui non si può parlare né di nascita né di morte?

51 Eraclito, *Dell'Origine*, cit., frammento 66, p. 125.

52 La citazione appartiene alla *lectio magistralis* "Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni", tenuta dal Papa emerito Benedetto XVI all'Università di Ratisbona, il 12 Settembre 2006.

53 Ibidem.

54 Ibidem.

55 La relazione che tiene legate la fede e la ragione è oggetto di discussione non solo in ambito ecclesiastico, ma anche, e soprattutto, accademico. I capitoli successivi della seguente tesi si focalizzano sul concetto di fede e, in particolar modo, quello di fede cristiana come forma di contraddizione e alienazione dalla verità dell'essere, non soffermandosi esplicitamente sul rapporto tra fede e ragione. Nonostante ciò, è proprio la riflessione di Severino sul legame tra fede e ragione che attira maggiormente l'attenzione: nella schiera di filosofi e teologi che si rivolgono criticamente al pensiero di Severino, spicca il nome di uno degli allievi dello stesso, Carmelo Vigna. In *La fede, la ragione, l'essere. Obiezioni a Emanuele Severino* in *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino* (pp. 675-682), Vigna intende la fede cristiana come <<un rapporto intersoggettivo, radicato nella forma della dedizione assoluta di Lui e per Lui>> e afferma, non direttamente riferendosi a Severino, ma nemmeno nascondendo un certo disappunto nei confronti del modo in cui Severino si rapporta al Cristianesimo, che chi tratta questi argomenti come <<fandonie>> o come <<deliramenti>> si debba astenere <<dal discettare intorno a che cosa è vero e che cosa è falso d'una fede siffatta e delle sue relazioni con l'umana ragione>>; soprattutto, attraverso una metafora sui colori, spiega che chi non ha mai visto i colori, non può parlare di colori o elaborarvi sopra una teoria se prima non li ha veduti. Dunque, Vigna è evidentemente contrario alle critiche che Severino rivolge alla Chiesa, prima di tutto perché Severino si scaglia contro la riflessione teologica-filosofica di Tommaso che, benché venga spesso

parla di “Illuminismo” proprio perché il *logos* è “rischiarimento”, “chiarificazione” di ciò che non è ancora pienamente in luce: se ci si pone in ascolto del *logos*, l’uomo giunge alla verità intesa come unione tra ἀλήθεια ed ἐπιστήμη, quella verità che non è soggetta al divenire e che, proprio per questo motivo, *annienta* ogni tipo di non-verità.

Il Papa emerito parla di una “ri-fusione” del Cristianesimo con il pensiero greco, il quale deve essere “purificato”. Tale purificazione si ottiene solo approfondendo il concetto di *Ratio*, affrancandolo dai pregiudizi che lo vogliono distante dalla sfera religiosa e superando <<la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell’esperimento>><sup>56</sup>.

La *Ratio* cristiana non vuole essere pura e semplice ragione strumentale, un mezzo tra i mezzi per poter raggiungere determinati scopi; al contrario, proprio perché la Chiesa rievoca il concetto di *logos* greco, la *Ratio* è definita come la forza creatrice, la *substantia* che accomuna tutte le cose: la *Ratio* vuole essere *logos*, <<ciò che raccoglie e ciò che è raccolto>><sup>57</sup>. Sia *Ratio* che *logos* organizzano, ordinano, legano; <<sia *Logos* che *Ratio* (tutti e due possono essere tradotti con “ragione”) alludono alla capacità di *constituire* (ndr.: corsivo mio) un ordine; qualità che nelle lingue indoeuropee necessita una *costruzione* (ndr.: corsivo mio)...questa capacità è indicata nelle lingue indoeuropee da quella che i glottologi chiamano radice “-ar”>><sup>58</sup>.

E la *Ratio* cristiana non può che accogliere favorevolmente queste riflessioni. Il Papa stesso, non solo auspica una relazione e cooperazione tra fede e ragione, ma rifiuta una de-ellenizzazione del pensiero cristiano: la *costruzione* (creazione) è l’atto sia del *logos* che del

---

identificato come <<principale portavoce...una preferenza storica di Santa Madre Chiesa>>, è la stessa Chiesa a non escludere altre <<interpretazioni>> del nucleo dottrinale cristiano. In secondo luogo, per Vigna Severino considera *astrattamente* la fede cristiana: quest’ultima è una forma di sapere che non deve essere separata dal contesto che le compete, cioè <<dalla relazione di affidamento dell’esistenza singolare al Signore di tutti, cioè dalla sequela incondizionata di Gesù di Nazareth>>; il saggio e la critica a Severino si conclude sostenendo che l’atteggiamento fideistico e quello speculativo devono e <<possono alternarsi nel sostrato che è la coscienza>>, a differenza del pensiero del maestro bresciano per cui vi è <<il dominio permanente – in un essere umano- dell’una o dell’altra forma. O si sta dalla parte della ragione o si sta dalla parte della fede, per Severino>>. Relativamente alla “risposta” di Severino, cioè al suo pensiero circa il rapporto fede-ragione, si possono citare innumerevoli opere e saggi (*Risposta alla Chiesa in Essenza del nichilismo, Abitatori del tempo, Pensieri sul Cristianesimo*); tuttavia, è in *La ragione, la fede* (AlboVersorio, 2008) che Severino rileva una consonanza tra fede e ragione che lo sottrae alle critiche di Vigna. Si è detto che Vigna accusa Severino di opporre fede e ragione come se la prima, in quanto contraddizione, si allontana dalla verità dell’essere, mentre la ragione ne è portavoce; ma è proprio in poche pagine che Severino condanna, come forma di contraddizione, non solo la fede ma anche la ragione come *Ratio*, come *rta*, cioè come volontà di ordinare. Per Severino, fede e ragione non si contrappongono, ma provengono dalla medesima matrice: il pensiero nichilista.

56 Ibidem.

57 E. Severino, *La ragione, la fede*, cit., p.17.

58 Ibidem.

Dio cristiano perché entrambi sono guidati dalla volontà di “esprimere”, produrre; entrambi sono potenze e, come tali, impongono la loro volontà sulle altre.

Sia il *logos* che il Dio cristiano agiscono razionalmente, sistematicamente, secondo ordine. Quest’ordine può essere *istituito* solo da qualcosa che ha la forza e la volontà di governare tutto ciò che, proprio perché mutabile ed imprevedibile, fugge, non è stabile. L’imprevedibilità della vita, quella stessa imprevedibilità che aveva portato gli uomini alla ricerca di un *ethos*, può essere arginata solo dall’azione del divino, sia esso il *logos* dei Greci, sia esso il Dio dei Cristiani. La Chiesa, dunque, munita di fede nelle cose che non appaiono e della *Ratio* come strumento di <<dialogo (*diàlogos*)>><sup>59</sup> con Dio, mostra all’uomo una verità, immutabile, che realmente *promette* la salvezza: una salvezza eterna, a cui si accede solo una volta “ritornati” all’Origine, in Dio.

Il Cristianesimo vuole essere l’*ethos* per eccellenza. Non vuole incarnare un semplice espediente, ma una reale promessa di salvezza e, fin da subito, si impone come tale. Pertanto, il pensiero metafisico, per il Cristianesimo e per tutte le altre forme di fede, è essenziale perché solo il pensiero metafisico, e tutto ciò che ne deriva<sup>60</sup>, assicura il dominio e l’annientamento di tutte le configurazioni storiche del *mythos* che, in quanto *poiesis*, sono illusione. Agli occhi della Chiesa, fede cristiana e mito sono inconciliabili, sono estranee l’una all’altra perché mentre il mito è finzione, è produzione di un mondo che non coincide con quello reale, la fede cristiana è per definizione “*argumentum non apparentium*”, cioè <<credere cristianamente significa, in effetti, abbandonarsi con fiducia al senso che sostiene me e il mondo; significa accoglierlo come il solido fondamento su cui io posso stare senza timore>><sup>61</sup>. Solo se ci si abbandona con fiducia (e con speranza), l’uomo si pone dinnanzi a Dio, alla verità, senza *timore et tremore*. Solo nella fede, supportata correttamente dalla *Ratio*, si può trovare la verità; per il Cristianesimo, solo attraverso l’atteggiamento fideistico e razionale ci si può liberare dalle catene dell’illusione per mantenersi saldi dinnanzi alla verità.

Tutto ciò attraverso cui si esprime il *logos* è in accordo con la fede cristiana. E la filosofia greca non è in contraddizione con la Rivelazione cristiana perché in entrambe c’è verità: <<il contenuto della fede è ‘verità’, perché è rivelazione divina (*De Trinit.*, q.2, a. 3; I

---

59 Cfr. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, trad. it., Queriniana, Brescia 2012.

60 Cfr. prossimo paragrafo.

61 J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., p. 66.



*Cont. Gentes*, c. 6, 7; *Sum. Theol.*, q. 1). I principi della ragione naturale sono per sé evidenti (e sono anch'essi all'uomo da Dio; cfr. *De Trinit.*, ibid., I *Cont. Gentes*, c. 7)>><sup>62</sup>.

Ogni posizione contraria alla Parola cristiana, al Messaggio divino, non può nemmeno rientrare nella sfera filosofica, perché la filosofia è “retto Illuminismo”, che rischiara e illumina, con la luce della verità, ciò che si trova nelle tenebre, nell'errore.

### 1.3 Il Cristianesimo storico

Il Cristianesimo *storico* è cresciuto all'interno dell'alienazione che domina lo sviluppo della civiltà occidentale. Il Cristianesimo, la sua configurazione storica, appartiene alla follia del nichilismo. Le categorie fondamentali della metafisica greca, che hanno introdotto<sup>63</sup> il *nihil* al pensiero occidentale, hanno condannato il Cristianesimo al Sentiero della Notte parmenideo, ad un *tempo* che non permette il confronto tra il Messaggio Rivelato e il *Destino* dell'essere.

Sin tanto che l'Occidente albergherà nella dimensione nichilista, non si può auspicare la *possibilità* dell'avvento del Cristianesimo *originario*, ovvero quel Cristianesimo che non appartiene ai saperi della terra isolata dal *Destino* dell'essere. Sin tanto che il Cristianesimo vorrà im-porsi - esercitare violenza, modellare le cose per porle a servizio dei propri scopi ed essere una potenza nel *mondo*<sup>64</sup> - non potrà costituirsi come *problema* dinnanzi alla verità. Sin tanto che la fede e la *Ratio* condurranno le sorti del Cristianesimo, questo rimarrà storico, temporale, in cammino verso un tramonto cui non si può sottrarre.

Il nichilismo è conseguenza della dimenticanza della verità dell'essere, la metafisica ne è la causa: il Cristianesimo pensa e parla attraverso il linguaggio metafisico-nichilista. Lo spettacolo dell'enticidio e del deicidio è inevitabile perché la Chiesa vive nell'errore: come negazione della verità dell'essere, non si vuole porre *timore et tremore multo* dinnanzi alla

62 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 327.

63 Nell'epoca in cui il *mythos* governa la perpetuazione della vita, l'uomo non formula una riflessione puntuale dei concetti di “essere” e “non-essere”: il non-essere è concepito come una privazione *relativa* dell'essere, cioè alla mancanza di qualcosa relativamente a qualcos'altro. Basti pensare al mito di Crono secondo cui il dio divora i propri figli per poi vomitarli, senza minacciare, in alcun modo, la loro essenza, il loro essere. La cultura pre-filosofica dimostra che non esisteva il concetto di "ritorno al nulla" o della morte come "annientamento dell'essere" perché neanche un Dio, il più potente tra i Titani, ha il potere di condannare all'estinzione l'esistenza di ciò-che-è: l'essere conserva la sua integrità (ontologica) a discapito di ogni tipo di minaccia. Al contrario, la filosofia, quella greca, si fonda sull'infinita contrapposizione tra l'ente e il nulla, il non-essere, quest'ultimo pensato nella sua totalità, in senso assoluto, come *assoluta* mancanza dell'essere.

64 Se si parla di potenze, cioè di forze politiche il cui scopo è quello di sconfiggere i propri nemici per poter conquistare e mantenere le redini della civiltà tecnico-scientifica, si parla necessariamente anche di mondo, non nel senso di spazio fisico o geo-politico, ma come dimensione il cui pensiero dominante è quello metafisico per cui le cose sono precarie, inermi, modellabili perché provenienti dal nulla e ritornanti nel nulla.

verità, non volendo accettare la possibilità che essa non sia conforme alla struttura originaria della verità, ma ne sia negazione. Il Cristianesimo non vuole essere <<possibilità pura>><sup>65</sup>: pur di vivere nella certezza, rinnega <<la possibilità che tra esso e la verità dell'essere esista un legame insolubile, che intanto rimane nascosto>><sup>66</sup>.

La Chiesa, come il resto del *mondo*, è espressione massima della volontà di potenza, cioè della volontà di morire: la natura del *mortale*, l'abitatore del tempo, si esprime nella volontà che le cose mutino, cambino *essenzialmente*. Il *mondo* vuole che il divenire sia il processo che porta la cosa dal non-essere all'essere (nascita) e dall'essere al non-essere (morte): l'ente non è eterno, ma qualcosa di prettamente finito, fragile, impotente. Ancor di più, si esige che l'ente sia creabile, producibile, costruibile, fabbricabile.

Per questo motivo, volontà di potenza e volontà di morire sono sinonimi: entrambi provengono dalla persuasione che <<Dio o l'Uomo hanno la capacità di operare l'identificazione del non-niente e del niente>><sup>67</sup>: che l'ente sia un niente e non un essente (un eterno).

La volontà di far diventare una cosa altro da ciò-che-è è la volontà di considerare quella cosa come una determinazione a cui non conviene di necessità l'esistere; ed è proprio questa volontà (o *la* volontà stessa) a percepire l'ente come *storico*, continuando ad alimentare la macchina nichilista, di cui uno degli ingranaggi è la Chiesa. Nietzsche definisce "volontà di sopravvivenza" ciò che guida il *mortale* nella ricerca per la salvezza: si vuole ricreare un paradiso terrestre, uccidendo Dio e diventando l'uomo stesso il Creatore, privo di limiti e di leggi che possano ostacolare il suo operato.

La Chiesa non è estranea a questo scenario. Anzi, è una potenza tra le potenze che intende conquistare il comando sul sistema tecnico-scientifico<sup>68</sup> <<per la realizzazione dell'amore cristiano>><sup>69</sup>. Lo stesso Dio cristiano, il primo tecnico, il Creatore, concepisce le cose come un niente, come creature che, essendo affezioni, provengono dal nulla e ritornano al nulla. L'Antico testamento, come sostiene il Papa emerito, è la prova lampante dell'influenza del pensiero metafisico su quello cristiano: il Dio veterotestamentario, il Dio della Potenza (*Elohim*), non solo *crea* dal nulla, ma *punisce* Adamo che, spinto dalla *volontà*

---

65 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 378.

66 Ibidem.

67 E. Severino, *Appendice alla parte prima in Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019, p. 137.

68 Ad oggi, il sapere tecnico-scientifico è il rimedio, realmente efficace, in grado di difendere l'uomo. E' lo strumento che le potenze ricercano per potersi imporre su tutte le altre.

69 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p.

di conoscere, di essere lui stesso Dio, *diventa* peccatore. Le prime pagine dell'Antico Testamento sono pregne di rinvii alle categorie del pensiero greco; come, d'altronde, lo sono anche quelle categorie prettamente moderne, come quella di libertà e di morale, che sono strumenti di controllo non solo per la Chiesa, ma per tutte le altre potenze politiche.

Sono proprio tali strutture concettuali a tramutare la filosofia - come anche il Cristianesimo storico, sua ancella - in *mythos*. La filosofia non riesce ad essere<sup>70</sup> *philo*, amante e custode, della *sophia*, di ciò che è in luce, in modo incontrovertibile; al contrario, cresce come *poiesis*, invenzione, produzione di una realtà che non testimonia la verità dell'essere. E il destino della filosofia greca è sancito dall'ambiguità della metafisica presocratica e, in particolar modo, del *logos* eracliteo: da una parte, è inteso come custode dell'autentico senso dell'essere, che lascia che le cose siano, in modo chiaro e luminoso, imponendosi da sé; d'altra parte, si tratta di una forza *creatrice*, da cui tutte le cose escono e a cui ritornano. Se si lasciano coesistere entrambe le definizioni, il *logos* inevitabilmente entra in contraddizione: se il *logos* espone il *Destino* dell'essere, ciò che appare evidentemente, non può, allo stesso tempo, permettere la creazione dal nulla e l'annientamento verso il nulla perché entrambi non appaiono evidentemente, non appartengono al *Destino*. Non appare, non è evidente, il processo di trasformazione *essenziale* dell'ente e l'uomo non è testimone del divenire ontologico delle cose, cioè del passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. Questo è il motivo per cui, con la nascita della filosofia, appare sì <<il volto>><sup>71</sup> della verità dell'essere, ma con essa appare anche il suo oblio.

La metafisica, dunque, è *ethos*, ma anche *mythos*: l'inizio dello svelamento, da parte dei Greci, della verità dell'essere coincide con l'inizio della sua dimenticanza. Dimenticando, volendo dimenticare, l'indimenticabile, l'uomo deve cercare l'*ethos* perché vive ancora nel *mythos*. E' il vivere nel *mythos* che spinge l'uomo a ricercare un *ethos*, un rifugio dalle insidie della vita. E' il *vivere*<sup>72</sup> nella non-verità che non permette di scorgere la salvezza eterna, cioè una salvezza che già da sempre e per sempre attende l'uomo.

---

70 <<La parola "filosofia" già di per se stessa indica dunque la volontà di portare alla luce il *saphés*, ciò che di per se stesso è chiaro: la volontà di testimoniare ciò che di per se stesso si mostra ed è incontrovertibile>> (E. Severino, *I presocratici e la nascita della filosofia*, La biblioteca di Repubblica, Roma 2011, p. 14)

71 E. Severino, *Il detto di Anassimandro in Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019, p. 392.

72 Cfr. capitolo 2.

Il *mythos* è poesia, cioè produzione della realtà e volontà che le cose siano in un certo modo; l'uomo che si conforta nel *mythos* è il *mortale* che non vuole porsi al cospetto del divino, della *physis*<sup>73</sup>.

Vi è la persuasione che la sicurezza e la felicità umana possano essere conquistati solo se è la Libertà a governare, e non la Necessità; quindi è necessaria la libertà di fare, di produrre, di decidere, di cambiare, di costruire e di distruggere. Questo è il pensiero che porta l'uomo ad uccidere Dio: l'uomo, ritenendosi una "affezione", una creatura, un servo alle dipendenze della volontà del padrone, intende diventare un Dio in terra, affrancandosi dalle paure, dagli affanni e sfidando, infine, la morte.

L'uomo, che sia mitico o post-mitico, come il cristiano, è un *fedele*: si vuole e si crede che le cose siano in un certo modo. Si pretende che la verità possa essere creata, per poi essere modellata ed annientata: si esige una verità relativa, non assoluta.

L'uomo non può che *essere nella*<sup>74</sup> fede e vivere *avendo* fede perché non è *veritativamente* cosciente di quello che le cose sono. Certamente, ciò che il pensiero metafisico greco porta in luce (la non eternità dell'ente) è causa dell'alienazione dell'Occidente, ma la persuasione di vivere nel pericolo - di essere qualcosa di contingente, di dover ricercare un *ethos*, rinnegando una verità che, da sempre e per sempre, è in luce dinnanzi agli occhi degli uomini - è ben più originaria dell'era ellenistica. È il pensiero metafisico a portare in luce il significato "nulla" in contrapposizione con quello di "essere", ma il cuore dell'uomo<sup>75</sup> è da sempre *naturalmente* predisposto ad *essere nella* fede. E sin tanto che si è nella fede, in modo certo<sup>76</sup>, non si può essere nella verità<sup>77</sup> perché la fede non lascia che le cose *siano* nel modo più autentico, ma dispone da sé il senso delle cose.

La Chiesa cattolica crede che l'*avere* fede, in modo coscienziioso, non sia un essere *nella* fede, bensì un essere nella verità. Il cristiano è un fedele perché vive nell'errore: non

---

73 La questione da indagare è se l'uomo è disposto a vivere nella verità o meno. Ci si può sottrarre alla verità una volta che ci si pone dinnanzi? Ricordiamo che la verità non è violenza, non si impone, ma lascia che tutto ciò che si contrappone ad essa, si autoneghi.

74 Cfr. cap. 2: vi è differenza tra *essere nella* fede e *avere* fede.

75 In un passo del Vangelo secondo Marco (7,14-23) è scritto che <<ciò che esce dall'uomo è quello che rende impuro l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi del male: impurità, furti, omicidi, adulteri, avidità, malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza>>.

76 La certezza non è la verità. Vi può essere certezza nella verità, ma non sempre vi è verità nella certezza. Avere la certezza di qualcosa è un atteggiamento tipicamente umano: "avere certezza" significa avere coscienza, consapevolezza di qualcosa. La differenza tra un asserto certo e un asserto vero è quella di non mettere mai in questione il primo, non ponendolo come *problema*. L'asserto certo, perché consaputo, è dato per scontato e mai indagato. Al contrario, ciò che è vero è continuamente posto come *problema*, come oggetto di conquista da parte della coscienza.

77 La verità è nella fede, la fede non è nella verità.

solo vive nell'errore perché ha fede, cioè vuole che le cose stiano in un certo modo, ma perché il contenuto della sua fede è errore, cioè è un contenuto non evidente, chiaro ed inconfutabile. Questo è il motivo per cui si parla di una doppia contraddizione all'interno della Chiesa: la prima è relativa alla *fides quae creditur*; l'altra alla *fides qua creditur*.

Ma sin tanto che il Cristianesimo si reggerà su un atto fideistico, continuando a vivere all'interno della dimensione nichilista, non affronterà la *scelta*<sup>78</sup> di porre il Messaggio come *problema*<sup>79</sup>, ovvero in relazione alla verità, in quella situazione (contraddittoria) dove l'asserto può essere o vero o falso.

Il Cristianesimo *storico* vive nell'illusione, nella contraddizione, perché tratta come vero qualcosa che non appare *immediatamente* come vero; ciò che non è immediatamente vero deve essere indagato dalla verità. D'altronde, ciò che è errore non può sopportare ciò che è verità; al contrario, ciò che è verità ricerca il confronto con l'errore, non perché voglia essere prevaricazione, ma perché senza l'apparire dell'errore non potrebbe apparire la verità: L'errore, dunque, può essere smascherato, negato ed oltrepassato, solo se in relazione alla verità. Quest'ultima non si impone al di sopra dell'errore, ma lascia che esso si presenti come ciò che è: errore.

La verità non è un agire violento<sup>80</sup>, prevaricante, che intende sottomettere la non-verità. Al contrario, la verità dell'essere lascia, "abbandona", l'errore a se stesso: in attesa del tramonto dell'errore, assiste all'autonegazione della propria negazione.

L'autonegazione è <<l'espiazione originaria dell'ingiustizia resa alla verità>><sup>81</sup>.

#### **1.4 Lo scontro con la Chiesa**

Il Contenuto degli scritti di Emanuele Severino tentano di lasciar essere questa autonegazione: non solo assistono-alla, ma assistono-la autonegazione della negazione della verità dell'essere.

Una volta distolto lo sguardo cristiano dalla spaesante oscurità nichilista che avvolge la terra isolata dal Destino, Severino, almeno nel primo periodo della sua fiorente produzione

---

78 Scegliere è un atto che appartiene alla categoria della Libertà o della Necessità?

79 Porre qualcosa come problema, significa porlo in relazione alla verità. Tale relazione lascia la possibilità, di ciò che è posto come problema, di essere conforme alla verità dell'essere oppure no.

80 L'azione è già di per sé violenza.

81 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 326.

bibliografica, apre la *possibilità* che la parola di Cristo possa essere <<accadimento di salvezza>><sup>82</sup>.

Benché il pensiero di Severino sia andato evolvendosi nel corso degli anni, l'auspicio che il Cristianesimo non sia più *fede* - negazione della verità, volontà che le cose non siano eterne, bensì un niente - è riscontrabile, in modo implicito, sin dal saggio del 1956, *La metafisica classica e Aristotele*. In questo saggio, pubblicato inizialmente come articolo in "Rivista di filosofia neoscolastica"<sup>83</sup>, si rilevano i primi tratti fondamentali della filosofia severiniana, ancora sotto l'influenza del pensiero neoscolastico-neotomista milanese: basti pensare al commento, scritto da Agostino Gemelli (fondatore dell'Università Cattolica di Milano) nella *Premessa* al volume, che enfatizza ed elogia la dissertazione del filosofo bresciano sul principio di non contraddizione aristotelico.

Ciò nonostante, l'opera è l'inizio di un *sentiero* che allontanerà Severino, dapprima dal pensiero del suo maestro, Gustavo Bontadini, poi dalla Scuola Neotomista e, infine, dal Cattolicesimo.

L'articolo porta alla luce l'affermazione della eternità dell'ente: l'ente è immutabile e non diveniente, cioè non è qualcosa che esce e ritorna al nulla. Se così fosse, l'ente sarebbe un niente e, di conseguenza, si affermerebbe una identità dell'ente e del nulla.

La riflessione segue dal principio di Parmenide<sup>84</sup> per cui "l'essere è": a partire da questa semplice ed incontestabile asserzione, Severino avvia le sue considerazioni.

Prima di tutto, quello che Parmenide afferma dell'essere va detto di ogni essente: Parmenide non coglie quella sintesi originaria, di cui parlerà Severino - qualche anno più tardi rispetto a *La metafisica classica e Aristotele* - ne *La struttura originaria*, tra *essere formale e determinazione* che lo specifica. Il puro essere parmenideo è solo l'essere formale, cioè uno dei due momenti astratti della *sintesi*, ovvero la dimensione in cui tali momenti esistono concretamente. Considerare come concreto, come intero, uno dei due momenti - come, ad esempio, l'essere formale - significa trattare l'incontraddittorio come autocontraddittorio, cioè significa porre l'astratto come concreto.

---

82 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 383.

83 Il volume in questione è il XLVIII, dicembre 1956, intitolato "Aristotele nella critica e negli studi contemporanei".

84 Severino differenzia il reale principio di Parmenide da quello interpretato da Bontadini, secondo cui è impossibile che <<l'essere sia originariamente limitato dal non essere>>. Quest'ultimo che, secondo Severino è un'alterazione del vero principio parmenideo, fu gradualmente abbandonato da Bontadini che, come sostiene il suo allievo, è andato sempre di più avvicinandosi al Contenuto dei suoi scritti.

Questo genera la contraddizione. Quella contraddizione in cui precipita il puro essere parmenideo.

Il principio di Parmenide, se correttamente compreso, implica *direttamente*, non solo l'eternità dell'essente, ma anche la negazione del divenire ontologico, l'uscire e l'entrare nel niente da parte dell'essente. Tuttavia, sono proprio i seguaci di Parmenide a tradire le intenzioni del maestro, a portare alla luce il non-essere, ciò che non si può né pensare, né dire.

L'errata interpretazione del principio parmenideo è da riscontrare in quel pensiero filosofico, detto "metafisico" che nasce successivamente la filosofia parmenidea: a partire da Melisso, si apre l'orizzonte della filosofia della "mediazione" (μεταξύ).

D'altronde, è questo ciò che si intende con il termine "meta-fisica": una differenza, uno scarto, una mediazione, tra il mondo (il sensibile) e quello che si pone ed impone al di sopra di esso (il sovrasensibile).

I grandi filosofi greci, post-parmenidei, non hanno saputo <<comprendere la formidabile potenza del principio parmenideo>><sup>85</sup>: Melisso ha sentito la necessità, <<del tutto superflua>><sup>86</sup> di dover puntualizzare la differenza, l'opposizione, tra essere e non-essere, *spiegando* che nulla può nascere dal nulla. Aggiungendo corollari al principio parmenideo, Melisso, come anche Aristotele, ne annulla la potenza: esplicitando la contrapposizione tra essere e non-essere – proprio in virtù di questa opposizione – si intende concepire l'assolutamente negativo come positivo.

La mediazione della filosofia melissiana tradendo le intenzioni del maestro, introduce nel pensiero occidentale l'espressione "*ex nihilo nihil*": il non-essere *nasce* dalla *hybris* dei filosofi. Anche Aristotele, quando formula il *principium firmissimum*, firma la condanna a morte dell'incontraddittorietà dell'essere. Se l'essere è, sin tanto che è, e che il non-essere non è, quando non è, il principio di non contraddizione aristotelico sancisce la nientità dell'ente.

Ma se la metafisica è l'essenza del pensiero occidentale, se la filosofia pretende una *mediazione*, la dimostrazione dell'eternità dell'essere<sup>87</sup>, e se il principio di non

---

85 G. Bontadini, E Severino, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, collana 'Il pellicano rosso', Morcelliana Edizioni, Brescia 2017, p. 33.

86 Ibidem.

87 Cfr. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Saggi Italiani, Rizzoli Editore, Milano 2001.

contraddizione è, ancora oggi, il *principium firmissimum*, allora l'eternità dell'ente non è ammissibile.

Queste sono le conclusioni a cui Severino giunge nel dicembre del '56.

Non vi sono ancora, secondo la Chiesa, elementi che possano collimare con la dottrina cristiana: Severino è ancora un esponente della Scuola Neotomista milanese, si è appena trasferito all'Università Cattolica di Milano, e l'insegnamento del neoclassico maestro Bontadini è a fondamento del suo pensiero filosofico.

Nel corso dei primi anni alla Cattolica, i temi dei suoi corsi universitari pavimentano il sentiero che lo condurrà, nel '58, alla stesura de *La struttura originaria*: l'opera, pubblicata dalla Scuola di Brescia, costituisce una svolta interessante all'interno del Neotomismo contemporaneo; si tratta di un tentativo, in parte cattolico, di ripristinare i temi della tradizione aristotelico-tomista, riprendendo la questione metafisica dell'essere.

Ma benché *La struttura originaria* contenga, anche qui in forma implicita, i tratti fondamentali di quel pensiero che si sarebbe, pian piano, sviluppato negli scritti successivi, è la pubblicazione di un'ulteriore opera a destare sospetto: *Studi di filosofia della prassi* (1962).

L'opera è pubblicata dall'editrice ufficiale dell'Università Cattolica "Vita e Pensiero"<sup>88</sup>; qualche anno dopo, più precisamente nel 1964, la "Rivista di filosofia neoscolastica", la rivista di filosofia dell'Università Cattolica, pubblica il saggio *Ritornare a Parmenide*.

L'anno successivo, la stessa rivista, pubblica *Ritornare a Parmenide. Poscritto*<sup>89</sup>.

La pubblicazione delle tre opere sancisce, definitivamente, l'inizio di quella che, nel 1970, sarà la dichiarazione ufficiale, da parte della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, della incompatibilità della filosofia severiniana con <<alcune verità della fede cattolica>><sup>90</sup> e il conseguente abbandono della docenza all'Università Cattolica.

---

88 Inizialmente, monsignor Carlo Colombo, teologo tra i maggiori esponenti della Chiesa cattolica, era contrario alla pubblicazione degli *Studi* da parte di "Vita e Pensiero", a causa di <<perplexità che un lettore attento (e benevolo!) potrebbe rilevare se dovesse esprimere un giudizio sul piano teologico>> (E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, p. 27). Le difficoltà poste da monsignor Colombo furono superate grazie all'intervento di monsignor Olgiati che, dopo diversi colloqui con Severino circa il contenuto del libro, decise ugualmente di pubblicarlo con "Vita e Pensiero".

89 La pubblicazione di *Ritornare a Parmenide* e *Ritornare a Parmenide. Poscritto* furono accompagnate da delle "note", da parte della "Rivista di filosofia neoscolastica", in cui si sottolineava, non solo che la filosofia neoscolastica, dato il suo carattere <<vivo e attuale>>, fosse <<ambito ed oggetto di discussione>>, ma che le critiche di Severino si inserivano all'interno di una tradizione filosofica che annoverava anche figure neoscolastiche, come Bonaventura con il suo terzo capitolo dell'*Itinerarium*.

90 E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., p. 125.



## 1.5 Il Carteggio

Le vicende che condussero al divorzio tra la Chiesa cattolica e il pensiero filosofico di Emanuele Severino durarono quasi 10 anni (1961-1970/71).

Inizialmente il dibattito, in forma epistolare, si consuma tra Severino e la *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*, che invita il filosofo «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»<sup>91</sup>.

Questo primo scambio epistolare mira ad esaminare la posizione di Severino come docente all'Università Cattolica di Milano: l'Università, infatti, richiede, a tutto il corpo docenti e agli studenti iscritti, l'adesione alla dottrina cattolica<sup>92</sup>.

Dunque, in un primo momento, il «caso severiniano», così come lo nomina Messinese<sup>93</sup>, ruota intorno alla possibilità di continuare a ricoprire il ruolo di formatore all'interno dell'Università Cattolica. Le preoccupazioni della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica erano tali da domandare a Severino, sin tanto che il processo era in atto, di esimersi dall'affrontare, durante i suoi corsi universitari, tutti i temi ostici e contrari alla teologia cattolica.

*Studi di filosofia della prassi* è la prima opera ad essere attentamente letta e studiata da parte dei maggiori teologi ed esponenti della «cultura ufficialmente cattolica»<sup>94</sup>, primo tra tutti, monsignor Carlo Colombo. Gli *Studi*, benché di carattere «equivoco» agli occhi di un lettore cattolico, non intendevano mirare ad una radicale confutazione della teologia cristiana: d'altronde, nel terzo *Studio*, è ancora evidente un linguaggio prettamente cattolico, definendo l'uomo come creatura. Inoltre, Severino è ancora strettamente legato,

---

91 E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., p. 35.

92 Come riporta lo stesso Severino in una lettera datata 20 dicembre 1969, indirizzata al Rettore dell'Università Cattolica Giuseppe Lazzati, «alla radice dell'intera vicenda si trova il principio... che gli studenti dell'Università Cattolica debbano essere dei cattolici». L'essere cattolici, tuttavia, non è una predisposizione naturale, bensì è una scelta, supportata inevitabilmente da delle motivazioni. Molto spesso - a meno che questa scelta non sia stata coscientemente meditata e non sia sorretta da una conoscenza approfondita della fede cristiana e dal suo significato - la decisione di diventare cattolici è per lo più guidata dall'abitudine o dalla tradizione, solitamente familiare. L'Università Cattolica, come sostiene Severino, accoglie solo gli studenti che abbiano compiuto la scelta di essere cristiani. Ma è proprio l'Università che, invece di pretendere che gli studenti abbiano già imboccato il sentiero della fede, dovrebbe avere «una funzione attiva e non solamente protettiva», creando «quella apertura mentale...che è particolarmente idonea a stimolare l'abbandono delle abitudini - e c'è l'abitudine al Cristianesimo come l'abitudine alla mancanza di esso».

93 L. Messinese, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia, Strumenti/ Scenari*, Edizioni Dedalo, Bari 2013.

94 E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., p. 65.

filosoficamente, al maestro Bontadini che, a livello accademico, è una delle più influenti figure cattoliche.

Nonostante ciò, le “perplexità” avvertita da monsignor Colombo vertono sulla critica che Severino rivolge al concetto di fede o, più precisamente, a quello di *fides qua creditur*<sup>95</sup>: nel secondo *Studio*, la fede - e quindi anche la fede cristiana - è definita come pura contraddizione; lo stare nella fede è lo stare nell'errore, e non nella verità. Essere nella fede significa essere nella contraddizione perché si assume come vero, come evidente, qualcosa che vero ed evidente non appare.

Ma negli *Studi* è solo l'atto di fede (*fides qua creditur*) ad essere condannato e non il contenuto dell'atto; quest'ultimo, non apparendo immediatamente né come negazione della struttura originaria della verità né come <<originariamente implicato da essa>><sup>96</sup>, deve essere posto come *problema*.

Monsignor Colombo, ancor prima della pubblicazione dell'opera, espone le sue critiche a Severino: accettando la fede come contraddizione, non esiste la possibilità di un autentico atto di fede. La filosofia deve essere <<rispondente alle esigenze della dottrina cattolica>> e, dunque, deve permettere la possibilità di una fede razionale.

La fede, agli occhi della Chiesa, può pur essere concepita come scelta, ma deve permettere una <<conoscenza vera, definitiva ed infallibile>>.

Di lì a poco, nel corso degli anni, fino alla fine del 1968, le lettere inviate a Severino da parte di monsignor Colombo e dalla *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica* si moltiplicano e diventa sempre più insistente il giudizio di una incompatibilità del pensiero del filosofo con la dottrina cattolica.

Nel frattempo, infatti, Severino pubblica i tre saggi, di notevole importanza, che segnano una svolta decisiva nel suo pensiero filosofico: l'inizio di quello che, Bontadini, definisce il <<nuovo Severino>><sup>97</sup>.

*Ritornare a Parmenide e Ritornare a Parmenide. Poscritto* dichiarano la definitiva rottura con la Chiesa. La contraddizione non è più relativa alla *fides qua creditur* ma anche alla *fides quae creditur*, perché anche il contenuto dell'atto di fede è completamente immerso in un pensiero e in un linguaggio contaminati dal nichilismo, cioè dalla

---

95 La *fides qua creditur* è l'atto (di fede) attraverso il quale si crede ad un determinato contenuto. Questo contenuto (della fede) è nominato *fides quae creditur*.

96 E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., p. 8.

97 G. Bontadini, E. Severino, *L'Essere e l'apparire. Una disputa*, cit., p. 13.

persuasione che le cose siano niente, siano i prodotti di una volontà divina che guida il loro passaggio dal non-essere all'essere e viceversa.

Severino definisce l'uomo, come il resto di ciò-che-è, non come una creatura, cioè il servo di un padrone, ma esso stesso come divino: gli essenti sono eterni e il *divenire*, l'unica certezza evidente che appare all'uomo, è il processo, non di creazione e distruzione degli essenti, ma di apparire e scomparire di questi ultimi.

Sin tanto che l'uomo vive *nella* e *della* persuasione che il divenire sia ontologico, sarà un re che si comporterà da mendicante.

Ne *Il sentiero del giorno*, Severino afferma che il Cristianesimo, come la Chiesa cattolica, è portavoce dell'essenza del nichilismo.

Il Cristianesimo ha imboccato il Sentiero della Notte e la parola di Cristo è trattenuta nel *mondo*, è tradita dal *mortale*, le cui intenzioni e azioni sono guidate dalla volontà di potenza: dalla volontà di morte.

D'altra parte, le lettere firmate da monsignor Colombo sono inequivocabili: l'essere, di cui parla Severino e che Monsignor Colombo identifica erroneamente con <<l'essere assoluto indeterminato parmenideo>><sup>98</sup>, non è conciliabile con il *logos* eracliteo, ereditato dalla dottrina cristiana.

Definendo Dio come <<la totalità immutabile degli enti>><sup>99</sup>, Severino mina i fondamenti della fede cristiana: la creazione *ex nihilo*, la infallibilità della Chiesa e la compatibilità della Rivelazione, più volte sostenuta dalla Chiesa stessa, con la filosofia.

Poco prima del congedo come professore, da parte dell'Università Cattolica, la *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica*, elenca le dissonanze che allontanano il pensiero di Severino dalla dottrina cattolica e che, al contrario, lo rendono un *immanentista*: <<il problema delle prove dell'esistenza di Dio come pseudoproblema>> perché ogni tipo di dimostrazione dell'Essere necessario è testimonianza del fondamento metafisico, e quindi nichilista, del Cristianesimo; l'<<inconcepibilità e assurdità della *creatio ex nihilo*>> perché ammetterebbe l'essere del non-essere; infine, l'<<impossibilità di una armonia o incontro di fede e ragione>>, se fede e ragione si intendono come sinonimi, rispettivamente, di religione e filosofia.

---

98 Ivi, p. 32.

99 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., nota 6, p. 45.

Le ultime lettere, datate ottobre 1968, testimoniano una svolta decisiva nel “caso”: Severino, rivolgendosi a monsignor Colombo, al rettore dell’Università Cattolica Giuseppe Lazzati e al cardinale Gabriele Garrone, si lamenta del poco, o del tutto assente, sforzo da parte della cultura ufficialmente cattolica di esaminare attentamente e approfonditamente il contenuto dei suoi scritti, cercando di comprenderne la complessità e stilare <<motivazioni di carattere teologico-filosofico>><sup>100</sup> di incompatibilità del suo pensiero con le dottrine della Fede.

Severino chiede esplicitamente che le difficoltà dottrinali riscontrate nelle sue opere, dagli *Studi* ai saggi che, ad oggi, sono raccolti in *Essenza del Nichilismo*<sup>101</sup>, siano esaminate dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. Accolta la richiesta, sono indicati tre periti il cui compito è quello di redigere dei Voti riguardanti quei punti d’incongruenza tra Severino e la Chiesa Cattolica: le figure in questione sono i padri G.B. Lotz, C. Fabro e il prof. E. Nicoletti.

Nelle *Osservazioni conclusive*, scritte dai tre periti a seguito dell’udienza presso la sede dell’ex Sant’Uffizio, si evince che la questione fondamentale da affrontare è <<il suo modo di porsi (ndr: di Severino) rispetto all’infallibilità della Chiesa>>.

Il 28 maggio 1970, monsignor Colombo invia a Severino la copia del Documento della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede in cui si elencavano i 7 punti che contrappongono la dottrina cattolica alla filosofia di Severino:

1. La Chiesa, benché non si consideri depositaria esclusiva della verità naturale o della verità filosofica, essendo custode della verità rivelata, <<ha diritto di dichiarare una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione>>.
2. <<E’ contro l’infalibilità della Chiesa il ritenere che le formule dogmatiche contrastino il Messaggio rivelato>>.
3. La creazione non è <<un semplice apparire di un essere eterno, in quanto *la S. Scrittura e il Magistero* chiaramente insegnano che Dio ha creato *ex nihilo* tutte le cose>>.

---

100 Ivi, p. 58.

101 In *Essenza del nichilismo*, sono raccolti diversi saggi redatti, per la maggior parte, durante il decennio in questione. Tra i più importanti: *Ritornare a Parmenide*; *Ritornare a Parmenide. Poscritto*; *Il sentiero del giorno* e *La terra e l’essenza dell’uomo*.

4. È contrario alla dottrina cattolica parlare di <<Dio nei termini di “intero dell’Essere” e...che tutto l’essere è eterno e necessario>> e affermare l’identità di Trascendente e trascendentale.
5. Le prove dell’esistenza di Dio non sono vane in quanto San Paolo, la Tradizione cattolica e il Conc. Vaticano I affermano che Dio è conoscibile con certezza <<mediante le sue opere>>.
6. Essendo in opposizione all’insegnamento ecclesiastico, non si può parlare di libertà solo in <<in termini di possibilità finita in riferimento all’apparire>><sup>102</sup>.
7. E’ contrario alla dottrina cattolica, *nullificare* l’evento storico dell’Incarnazione e Redenzione.

Nel 1971, concluso il processo e abbandonata la cattedra di Filosofia Teoretica e Morale all’Università Cattolica di Milano, Severino pubblica un saggio, anch’esso contenuto in *Essenza del nichilismo*, in risposta al giudizio della Chiesa di incompatibilità dei suoi scritti filosofici con la dottrina cattolica: *Risposta alla Chiesa*.

---

<sup>102</sup> Tutte le citazione inserite nel precedente elenco sono tratte da: E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., pp. 133-134.

## La verità, la fede

### 2.1 La fisionomia della verità dell'essere

Non vi è dubbio che la produzione bibliografica di Emanuele Severino sia una delle più vaste ed impegnative all'interno del panorama filosofico nazionale ed internazionale. Il cuore del suo complesso pensiero filosofico è costituito da una semplice ed emblematica proposizione, "l'essere è", da cui si diramano molteplici corollari che testimoniano la struttura originaria della verità.

La filosofia, per Severino, è *philo-sophia*: il filosofo è colui che ama, custodisce ciò che è *sophos*, che è luce ed è in luce, che si pone, e non im-pone, in modo evidente e inconfutabile. Il tentativo di negare ciò che è, nel modo più chiaro e lampante, cade inevitabilmente nella contraddizione: cercando di negare l'innegabile, la negazione si mostra, esiste, come autonegazione, proprio perché negazione di ciò che non può essere, in alcun modo, negato.

La negazione (dell'essere), che è ed intende combattere ciò che è *physis*, si autonega nello stesso momento in cui tenta di annientare ciò che è, per lui stesso, *essenziale*: l'essere.

La filosofia è la dimensione in cui si testimonia l'apertura *originaria* della verità dell'essere perché il pensiero filosofico è il pensiero dell'essere; l'essere è tutto ciò-che-è, cioè la totalità del positivo, l'essere parmenideo arricchito delle determinazioni, delle differenze: l'essere è Tutto.

L'essere è, e non può non essere. Pertanto, l'essere, interamente, è eterno, proprio perché la sua consistenza ontologica è immutabile. L'essente è eternamente, perché altrimenti sarebbe qualcosa che è, sin tanto che è, per poi non essere. Quest'ultimo è il pensiero metafisico-occidentale, quello che appartiene al *mortale*, e non alla *philo-sophia*.

La *philosophia* rivolge lo sguardo alla verità e al suo disvelamento: ciò implica che anche quello stesso *mondo* - quel luogo i cui abitanti, nutriti dell'illusione che l'ente oscilla tra l'essere e il non-essere, vogliono imporre il proprio dominio, cercando di abbattere ogni forza che lo contrasti, inclusa la divinità - appartiene all'apparire *finito* della verità.

La verità è la verità dell'essere e l'essere è il Tutto: il Tutto è tutto ciò-che-è (la sintesi tra il positivo significare e la determinazione specifica), ovvero ciò che è apparso, appare e apparirà.

Tutto è parte del *Destino* della verità dell'essere. Lo stesso nichilismo – che guida la persuasione che l'uomo sia una creatura, un servo al servizio di un Dio che costruisce e distrugge e che infligge violenza e sofferenze - è eterno in quanto essente<sup>103</sup>.

<<Tutte le cose e tutti gli eventi sono eternamente scolpiti>><sup>104</sup>. Tutte le cose e tutti gli eventi sono essenti; dunque, anche l'errore, la contraddizione, la storia dell'Occidente, appartengono a <<l'incontrovertibile apparire finito del Tutto>><sup>105</sup>, il quale abbraccia e contiene ogni cosa, non lasciando nulla al di fuori.

L'essere, una volta *oltrepassato* l'errore parmenideo, è Χάος (*Teogonia* di Esiodo), ovvero il luogo onniavvolgente in cui le cose *emergono*<sup>106</sup>, custodendo il proprio essere; il contenuto, ovvero la totalità delle cose che appaiono e scompaiono, è Χόσμος, ciò che si annuncia con autorità, <<la determinazione veritativa dell'intero>><sup>107</sup>.

Il Χάος è il grembo in cui dimora ciò che si annuncia con autorità, si impone da sé, si manifesta in modo incontrovertibile e si lascia essere nel modo più autentico, come essente.

Χάος e Χόσμος sono due termini che appartengono alla tradizione filosofica presocratica. Nei presocratici, come si vedrà, sussiste una differenza tra Χάος e Χόσμος, essendo il primo il Creatore e il secondo ciò che emerge da esso, il mondo. In Severino è plausibile utilizzare i due termini, precisando, però, che il Χάος non è più creatore ma la totalità immutabile degli enti, mentre il Χόσμος è la dimensione in cui appaiono e scompaiono gli enti.

Ma quando Severino scrive che il pensiero filosofico greco è il primo a scorgere il volto della verità, a coglierne la fisionomia intende proprio questo: i presocratici portano alla luce e nominano quello sfondo, quell'unità che apre lo spazio all'opposizione, ai contrari, alle differenze che si unificano nel medesimo, cioè al <<reciproco differenziarsi ( ndr: delle cose) sotteso da una comune identità>><sup>108</sup>: l'*arché*.

---

103 La non-verità, l'errore, la contraddizione, la terra isolata dal Destino della necessità, sono destinate ad apparire e, per questo, appartengono necessariamente al *de-stino* dell'essere.

104 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 381.

105 Ibidem.

106 Emergere, in questo caso, è sinonimo di apparire e non di nascita.

107 Ivi, p. 394.

108 E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 396.

I presocratici, o come era solito definirli Aristotele, i fisici<sup>109</sup>, sono stati coloro che hanno, per primi, reso testimonianza del volto dell'essere, esplorando il <<presentimento della suprema verità metafisica>><sup>110</sup>, cioè identificando l'intero con il δείον e ponendo in relazione il Trascendentale con il trascendente.

Filosofi come Anassimandro, Parmenide ed Eraclito hanno svelato l'essenza della verità, pensando<sup>111</sup> l'intero nella sua absolutezza, nella sua totalità, e nella sua *ambiguità*: il principio trascendentale, l'ἄπειρον per Anassimandro e lo ζυγόν per Eraclito, è l'elemento (στοιχεῖον) da cui tutto nasce (ἀρχή) e in cui tutto si mantiene.

L'ambiguità, che traspare evidentemente nella filosofia di Anassimandro, è dovuta proprio a questa duplice interpretazione dello στοιχεῖον: quest'ultimo è l'Origine, la dimensione originaria in cui tutto preesiste, da cui tutto nasce e in cui tutto si dissolve: è il grembo, la culla che contiene il Tutto. D'altra parte, il Principio, l'ἄπειρον di Anassimandro<sup>112</sup>, è anche <<guida>><sup>113</sup>, forza creatrice che, producendo il mondo, lo lascia uscire al di fuori di sé.

Il mondo è un prodotto che si differenzia dall'Origine proprio attraverso un'azione, un processo, condotto dallo stesso Principio. Il mondo è *altro*: è sia dimora della molteplicità e della diversità, sia alterità stessa rispetto al proprio creatore. È il Principio stesso ad essere causa di quello scarto tra Creatore e creatura, Trascendentale e trascendente.

L'unità, sì, genera i contrari, gli opposti, ma è anche ciò da cui questi contrari si differenziano. Il Principio, sì, è ciò che contiene il Tutto, ma è anche ciò che guida la produzione del mondo.

L'ἄπειρον è l'indeterminato, l'infinito, ciò che, citando Simplicio, tutto avvolge e tutto governa: l'ἄπειρον è l'intero, l'illimitato che tutto contiene, <<è il divino, το δείον, dal quale si generano tutte le cose>><sup>114</sup>, è la *substantia* della molteplicità, cioè l'identità comune.

---

109 L'identità delle differenze, il Principio è trascendentale. Aristotele <<depotenzia>> l'ἄπειρον rendendolo un principio fisico e non speculativo.

110 E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 394.

111 Il primo a riconoscere una matrice e fondo comune a tutte le cose fu Talete, identificando il Principio primo con l'acqua. Eraclito lo definì "Fuoco", mentre Anassimandro "ἄπειρον"; benché tutti e tre pensassero che *qualcosa* sia l'origine e l'identità comune delle differenze, solo Parmenide definisce il pensiero come pensiero dell'essere.

112 Il detto di Anassimandro è la testimonianza più antica dello svelamento del volto della verità: Anassimandro, la cui filosofia è sopravvissuta attraverso le parole di Silicio, è il primo (secondo gli archivi) a parlare dell'identità del diverso, della nascita e della dissoluzione delle cose e della opposizione dei contrari.

113 E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 398.

114 Ivi, p. 397.



L'ἄπειρον è il Dio della tradizione metafisica e, di conseguenza, il Dio della religione cristiana. L'ambiguità che Anassimandro rileva è la stessa che accompagna (e fonda), nel corso della storia, la dottrina cristiana: la nascita e la morte della cosa sono guidate da quella forza creatrice che tutto avvolge e tutto guida.

Ciò nonostante, benché la storia della verità dell'essere coincida con la storia del suo oblio, i primi filosofi greci hanno svelato la <<fisionomia>><sup>115</sup> della verità, indagando il <<movimento dell'emersione delle cose dal Χάος>><sup>116</sup>, come opposizione dei contrari.

È proprio l'opposizione dei contrari, quel tema caro ai presocratici, che permette di rischiarire ed illuminare quel sentiero che conduce al rapporto dei contrari "verità-fede" e, infine, al rapporto del *Destino* dell'essere con il Cristianesimo.

## 2.2 L'opposizione originaria

Eraclito scrive che <<ciò che si oppone converge, e dai discordanti bellissima armonia>><sup>117</sup>, <<...Πόλεμος è comune a tutte le cose e Giustizia è Contesa e tutto nasce secondo Contesa e Necessità>><sup>118</sup>.

Il πόλεμος è l'ἄπειρον di Anassimandro: mentre quest'ultimo si riferisce allo στοιχεῖον come un *qualcosa* di indefinito ed indeterminato, Eraclito pone in primo piano questo essere *qualcosa* da parte dell'ἄπειρον.

Πόλεμος, la guerra, è padre di tutte le cose; la contesa, l'opposizione, è la modalità attraverso cui le cose nascono, fuoriescono dalla dimensione originaria. Richiamando Anassimandro, πόλεμος è ciò che tutto contiene e tutto governa: πόλεμος è la divinità, il Trascendentale.

Allo stesso tempo, πόλεμος è pur sempre *qualcosa*, un positivo che, dunque, risponde alle medesime leggi che impone: la contesa non è riservata unicamente a tutto ciò che è creato, ma anche al creatore, all'unità trascendentale che diventa <<momento dell'opposizione>><sup>119</sup>, perché <<il dio è giorno notte...guerra pace...e muta come il

---

115 Ivi, p. 393.

116 Ivi, p. 394.

117 Eraclito, *Dell'Origine*, cit., frammento 11, p. 54.

118 Ivi, frammento 23, p. 68.

119 E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 400.

fuoco>><sup>120</sup>e non si comprende come <<distinguendosi da se stesso, con se stesso concordi>><sup>121</sup>.

Se l'opposizione è la natura fondamentale di πόλεμος, cioè del padre di tutte le cose, allora l'opposizione è *conditio sine qua non* attraverso il quale l'essere è.

L'essere, il positivo, è solo attraverso l'opposizione, il contrasto, l'ἔρις: *il positivo esiste solo nell'opposizione*. Ma il positivo e l'opposizione si manifestano in modo differente a seconda dell'armonia che testimoniano: <<l'armonia non visibile, di quella manifesta più potente>><sup>122</sup> perché nel mondo fenomenico gli opposti devono contendersi la scena.

Πόλεμος, nel mondo diveniente, cioè quel mondo in cui le cose nascono e muoiono, è “guerra” nel modo più violento e distruttivo perché solo uno dei due opposti può vivere, attraverso la morte dell'altro: <<si riscaldano le cose fredde, le calde si raffreddano; diventano secche le cose umide, le aride si inumidiscono>><sup>123</sup>, cioè ogni cosa vive solo se l'opposto muore.

Questa è l'armonia manifesta in cui ogni positivo diviene, vivendo della morte del suo contrario. Anche il Fuoco, per la legge degli opposti, deve divampare per poi spegnersi (Fr.2): esso stesso deve rendere giustizia alle leggi cosmiche e apparire, fenomenicamente, come una cosa che diviene altro da sé. Al contrario, l'armonia nascosta preserva una realtà eterna ed immutabile, non alienata dal <<mondo inospitale del divenire>><sup>124</sup>, in cui tutti gli opposti sono uniti e custoditi.

Il Tutto, che non è minacciato dal tempo del mondo diveniente, costringendo le cose ad agire violentemente nei confronti dei propri opposti, è preservato nella dimensione divina in cui l'essere non deve nascere e morire, ma è custodito, interamente, eternamente.

Proprio perché l'opposizione è il trascendentale che contiene l'essere nella sua assolutezza, includendo tutti i contrari, l'armonia nascosta è “più potente”: è il fondamento e il grembo che regge e custodisce, dentro di sé, anche l'armonia manifesta.

L'armonia nascosta e l'armonia manifesta sono strettamente legate, tuttavia non si tratta di una relazione che pone i due estremi sul medesimo piano; l'armonia manifesta, la dimensione inospitale, è da sempre contenuta e oltrepassata (posta come tolta) all'interno

---

120 Ivi, frammento 16, p. 59.

121 Ivi, frammento 15, p. 58,

122 Ivi, frammento 117, p. 192.

123 Ivi, frammento 17, p. 60.

124 E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p.405.

della totalità del positivo, cioè dell'armonia nascosta, in cui <<l'unica prevaricazione è quella consentita: la prevaricazione sul nulla>><sup>125</sup>. Per tanto, anche all'interno della dimensione originaria, vi è una opposizione originaria, quella tra essere e non-essere.

L'opposizione, come si è già sottolineato, è il Trascendentale, il divino, cioè è quella legge eterna ed immutabile che regola tutto il positivo, tutto ciò-che-è.

L'ambiguità risiede nel modo in cui tale opposizione si presenta: nell'armonia manifesta, l'opposizione si maschera, tradendo (o così sembra) la propria natura, propriamente quella di custode dell'eternità dell'essere.

Nell'armonia manifesta, l'opposizione è un contendersi, da parte degli opposti, la scena dell'esistenza: l'opposizione, in questo caso, è distruzione e violenza per cui un positivo vive solo attraverso la morte dell'opposto. Ma <<per i risvegliati c'è un cosmo unico e comune>><sup>126</sup> per cui <<una stessa cosa, dentro di noi, sono vivente e morto e desto e dormiente e giovane e vecchio>><sup>127</sup>.

Si badi che nella dimensione originaria, divina, lasciare che gli opposti coesistano non significa che perdano la propria identità: ogni cosa, in quel luogo, è, eternamente, in uno stato di quiete ed immutabilità, non costretta ad *agire*<sup>128</sup> per annientare le altre cose; gli opposti possono condividere la scena, l'esistenza, senza alcuna prevaricazione l'uno sull'altro.

Senonché, Eraclito, come Anassimandro, non riflette *esplicitamente* sull'opposizione originaria, l'unica opposizione di cui ogni cosa è, eternamente, testimonianza: quella tra essere e non-essere.

Solo Parmenide identificherà il pensiero come pensiero dell'essere, tacciando come illusione la persuasione che l'essere nasca e muoia e che, dunque, il mondo e l'armonia manifesta *siano*.

Nonostante ciò, la verità dell'essere riecheggia negli scritti dei tre pensatori greci, i primi veri *philosophes*, che delineando la fisionomia del volto della verità (e non i tratti più specifici e caratteristici) conducono l'uomo ad un bivio da cui si prospetta la possibilità

---

125 Ivi, p. 410.

126 Ivi, frammento 94.

127 Ivi, frammento 95.

128 L'azione, la *praxis*, è già una forma di violenza.

dell'inizio di un sentiero in cui <<le figlie del sole, levatisi i veli del capo, abbandonano le case della Notte>><sup>129</sup>.

Ed è proprio cercando di sottrarre il primo pensiero filosofico dalle tenebre del nichilismo, indagando l'espressione attraverso cui la verità dell'essere si svela per la prima ed unica volta, nella storia dell'Occidente, che Severino scrive che <<sembra...che la parola di Parmenide trovi nella parola di Anassimandro l'espressione più fedele della verità>><sup>130</sup>.

Benché il nichilismo inevitabilmente serpeggi in ogni forma di *praxis* umana, a partire dal linguaggio di cui l'uomo si serve per *interpretare* il pensiero dell'essere<sup>131</sup>, Severino riscontra un fondo comune nei primi pensatori greci che permette di <<rintracciare l'affermazione di Dio>><sup>132</sup>.

Il saggio *Il detto di Anassimandro* intende fare proprio questo.

Publicato in *Essenza del nichilismo*<sup>133</sup>, ma scritto alcuni anni prima, ne *Il detto di Anassimandro* si rintracciano ancora cenni di stampo puramente nichilista. Cenni che sono stati denunciati dallo stesso Severino in una "Nota" a conclusione del saggio.

D'altro canto, il contenuto è, pur sempre, il dispiegamento di un tema filosofico a fondamento della speculazione severiniana: secondo quest'ultima il pensiero dei presocratici incarna il <<bivio originario>><sup>134</sup> in cui la verità fa la sua prima ed unica apparizione, portando i primi metafisici a lasciar parlare le cose, proclamandosi custodi ed amanti di ciò che è in luce, nel modo più autentico.

La conclusione a cui Severino giunge al termine del saggio che, come si è detto, è ancora portavoce di una concezione nichilista, è pur sempre in linea con quel pensiero che testimonia il *Destino* dell'essere: <<le cose provengono da un grembo che già da sempre le contiene e ad esso necessariamente ritornano, *perché* (γὰρ!) l'apertura del regno di ἀδιχία, e cioè della nascita e della morte dell'essere, si lascia avvolgere e governare 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

---

129 E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 410.

130 E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 410.

131 Non solo il linguaggio che appartiene alla terra isolata, ma anche il linguaggio che tenta di testimoniare il Destino dell'essere è un atto interpretativo. Il linguaggio è sempre conseguenza della volontà e, dunque, sempre una forma di errore.

132 Ibidem.

133 Cfr. capitolo 3 in cui si spiega perché *Essenza del nichilismo* sia ancora sotto scacco del pensiero nichilista.

134 Ivi, p. 391.

divenire, e cioè nella vicenda del tempo, le cose pagano vicendevolmente il fio dell'ingiustizia>><sup>135</sup>.

La metafisica greca è fondamentale nel pensiero filosofico di Severino in quanto è proprio la sua “ossessione” verso la ricerca di una verità incontrovertibile, immutabile ed eterna che lo spinge a rivolgere l'attenzione a coloro che per primi hanno guardato la verità dell'essere, seppur in modo non del tutto nitido.

Severino riconosce che i presocratici hanno istituito il modo originario con cui la successiva tradizione metafisica greca, e dunque anche quella occidentale, ha pensato Dio: l'intero è *δαίον*, la stessa divinità che oggi è il Creatore per i cristiani.

Proprio perché parla della prima e unica comparsa della verità nella dimensione filosofica greca, Severino deve necessariamente ritornare a quel bivio originario per studiare <<la parola più antica e, insieme, più preziosa della filosofia>><sup>136</sup> e ripercorrere i passi della <<avventura dell'uomo nella verità>><sup>137</sup>.

Per questo motivo, il pensiero antico è stato oggetto di studio, da parte di Severino, sin dai primi anni d'insegnamento e i titoli dei corsi accademici tenuti alla Cattolica ne sono un esempio: “Il principio di non contraddizione nella filosofia greca”, “Dialettica e filosofia prima”, “*Doxa, epistème*”, “I presocratici”, la stessa lezione, più precisamente una Prolusione, “La parola di Anassimandro”, trascritta successivamente in *Essenza del nichilismo*, con il titolo “Il detto di Anassimandro”.

Come già sottolineato, il triennio in cui Severino trattò la antica filosofia greca, esattamente quello 1959-1962, è caratterizzato ancora da una evidente affinità tra la sua filosofia e la tradizione metafisica-cristiana; tuttavia, altrettanto evidente, è l'approfondimento di alcuni temi, in modo più esplicito, che lo indirizzarono verso orizzonti sempre più inattuali e, soprattutto, più ostici agli occhi di quel pensiero filosofico di cui era esponente e che, di lì a poco, lo avrebbero condotto alla rottura definitiva con l'Università Cattolica e con la dottrina cristiana.

---

135 Ivi, p. 409.

136 Ivi, p. 393.

137 Ibidem.

### 2.3 *Studi di filosofia della prassi*

*Studi di filosofia della prassi* non segna la svolta decisiva nella bibliografia severiniana, ma è un passo necessario per comprendere le differenze tra il “vecchio” e il “nuovo” Severino: la pubblicazione, del 1962, segue quella de *La struttura originaria* (1958) e precede quella di *Ritornare a Parmenide* (1964).

Gli *Studi* sono pubblicati proprio a conclusione del triennio citato, 1959-1962, durante il quale Severino approfondisce il pensiero metafisico greco, rivolgendo l’attenzione soprattutto ai presocratici e a quella *fisionomia* della verità dell’essere che si svela all’interno di poemi e frammenti.

Ma, nello specifico, gli *Studi* sono il <<prolungamento diretto>><sup>138</sup> dei temi trattati ne *La struttura originaria*: essi si incaricano di portare a termine il compito che la struttura originaria assegna a se stessa, cioè il togliimento della contraddizione che appartiene alla sua essenza. Per questo motivo, il titolo dell’opera fa riferimento alla “filosofia della prassi”: si tratta di legare ciò di cui la *philosophia* si occupa, la verità, alla prassi (*praxis*), all’azione.

Negli *Studi* si apre la possibilità che la salvezza della verità, dalla contraddizione che le appartiene essenzialmente, non solo sia un evento *libero*, ma che si possa raggiungere proprio attraverso la prassi.

Gli *Studi*, come già ricordato, sono fondamentali per comprendere l’*iter* speculativo di Severino, ma espongono temi che, come sosterrà successivamente il filosofo stesso, saranno *oltrepasati*: appartengono alla dimensione nichilista, più tecnicamente alla sapienza della terra isolata dal Destino. Severino, parlando di libertà, del rapporto tra Creatore e creatura, del Cristianesimo storico come *problema autentico*, non riconosce che il pensiero di cui è portavoce, il linguaggio di cui si serve, sono intrisi di nichilismo, del tutto immersi nell’errore.

Non per questo le conclusioni a cui giunge negli *Studi* sono da sottovalutare.

Per ritornare al bivio parmenideo e percorrere il Sentiero del Giorno (benché, negli ultimi suoi scritti, la possibilità di percorrere quel sentiero si annulla perché il togliimento delle contraddizioni si raggiunge solo con la morte e l’uomo è “io empirico”, cioè soggetto alla volontà), bisogna pur sempre risalire il Sentiero della Notte: Severino è sì ancora legato, in un certo modo, al pensiero nichilista, ma è proprio l’immersione e l’esplorazione della

---

138 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi. Postille*, p. 17.

dimensione nichilista che gli permette di cogliere le fondamenta e le dinamiche che la governano. Severino ripercorre a ritroso il Sentiero della Notte, non solo errando ma anche incominciando a denunciare il carattere illusorio e contraddittorio del nichilismo occidentale.

Esemplare è il rapporto con il Cristianesimo, che si incrina proprio a partire dagli *Studi*: sino alla pubblicazione di *Ritornare a Parmenide* (1964), il pensiero di Severino non risulta mai in contrasto con la dottrina cattolica, o almeno non in modo esplicito ed eclatante.

Tuttavia negli *Studi*, trattandosi dello sviluppo dei temi de *La struttura originaria*, sono introdotti elementi che incominciano a urtare la “sensibilità” religiosa, non perché Severino volesse rivolgere una critica diretta alla Chiesa, ma perché era necessario addentrarsi, criticamente, nel tema dell’originario come contraddizione: soprattutto a seguito delle lezioni universitarie che vertevano sul pensiero antico, traslare il discorso dell’opposizione eraclitea<sup>139</sup>, dell’ἔρις, alla struttura originaria e approfondire il legame originario tra la verità e la non-verità era un passaggio obbligato.

Negli *Studi*, vi è una <<implicazione essenziale>><sup>140</sup> di fede e verità: si parla di <<dialogicità del logo>><sup>141</sup>, cioè di un dialogo, un rapporto, tra verità ed errore, senza il quale la verità non vive. La virgola che appare nel titolo del seguente capitolo indica proprio la congiunzione tra verità e fede. Una congiunzione che, sviluppata e approfondita nel corso della bibliografia severiniana, appare, in modo deciso e rigoroso, negli *Studi*: la congiunzione allude ad una relazione intima della verità con la fede. La relazione lega i due termini, ponendo una fondo comune a cui entrambi fanno riferimento, ma rispettando, allo stesso tempo, la differenza che sussiste tra i due. I due poli della relazione non finiscono mai per sovrapporsi o identificarsi, ma conservano e custodiscono lo scarto che li differenzia l’uno dall’altro.

Questa è l’opposizione originaria a cui arriva il “primo” Severino: la verità non vive senza l’errore e il compito che la struttura originaria della verità affida a se stessa è proprio l’infinito togliimento della contraddizione. La verità vince la negazione, non questa o quella,

---

139 Il tema dell’opposizione non è solo di stampo eraclieto, ma anche parmenideo. Entrambi, anche se di pensiero opposto, pensano l’opposizione perché entrambi hanno <<in comune il fondamento che spinge alla riflessione sull’opposizione>> (E. Severino, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 401).

140 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 38.

141 Ibidem.

ma *la* negazione; ma proprio perché la negazione è sempre questa o quella negazione, si tratta di un processo mai definitivamente concluso.

Tutto ciò che non è verità è errore, e chi è nella verità non può non parlare con verità, qualunque sia l'argomento e chiunque sia l'interlocutore.

Ogni discorso che non abbia come oggetto la verità, è un discorso che cade in contraddizione. Ogni sapere, certezza, linguaggio o filosofia che non ha a che fare con la verità, può solo ritrovarsi nella fede.

L'atto fideistico è <<la certezza in un contenuto che non si costituisce come verità>><sup>142</sup>: la fede è la contraddizione. La fede è tutto ciò che non è verità.

## 2.4 La fede come contraddizione

Conoscere qualcosa con certezza non sempre significa conoscere qualcosa con verità. La certezza è una costante nella vita dell'uomo, nel senso che l'uomo, per sua natura, vive nella e della certezza: ogni suo sapere, ogni sua consapevolezza, ma anche ogni dubbio, o interrogativo, richiedono un'insieme di certezze che normalmente non si discutono.

Vivere nella certezza significa essere consapevoli di ciò che si pensa e si dice, ma ciò che si pensa e si dice è il frutto di un organismo complesso di certezze che difficilmente sono messe in questione, sono *problematizzate*.

La certezza - secondo cui si struttura il contenuto dell'asserto e il contenuto stesso dell'asserto - è qualcosa di cui non si dubita: dubitare di qualcosa significa interrogarsi sul suo valore veritativo, cioè porlo dinnanzi alla verità e cogliere la relazione con essa.

La verità è, per definizione, <<la sintesi dell'asserto e della validità o fondatezza assoluta dell'asserto...sintesi di *ciò che è detto* e del *valore assoluto* di ciò che è detto>><sup>143</sup>; se questo valore assoluto non è posto, allora l'asserto non è vero, o per lo meno non può *ancora* essere considerato tale.

Questo significa porre qualcosa come *pro-blema*: porre l'asserto, sia la sua validità sia il suo contenuto, al cospetto della struttura originaria della verità per sapere se vi appartiene o no.

L'asserto certo non è vero sin tanto che continuerà ad essere posto, senza essere indagato, senza essere stanato e valutato; non esiste certezza che non possa essere dubitata e non

---

142 Ivi, p. 66.

143 Ivi, p. 17.



esiste verità che non venga quotidianamente saputa, raggiunta, conquistata, essendo <<faticosa creazione>><sup>144</sup>.

La certezza, dunque, sin tanto che non è verità, è non-verità, più precisamente è fede. Fede e certezza sono sinonimi: avere fede in qualcosa significa avere certezza in un contenuto che si presenta, possibilmente vero, ma che avendo <<caratteristiche più o meno accentuate di persuasività e di importanza in relazione agli umani interessi>><sup>145</sup>, la sua validità o fondatezza, cioè lo stato della sua relazione con la verità, è trascurabile, se non del tutto dimenticato.

Tuttavia ritenere qualcosa come *possibilmente* vero significa porlo inevitabilmente al di fuori della struttura originaria. Tutto ciò che non è posto e saputo come asserto veritativo, è non veritativo, cioè è fede. Ciò che si pone al di fuori della verità, è fede, cioè errore, contraddizione perché non appartenente a ciò che ha la capacità assoluta di togliere ogni negazione che sopraggiunge. E la negazione, la sopravvivenza della negazione è legata solo a ciò che non si pone come verità, ovvero a ciò che o è falso (autocontraddizione), o non è né vero né falso (problema).

La verità, come si è detto, è sempre vincente, proprio per quella sua “capacità assoluta” di sconfiggere il nemico. Tuttavia, è necessario che lo scontro ci sia per poter proclamare, di volta in volta, la verità come regina indiscussa.

Quando un asserto falso è in relazione alla verità, quest’ultima si presenta immediatamente come la negazione di quell’errore; la verità coglie il fallo dell’asserto, denuncia la sua contraddizione e lo condanna come estraneo alla struttura originaria della verità.

Le difficoltà, invece, si riscontrano quando la verità è posta in relazione al problema, cioè in relazione ad un asserto che non risulta immediatamente contraddittorio e che, dunque, può rivelarsi sia vero sia falso. Il problema, proprio perché tale, cioè proprio perché è un pro-blema, qualcosa che si pone dinnanzi alla verità, tenendo il volto nascosto, è la *croce* della verità.

Il problema è, sì, dinnanzi alla verità e quest’ultima è in relazione al problema, ma si tratta di una relazione che la verità <<vive>><sup>146</sup>. E proprio perché la vive, essa si trova sovrastata dall’ambiguità del problema.

---

144 Ivi, p. 19.

145 Ivi, p. 66.

146 Ivi, p. 48.

Essendo la verità nel problema, la verità è nella contraddizione (è nella contraddizione perché non si tratta della totalità assoluta della verità in cui ogni problema è risolto, ma è la totalità finita della verità in cui i problemi rimangono tali e devono essere stanati dalla Verità).

Il problema mette in contraddizione la verità; ma, allo stesso tempo, anche la verità mette in contraddizione il problema: il problema è ciò di cui non si conosce la natura, l'essenza.

Come si è detto, il problema, il contenuto del problema non può essere definito né vero né falso; di conseguenza, il problema pone dinnanzi la verità due asserti, contraddittori tra loro, ma di egual valore proprio perché ancora ignaro quale sia la sua reale essenza, se conforme alla struttura originaria o meno. I due asserti contraddittori hanno egual valore, entrambi hanno la possibilità di essere veri o falsi (uno vero e l'altro falso): è solo il processo di validità o fondatezza che scoprirà i loro capi; tuttavia dei capi da scoprire ci sono, esistono, prima ancora che venga rimosso il velo che li copre.

Questo significa che il processo di scoprire i capi farà intendere quale dei due asserti sia vero e quale falso; ma sin tanto che il problema, come tale, non si estingue, verranno trattati come uguali due asserti che uguali non sono, perché uno è vero e l'altro inevitabilmente falso.

I due asserti sono uguali sin tanto che non si è concluso il processo di verifica di verità e falsità; al tempo stesso, si cade in contraddizione perché, per il loro significato (per il contenuto di ciascun asserto), i due asserti da sempre non hanno egual valore.

La contraddizione della verità, dunque, fa riferimento a questa incapacità della verità, che non è la totalità assoluta della verità in cui sono tolte tutte le contraddizioni, di riconoscere immediatamente quale sia l'asserto vero e quale quello falso.

Questo è il motivo per cui la verità vive il problema e si lascia trascinare all'interno della contraddizione.

Ed è proprio questo presentarsi come problema, da parte della fede, che rende il cammino della verità tortuoso e pieno di insidie. Le insidie dimorano nell'ambiguità del problema, nel tenere il volto coperto, ingannando la verità e portandola a contraddizione.

Si badi, però, che essere problema vuol dire essere nella contraddizione, ma non necessariamente l'estinguersi del problema, una volta concluso il processo di validità del contenuto, porta a decretare come asserto autocontraddittorio il contenuto di quel problema. Più precisamente, la critica che Severino espone negli *Studi* è indirizzata alla fede in sé, cioè ad una delle modalità fondamentali dell'essere in contraddizione, e non al contenuto della fede che, invece, mantiene la *possibilità* di essere compatibile con la struttura originaria della verità. Infatti vi sono asserti che, seppur appartenenti all'atteggiamento mondano, cioè a quello fideistico in cui ogni cosa è *interpretata*, possono esprimere, in un certo modo, la verità.

Severino parla di una <<zona>> della fede che è fede nella valenza formale, o materia, astrattamente posta della verità: un certo asserto, che potrebbe essere iscritto nella struttura originaria della verità, ma che non ha ancora ricevuto la fondazione assoluta da parte dell'originario, e, dunque, è espresso all'interno della dimensione fideistica, si definisce astrattamente separato da un altro asserto che, benché abbia lo stesso significato del primo, è iscritto nella struttura originaria.

L'asserto enunciato dalla fede è un'ombra di quello enunciato dalla struttura originaria: entrambi hanno lo stesso significato, lo stesso contenuto, tuttavia non hanno egual valore.

Condividono il medesimo significato, ma non condividono lo stesso valore, perché uno è posto dalla fede, l'altro è fondato dalla verità.

## **2.5 Avere fede ed essere nella fede**

A seguito delle ultime considerazioni, è chiaro che la fede è contraddizione e che, seppur esiste una regione della fede in cui gli asserti hanno lo stesso significato, ma non lo stesso valore, degli asserti che appartengono alla struttura originaria, la verità non può esistere nella fede perché il suo compito originario esige che siano tolte tutte le contraddizioni e che si estinguano tutti i problemi che la rendono contraddizione.

Gli *Studi*, però, non si concentrano tanto sull'aspetto formale della intima relazione verità-fede, ma sul risvolto pratico di quest'ultima. Ciò che Severino intende indagare è la modalità attraverso cui l'uomo può uscire dalla contraddizione, dall'atteggiamento mondano, fideistico, e permanere in quello veritativo.

Come si è detto, il primo Severino è ancora legato alla speranza che l'uomo *possa e debba* uscire dalla contraddizione e che l'accadimento della salvezza della verità sia un evento, non solo libero, ma che possa giungere attraverso la prassi.

Sul <<dover uscire>><sup>147</sup> dalla contraddizione, si coglie l'aspetto pragmatico della verità. Il dovere, all'interno della dimensione originaria, significa "dovere uscire dalla contraddizione": l'uomo, in quanto contraddizione perché vive in modo inautentico, cioè non conforme alla verità originaria, deve uscire dalla contraddizione.

Le difficoltà si incontrano nel momento in cui l'uomo, che vive nella fede, deve capire quale dovere lo faccia effettivamente uscire dalla contraddizione e quale no: in altre parole, il dovere diventa contenuto della fede e, dunque, problema dinnanzi la verità.

Quale dei due doveri, "dover fare x" o "non dover fare x" è quello che permetterà all'uomo di uscire dalla contraddizione? Sin tanto che il dovere, come contenuto della fede, è un problema, la scelta di "dover fare x" o di "non dover fare x" lo costringerà a rimanere nella fede. Anche lo scegliere di astenersi dalla scelta, è un modo di "non dover fare x".

Il tema cruciale è la scelta: scegliere, qualsiasi cosa si scelga, è inevitabilmente un vivere nella fede. Dunque, l'uomo è costretto a permanere nella fede perché la vita richiede scelte da compiere e qualsiasi scelta conduce ad una fede in qualcosa. L'uomo non può rifuggire la scelta.

Ed è così che si risolve il problema dal punto di vista pragmatico: scegliendo.

Dall'altra parte, però, il problema rimane tale dal punto di vista teoretico, nel senso che la contraddittorietà del dovere come problema, cioè come contenuto della fede, non si estingue.

Soprattutto chi vive nella verità, o meglio chi *vuole* vivere nella verità, benché compiuta una scelta (perché, come si è detto, è inevitabile dover compiere una scelta tra "dover fare x" e "non dover fare x"), continua a vivere il problema perché cosciente che quella problematicità, dal punto di vista della struttura originaria, non può essere oltrepassata.

Il problema, per chi sa di *essere* nella fede, senza *aver* fede, non si risolve dal punto di vista teoretico. La differenza tra "essere nella fede", perché è necessario e non può essere altrimenti, e "avere fede", perché si crede fermamente che ciò che si deve fare sia una certezza, è fondamentale.

---

147 Ivi, p. 77.

Essere nella verità esige l'essere nella fede<sup>148</sup>, ma non l'avere fede. Chi è nella fede, ma non pone come problema il contenuto di quella fede, non solo ha fede, ma rinnega la verità e si accontenta delle motivazioni, più o meno persuasive, che reggono le proprie certezze. Al contrario, chi è nella fede e non ha fede, ma deve scegliere e vivere, almeno praticamente, secondo quella scelta, continua a patire la problematicità del contenuto della propria fede. Il patimento che segue una scelta di cui non si è certi è dovuto proprio a quella incertezza, a quel dubbio che tormenta l'uomo che deve agire contrariamente a ciò che è (un essere nella verità).

Le difficoltà giungono, soprattutto, quando la fede prospetta/prescrive un diverso tipo di azione: non un dover essere, ma un dover credere, l'avere fede in una fede.

Ed è a questo punto che Severino introduce la questione della fede religiosa<sup>149</sup>.

“Dover avere fede” significa avere fede in una fede, cioè credere nel credere in un determinato contenuto: l'azione che la fede richiede è il credere, ritenere certo, un determinato contenuto.

Come già detto, secondo la struttura originaria, l'unico dovere legittimo (*la prassi necessaria*) è quello che prescrive un agire che privi la verità della contraddizione: la verità, che vive nella contraddizione perché *attualmente* non appare la totalità della verità, non è la <<verità pura>> e chi è nella verità sa di non poter non vivere nella fede.

Tuttavia, il dovere che, qui, la fede impone, e a cui deve sottomettersi anche colui che è nella verità ma, inevitabilmente, anche nella fede, è quello di aver fede.

“Aver fede”, però, è *maggiormente* contraddittorio de “l'essere nella fede” perché “aver fede” significa credere, in modo certo, ma non veritativo (dal punto di vista dell'originario), che il contenuto della mia fede sia vero, anche se non appare come tale.

Dunque, nel “dovere avere fede” si inciampa in una doppia contraddizione: la prima è quella relativa al fatto che si tratta, pur sempre, di un atto fideistico; la seconda è quella relativa al contenuto di quel dovere che è un “aver fede” in un contenuto.

La verità, a meno che ciò che si pone dinnanzi è qualcosa di immediatamente autocontraddittorio, deve ed esige trattare ogni contenuto di fede come problema.

---

148 Questo non implica che l'essere nella fede appartenga ad un atteggiamento veritativo in quanto è sempre richiesta una scelta, non fondata veritativamente, tra “dover fare x” e “non dover fare x”: non si tratta di un <<agire razionale>> ( E. Severino, *Studi*, cit., p. 83), cioè imposto dalla ragion pratica, ma di una scelta guidata dalla incapacità di sapere quale dei due doveri sia quello che faccia uscire dalla contraddizione.

149 In realtà, già nei primi paragrafi del secondo studio, si accenna, in maniera non del tutto esplicita, ad alcuni precetti della dottrina cristiana come, ad esempio, il comandamento “ama il tuo prossimo”.

In questo caso, nel “dover aver fede”, il contenuto della fede è l’“aver fede” che, come spiegato precedentemente, è già, di per sé, contraddittorio.

La verità, quindi, seguendo il precetto di dover aver fede, dovrebbe uscire dalla contraddizione, entrando in una contraddizione: <<si deve uscire dalla contraddizione entrando nella contraddizione ( in quella contraddizione in cui appunto consiste la fede)>><sup>150</sup>. L’aver fede, seguendo il compito originario, cioè quello di togliere la contraddizione, non può essere un dovere: non è un dovere agli occhi della verità, perché non toglierebbe la verità dalla contraddizione, ma la farebbe persistere in essa. Questa sarebbe la conclusione. O almeno, lo sarebbe se Severino non tenesse conto della “quantificazione della contraddizione”, ovvero il ponderare quale contraddizione – tra quella a cui si va incontro entrando nella contraddizione del dover aver fede e quella in cui si rimane accettando di non dover aver fede - abbia <<maggiore o minore ampiezza o portata di implicazione, da parte di un asserto contraddittorio, di altri asserti contraddittori>><sup>151</sup>.

La questione, allora, è se il dover aver fede in un determinato contenuto implichi maggiori o minori asserti contraddittori rispetto al non dover aver fede in quel determinato contenuto. Questo, per la verità, è un problema. Non solo, ma come problema si pone anche il contenuto di quella fede prescritta dal dovere, il quale contenuto, che Severino nomina “paradigma”, non è immediatamente contraddittorio.

Questo paradigma, <<un organismo *determinato e concreto* di asserti>> di cui <<una delle proposizioni che costituiscono il paradigma consiste nella prescrizione di avere fede in tutte le proposizioni che costituiscono l’organismo proposizionale del paradigma>><sup>152</sup>è, allo stesso tempo, affermato e negato: da una parte, chi ha fede nel paradigma, deve seguire e credere, non necessariamente in maniera autentica, negli asserti che lo costituiscono; dall’altra, dato che il paradigma è problema rispetto alla verità, deve essere negato (e, quindi, posto come problema) perché non è ancora né vero né falso.

Ma non solo, agli occhi del primo Severino, il paradigma e, in senso più stretto, il Messaggio della fede cristiana, può essere una determinazione della verità, ma potrebbe rivelarsi anche come quella determinazione che permette alla verità di liberarsi da tutte le

---

150 Ivi, p. 90.

151 Ivi, p. 90.

152 Ivi, p. 94.

contraddizioni da cui è consentito liberarsi, incluse le contraddizioni in cui ricade il “dover avere fede”, cioè <<la contraddizione provocata dalla problematicità del contenuto (o di ogni altro contenuto problematico), né la contraddizione provocata dall’assunzione fideistica di questo contenuto (una volta che questo contenuto diventa verità non è cioè più né problema né oggetto di fede), né la contraddizione tra la certezza e il dubbio relativi allo stesso contenuto>><sup>153</sup>.

---

153 Ivi, p. 102.

## La fede, l'errore

### 3.1 Oltrepassando *Studi di filosofia della prassi*

La verità è *essenzialmente* legata all'errore. Se la verità non è negazione dell'errore e non appare come tale, non può essere verità.

*La struttura originaria* e *Studi di filosofia della prassi* sono imprescindibili l'uno dall'altro in quanto l'ultimo è lo sviluppo del primo, rendendo testimonianza del graduale svelamento della verità e della sua relazione con l'errore. Ne *La struttura originaria* si rintracciano il motivo e le condizioni per cui la verità è legata alla contraddizione, testimoniando da una parte l'opposizione originaria - quella tra essere e non-essere - e, dall'altra, la finitezza della verità originaria. Gli *Studi* indagano, seppur in forma non ancora matura, il legame originario tra verità e fede (non-verità): si sostiene che la verità *vive* inevitabilmente nella fede, cioè nella contraddizione e che la contraddizione è *un* tratto fondamentale della struttura originaria della verità. Il dovere, il compito originario (tema con cui si conclude *La Struttura originaria*), di quest'ultima è quello di liberarsi dall'alienazione originaria e, dunque, da tutte le contraddizioni da cui è consentito liberarsi (l'isolamento della terra e il linguaggio che testimonia tale isolamento).

Seguendo il *fil rouge* che lega le due opere, si comprende che l'alienazione originaria segue dalla finitezza della verità originaria, la quale finitezza consente la dimensione in cui opera la contraddizione: in questa dimensione, la verità - che è il Tutto - non appare come Tutto (non appaiono eternamente tutte le determinazioni dell'essere), ma come <<semplice totalità formale>><sup>154</sup>. Ed è questa contraddizione, legata alle determinazioni dell'apparire e non a quelle dell'essere, che rende la verità in dovere di liberarsi dalle contraddizioni: la liberazione, come si evince dagli *Studi*, è resa possibile solo e unicamente dall'accadimento di un evento che può salvare la verità dalla contraddizione <<che (ndr: la contraddizione) appartiene alla verità in quanto finitezza>><sup>155</sup>.

Ma il primo *Studio* sottolinea *in primis* come, proprio nella dimensione in cui sopraggiunge la contraddizione, la verità si trova in una situazione di debolezza e incertezza. Mentre la

---

154 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 19.

155 Ivi, p.20.



totalità infinita ed assoluta dell'essere è il luogo in cui le contraddizioni, tutte le contraddizioni, sono da sempre oltrepassate, poste come tolte, il primo Severino rileva come le difficoltà, i *pro-blemi* si riscontrano quando la verità dell'essere non appare come totalità infinita della verità dell'essere.

Benché la verità sia da sempre vincitrice nella lotta contro la contraddizione, non si esclude il fatto che, in quella dimensione in cui si espone la finitezza della verità originaria, le determinazioni della contraddizione sfidino la verità ad esporre costantemente il proprio valore. La guerra, anche se eternamente vinta nell'apparire infinito (la totalità infinita delle determinazioni dell'essere), si compone di molteplici battaglie che devono essere combattute e la cui vittoria non sempre è assicurata: la vittoria in battaglia deve essere raggiunta e conquistata, anche se la vittoria in guerra è da sempre concessa.

La verità, nella sua forma finita (cioè nel *mondo*) vive con timore e tremore sia l'errore, ciò che si pone immediatamente come qualcosa di contraddittorio, che il problema, ciò di cui è immediatamente ignoto il valore veritativo, ma che sarà stabilito successivamente.

Secondo gli *Studi*, se la verità vive l'errore, nell'errore (nella dimensione finita che è tale perché corrotta dalla contraddizione), allora si trova in una *situazione* precaria ed incerta, tormentata dal dovere (il compito originario) di affrontare e negare le contraddizioni per render giustizia a se stessa, cioè alla verità del Tutto come assoluta, eterna ed inconfutabile verità dell'essere. Negli *Studi*, la verità deve portare a compimento il dovere originario, deve *agire* per potersi liberare da tutte le contraddizioni possibili, deve mostrare costantemente il proprio valore e la propria supremazia sulla contraddizione attraverso la negazione delle determinazioni della stessa.

Pertanto, la verità *agisce*.

L'azione, in questo caso, è l'arma di cui si serve la verità per combattere le proprie incertezze: la prassi appartiene alla verità. Ciò non significa che l'azione della verità sia un decidere, uno scegliere, assecondando una certa volontà (come se la verità fosse un *io* empirico), ma è un rivolgere lo sguardo verso tutto ciò che accade, ogni evento, ogni azione, in quanto possibile evento di salvezza della verità, o almeno, possibile *via* che possa preparare a quell'evento.

Come si è detto, è l'accadimento di un evento ad aprire la possibilità della liberazione e, di conseguenza, della salvezza della verità; tutto ciò che è prassi, azione, rappresenta potenzialmente l'evento che la verità ricerca insistentemente. Dunque, non è propriamente la verità ad agire o a scegliere (benché la scelta sia già di per sé un agire). Ma la verità accoglie e scruta tutto ciò che accade perché possibile evento di salvezza.

Il legame originario tra verità e prassi, su cui si focalizzano gli *Studi*, maschera una dipendenza della verità dalla prassi, perché solo quest'ultima *può* (non è necessario che lo faccia) liberarla dalla contraddizione.

La precarietà e la finitezza dello stato in cui si trova la verità, al pari di uno straniero in terra straniera, lontano dalla tranquillità e dalla sicurezza della propria dimora, la obbligano a porre ogni accadimento, che non si presenti immediatamente come contraddittorio, come problema e, dunque, come possibile accadimento di salvezza dall'errore. Il ritorno alla dimora, al luogo sicuro, è ciò che la verità desidera: la verità *vive* della *speranza* che la liberazione dalla contraddizione, che appartiene all'essenza della struttura originaria, sia sempre più vicina e attuale (non più potenziale, probabile).

Tuttavia, il carattere ipotetico è un *proprium* dell'accadimento dell'evento di salvezza. In questo consiste la sua inevitabilità: è inevitabile che l'accadimento dell'evento di salvezza sia probabile e non certo.

Per di più, la ricerca incessante e tormentata dell'accadimento di salvezza è tale perché, negli *Studi*, Severino presenta <<due modi>><sup>156</sup> secondo cui è possibile la liberazione: quello della libertà e quello della necessità.

L'accadimento può essere libero, nel senso che può accadere come non può accadere, oppure necessario, cioè non solo può, ma deve accadere in un determinato modo e non sarebbe potuto essere altrimenti. Il carattere necessario dell'accadimento protegge la verità, assicurandole quell'accadimento su cui non grava alcun tratto ipotetico, ma che si impone da sé, eternamente, come accadimento di salvezza che deve essere - esistere, accadere - e non può non farlo.

D'altra parte, se l'evento è libero, è *necessario* che cada il carattere necessario. Il carattere libero dell'accadimento implica, non solo che non vi sia più la necessità che accada in determinate circostanze e in una determinata forma, ma che non sia necessario che accada.

---

156 Ivi, p. 23.

In questo caso, <<la possibilità della liberazione si apre insieme alla possibilità che la liberazione sia impossibile>><sup>157</sup>, ovvero che non abbia mai ad accadere e la verità mai a liberarsi dalla contraddizione.

La libertà mette a repentaglio non solo le determinazioni dell'apparire, ma quelle dell'essere stesso. La possibilità, il carattere ipotetico dell'accadimento mina l'eternità della verità.

Ed è questa l'espressione massima di quel pensiero nichilista che ancora emerge negli scritti di Severino e da cui questi non si svincolerà prima della pubblicazione di *Destino della necessità*. Infatti, è solo in *Destino della necessità* che la libertà, in quanto tale, (come anche l'azione, in quanto tale) viene definita come appartenente all'essenza del nichilismo: negli *Studi*, la libertà è posta come problema perché non si presenta come immediatamente contraddittoria rispetto alla struttura originaria della verità; in *Essenza del nichilismo*, benché incomincia ad essere evidente il suo carattere nichilista, ne si pone la struttura formale come problema (la libertà in relazione alle determinazioni dell'apparire e non a quelle dell'essere); infine, in *Destino della necessità*, sostenendo che la libertà, come d'altronde la nientità dell'ente, non è qualcosa che appare, la si pone come impossibilità e non più come problema.

Si traccia così, nel corso della trilogia, il progressivo svelamento della verità, accompagnato dal processo di smascheramento dell'errore. L'errore, che Severino continua a compiere nel corso dei propri scritti fino a *Destino della necessità*, è quell'errore che lui stesso aveva rilevato (e che imputerà successivamente al pensiero occidentale) ne *La struttura originaria*: proclamando, sulla scia parmenidea, che l'essere è, eternamente ed immutabilmente, e che l'ente non è un'illusione, come sostiene Parmenide, tanto meno un niente, come si deduce dal *principium firmissimum* di Aristotele, si afferma che l'ente è un essente, cioè non più qualcosa che è, sin tanto che è, per poi non essere (l'ente non è un diveniente), bensì è eterno.

Tuttavia, ciò che Severino scrive in quelle dense e complesse pagine de *La struttura originaria* non raggiunge ancora quella perentorietà che, al contrario, gli sarà riservata in *Destino della necessità*, perché <<la persuasione che l'uscire dal nulla e il ritornarvi, da parte dell'ente, sia una 'evidenza', un contenuto che appare>><sup>158</sup> è ancora viva sia ne *La struttura originaria* sia negli *Studi*.

---

157 Ibidem.

158 Ivi, p. 24.

Severino, come i presocratici, svela *un* tratto del volto della verità, forse il tratto essenziale, ma non è capace di scoprirlo interamente e definitivamente: scoprire un tratto della verità non significa scoprire la verità ed è per questo che ciò che si scopre, non essendo l'assoluto, si presenta come errore. La parte del tutto, se si presenta separatamente, cioè non in relazione al tutto, è errore: vuole presentarsi come Tutto qualcosa che è solo parte del Tutto.

*Essenza del nichilismo*, soprattutto *Ritornare a Parmenide* e *Ritornare a Parmenide. Poscritto* rappresentano una svolta radicale nel pensiero filosofico di Severino, ma non sufficiente a liberarsi dall'ombra del nichilismo; in entrambi i saggi, come nel resto delle opere raccolte nel volume, permane la sapienza che appartiene all'isolamento della terra: concetti come quello di libertà e azione, che caratterizzano il pensiero filosofico degli *Studi*, sono rivalutati ma non ancora abbandonati, o meglio, oltrepassati.

La questione fondamentale, all'interno della quale si può e si deve leggere la progressione costante del pensiero che ricerca la verità, è legata alla lotta tra Libertà e Necessità.

La Necessità, sino a *Destino della Necessità*, non è posta come quella dimensione che sta al di fuori dei confini dell'alienazione originaria (che nasce dalla contraddizione tra l'apparire del Tutto e la finitezza della verità originaria), come la dimensione che tutto comprende, anche e soprattutto l'alienazione originaria, la quale si esplicita ne <<l'isolamento della terra dalla verità e la testimonianza della terra isolata>><sup>159</sup>, ma è definita come semplice "necessità", uno dei due possibili modi dell'accadimento di salvezza.

In quest'ultimo senso, la necessità non è pura Necessità, ma perde il suo carattere assoluto e intransigente: se un accadimento si definisce necessario, immediatamente e inevitabilmente spazza via la possibilità che non sia necessario. Al contrario, a partire dagli *Studi* fino ad *Essenza del nichilismo*, la necessità è privata di quel carattere *essenziale* che la rende tale, che la rende Necessità.

Di contro, la Libertà va, non minando, ma annientando il principio parmenideo di cui Severino si fa portavoce sin da *La struttura Originaria*, in cui risuona l'eco del carattere necessario della verità: l'essere è (eterno). Se l'essere è, eternamente, allora tutte le determinazioni, che appaiono e scompaiono dal mondo, sono eternamente: nella verità non

---

159 Ivi, p. 19.

vi può essere libertà, né libertà d'essere, né libertà d'apparire (in quanto lo stesso "apparire" è un ente e, come tale, è eterno).

Ma, come si è detto, negli *Studi* la libertà entra in scena nel modo più perentorio: la libertà è ciò che appartiene proprio alle determinazioni dell'essere, che possono essere, come non essere. In *Essenza del nichilismo*, invece, si pone come problema, cioè come non immediatamente contraddittorio, la struttura formale della libertà, affermando che la libertà appartiene alle determinazioni dell'apparire, non dell'essere, e che quindi qualcosa può apparire, come può non apparire. In ultimo, in *Destino della necessità*, la libertà<sup>160</sup>, in quanto tale, è errore. In questo contesto, si giunge alla conclusione che se tutto è eterno, tutto deve essere necessariamente, tutto è Destino.

Severino introduce l'espressione "Destino della verità" o "della necessità", intendendo il termine "destino" non in modo comune, ma richiamando la sua origine etimologica: in "de-stino", il "de" è un rafforzativo, quindi si fa riferimento a ciò che *sta* (stino), in modo inscalfibile, immutabile ed innegabile. Il Destino allude allo stare incontrovertibile della verità, alla cui essenza non appartiene la libertà, l'accidentale<sup>161</sup>, ma la Necessità. Ciò che è non può essere altrimenti.

La possibilità, o meglio, il *domandare* se qualcosa è possibile che sia, che appaia o che sia problema (si ricordi che il problema è contraddizione) è un tratto che appartiene alla sapienza della terra isolata dal Destino. L'uomo, che altro non è se non *io* empirico, soggetto, coscienza, espressione della volontà di potenza, può solo chiedersi *se* qualcosa succederà, *se* qualcosa appartiene o meno alla struttura originaria della verità (ponendolo come problema), *se* un determinato evento libererà la verità dalla contraddizione.

L'uomo *mortale*, colui che si ritiene un mendicante pur essendo un Dio, non può che domandare, ignorando che la risposta è già da sempre nel suo inconscio più profondo.

Allo stesso modo, fino a *Destino della necessità*<sup>162</sup>, Severino continua a percorrere il Sentiero della Notte, riflettendo sul carattere libero della verità, sulla possibilità che accada o meno

---

160 La libertà è il carattere necessario del divenire ontologico: <<il divenire è originariamente libero>> (M. Donà, *Follia e verità del divenire*, in *Volontà, fede e destino* di E. Severino, Mimesis Edizioni, Milano 2008. p.20)

161 Al Destino non appartiene il carattere accidentale: tutto ciò che è, è necessariamente e non sarebbe potuto apparire in altro modo. Non si deve confondere, però, il carattere accidentale con gli accidentali perché questi ultimi, come tutti gli enti che sono considerati "superficiali", non essenziali o fondamentali, proprio perché enti, appartengono al Destino della verità.

162 Non che dopo *Destino della necessità* Severino smetta di interrogarsi o indagare l'alienazione originaria e la contraddizione alla base della stessa. Ma con *Destino della necessità* Severino realizza di aver protratto l'errore alla base del pensiero occidentale, portato alla luce ne *La struttura originaria*, in gran parte delle sue opere (come *Essenza del nichilismo*).

qualcosa, che possa esistere o meno qualcosa, interrogandosi sull'evento che può preparare alla liberazione della verità.

Severino, in *Risposta alla Chiesa*, si chiede in una breve ma fondamentale nota se la salvezza sia conseguenza delle "opere" o se sia un "dono", concludendo con una lapidaria domanda: << ma è ancora possibile la salvezza? >><sup>163</sup>.

E' evidente come, in *Essenza del nichilismo*, Severino ancora ignori il tratto necessario della verità: gli eventi, le decisioni, le azioni che compaiono e scompaiono dal cerchio dell'apparire non sono arbitrariamente scelte dall'*io* empirico, o dalla verità stessa, come se quest'ultima fosse espressione di una volontà che ammette certe decisioni, certe azioni piuttosto che altre per il perseguimento di un determinato scopo. Al contrario, libertà e azione, in quanto tali, sono i volti del nichilismo in cui alberga l'Occidente, ignaro del Destino della necessità.

Tutto ciò che accade non è qualcosa che sarebbe potuto essere o apparire in altro modo, ma è qualcosa che deve essere ed apparire necessariamente in quel modo perché "inviato" dal Destino: <<è cioè il destino stesso ad inviare, nell'accadimento della salvezza, il compimento del Destino >><sup>164</sup>.

Il *philo-sophos*, colui che ha cura e premura di ciò che è luce ed è in luce, non può e non deve domandarsi cosa debba accadere o cosa si debba fare per preparare l'accadimento dell'evento di salvezza. Ma si domanda e deve domandarsi cosa è destinato ad accadere affinché la verità si liberi dalle contraddizioni, rinnegando ciò che si *crede* di volere ed accettando ciò che si è *destinati* a volere.

<<Domandare che cosa è destinato all'accadimento è innanzitutto – in quanto domanda che appartiene all'essenza della verità – domandare se la salvezza della verità è destinata all'accadimento e quindi se l'accadimento della salvezza è destinato ad essere "voluto" >><sup>165</sup>.

### 3.2 Il Cristianesimo come errore necessario

Gli *Studi* devono essere oltrepassati. Ma l'oltrepassamento non è un semplice lasciarsi alle spalle ciò che un tempo si credeva fosse la verità e che si è rivelato essere

---

163 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 383.

164 E. Severino, *Nota in Essenza del nichilismo*, cit., p. 442.

165 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 32.

un'illusione. L'oltrepassamento deve essere considerato in senso heideggeriano, cioè come "salto" che, superando e andando oltre la situazione non effettivamente veritativa, la include, la contiene dentro di sé.

La scoperta dell'errore e la immediata negazione di quest'ultimo da parte della verità<sup>166</sup> costituiscono i due momenti astratti di quella sintesi che conduce allo svelamento della verità. Ma l'errore è parte della verità. Se la verità è tale solo perché si contrappone all'errore, allora, affinché la verità appaia, si (il Destino della necessità) richiede l'apparire concreto dell'errore.

La terra isolata dal Destino è ciò che è stato inviato, dal Destino, nel cerchio dell'apparire. Ed è necessario che accada. È necessario che appaia l'accadimento concreto dell'errore affinché possa apparire l'accadimento concreto della salvezza della verità: l'apparire della terra include il suo isolamento dal Destino, ma tale isolamento è solo un tratto della terra e non la totalità della sua essenza.

Il sentiero della Notte è perché è necessario che sia.

Ciò che ci si deve domandare è se è *destino* che il Sentiero della Notte sia la via da percorrere per giungere al Sentiero del Giorno, cioè alla salvezza della verità.

Se <<ogni strada - ogni accadimento - è inviata dal Destino all'apparire>><sup>167</sup>, allora tutto ciò-che-è è perché deve essere, è espressione del Destino della Necessità. Ma è ignoto se alcuni di questi accadimenti, quelli che appartengono alla terra isolata dal Destino, siano la via che conduce al tramonto dell'isolamento della terra e alla liberazione della verità.

Più precisamente, ciò che si chiede Severino, a partire da *Sentiero del Giorno*, è se ciò che accade vivendo nella fede, che accade necessariamente, sia ciò che deve accadere per giungere alla salvezza della verità.

In *Essenza del nichilismo* si afferma che <<solo la testimonianza della verità dell'essere può preparare il luogo ove le parole – e quindi anche la parola di Cristo – possono diventare problema>><sup>168</sup>.

---

166 La negazione dell'errore da parte della verità è un'espressione che potrebbe essere fraintesa: qui si intende dire non che la verità nega l'errore, come se la negazione fosse un'azione messa in atto dalla verità, ma che l'errore si autonega, è autonegazione. Per cui l'errore, contrapponendosi alla verità, cerca di negare l'innegabile, cadendo in contraddizione.

167 Ibidem.

168 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 379.

Il Messaggio rivelato, se si apre la possibilità di essere spogliato e liberato dal giogo del nichilismo, può ancora dire qualcosa? Le parole, al di fuori del *mondo*, <<possono sopravvivere, trasfigurate, o morire. Che ne è della Parola di Cristo?>><sup>169</sup>.

*Essenza del nichilismo* si domanda se, accettando che il Sentiero della Notte sia la via da percorrere per giungere al Sentiero del Giorno, sopravvive la possibilità che alcuni dei tratti della terra isolata dal Destino, che appartengono alla terra come tale, possono essere interpretati diversamente: e dunque, se la parola di Cristo, riascoltata al di fuori del *mondo*, <<sia il Verbo che parla in verità della nascosta luminosità del Tutto>><sup>170</sup>. Ma, è proprio una tale questione che rende *Essenza del nichilismo* ancora un alleato di quella stessa dimensione nichilista che intende denunciare.

Seppur il Cristianesimo assuma un ruolo diverso rispetto agli *Studi*, in *Essenza del nichilismo* è l'interpretazione del Sacro ad essere ancora nichilista<sup>171</sup>.

Negli *Studi*, la fede (non necessariamente quella religiosa) viene distinta in *fides qua creditur* e *fides quae creditur*, per cui la prima (l'atto di fede) è contraddizione, mentre la seconda (il contenuto di una fede), non presentandosi immediatamente contraddittoria, deve essere posta come problema.

In termini religiosi, più precisamente cristiani, il *paradigma*, cioè la *fides quae creditur* del Cristianesimo, non è di per sé contraddittorio, alla pari della fede che lo sostiene: il paradigma conserva la possibilità di essere la via che conduce alla liberazione della verità, ma può anche essere l'accadimento stesso dell'evento che salva la verità dalla contraddizione. Negli *Studi*, un'opzione non esclude l'altra. Il Cristianesimo può essere una delle due, ma può anche essere entrambe, cioè non solo la via, ma l'evento stesso che libera la verità e che, dunque, mostra la verità: che è verità.

Pertanto il paradigma può essere via perché è contenuto di una fede, ma può essere, allo stesso tempo, anche l'evento che libera e rende giustizia alla verità, mostrandone il volto (e ciò che libera e mostra la verità è verità).

Ma, come illustrato nel paragrafo precedente, gli *Studi* sono ancora legati ad una *interpretazione* della verità che guarda alle categorie di azione e libertà come strettamente appartenenti alla struttura originaria della verità. Azione e libertà d'azione sono, in questo

---

169 Ibidem.

170 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 381.

171 La volontà interpretante è, già di per sé, l'espressione massima del *mortale*, dell'*io* empirico. Quindi, parlare di "interpretazione nichilista" è una tautologia.



caso, a capo delle sorti della verità, compromettendone la salvezza, il carattere necessario e, infine, l'eternità. E sin tanto che non si compie lo sviluppo della struttura originaria della verità, si pone la possibilità che il paradigma sia <<via e luogo>><sup>172</sup> per la e della salvezza e che il Cristianesimo, quello storico, possa non essere errore, ma verità.

Sin tanto che il Cristianesimo è posto come problema, la verità è *dubbiosa* (il dubbio è a fondamento della fede), speranzosa del fatto che credendo ed abbandonandosi al paradigma (quindi accettando che il contenuto della fede sia il volto della verità) possa salvarsi dalle contraddizioni; ma è anche timorosa perché il paradigma potrebbe salvarla, ma potrebbe anche firmare la sua condanna a morte, la sua perdizione.

Con la pubblicazione di *Essenza del nichilismo*, il Cristianesimo assume un volto nuovo e senz'altro incompatibile con quello della verità perché, come mostrano in modo perentorio le prime pagine del primo capitolo, il Cristianesimo nasce e cresce nella dimensione nichilista. Il Cristianesimo è la maschera che l'Occidente ha costretto il Sacro ad indossare.

<<L'Occidente non ha saputo accogliere il Sacro>><sup>173</sup>.

Il linguaggio attraverso cui, oggi, il Sacro parla è un linguaggio intriso delle fondamentali categorie nichiliste quali libertà, morale e azione. La corruzione<sup>174</sup> da parte della volontà umana - per cui <<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>><sup>175</sup>- ha alterato il linguaggio <<ontologicamente ambiguo>> del Sacro, annullando la possibilità, propria di questa ambiguità, che il Sacro esprima (o tradisca) la verità dell'essere.

Ed è proprio perché il Sacro parla, si esprime, è (forse) Verbo che, una volta tacciato il Cristianesimo come errore (non più come problema), la questione fondamentale che si affronta in *Sentiero del Giorno* è relativa al ruolo del linguaggio e dell'interpretazione nel rapporto tra il Sacro e la verità dell'essere. Benché la corruzione e la violenza che l'Occidente infligge al Sacro non vanno minando l'essenza di quest'ultima, nel senso che il nichilismo può solo illudersi di trasformare e modellare a proprio piacimento ciò che il

---

172 E. Severino, *Studi*, cit., p. 22.

173 E. Severino, *Il sentiero del giorno in Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019, p. 154.

174 Non è l'essenza del Sacro ad essere corrotta - altrimenti non potrebbe più avvenire un incontro con il Sacro al di fuori della dimensione nichilista - ma il modo, l'interpretazione che l'uomo dà del il Sacro.

175 Ibidem.

Sacro è, l'intenzione dell'Occidente è quella di interpretare a proprio modo il Sacro e, dunque, farlo parlare attraverso il linguaggio nichilista: non si vuole che il linguaggio del Sacro conservi la propria ambiguità.

Infatti, definire il linguaggio del Sacro "ontologicamente ambiguo" significa porlo esattamente al bivio che disgiunge il Sentiero della Notte da quello del Giorno: in questo caso, il Sacro si pone a metà tra l'errore e la verità dell'essere, evitando di essere sottoposto a giudizio (giudicare significa dividere) e di esplicitare se il significato delle sue parole alteri o preservi il senso dell'essere.

Ma parlare di ambiguità non è alla pari di parlare di problematicità; come si è detto, porre qualcosa come problema significa cadere nell'errore. Il Sacro, sia se interpretato dall'errore, percorrendo il Sentiero della Notte, sia se interpretato dalla verità, percorrendo il Sentiero del Giorno, è ciò a cui si infligge violenza perché in entrambi i casi vi è una interpretazione, cioè si vuole che il Sacro assuma un determinato significato: anche la verità, nei confronti di qualcosa di ambiguo, cioè qualcosa che non porta alla luce né il senso della verità dell'essere né il senso alienato dell'essere, <<sa di impadronirsene con un atto di volontà>><sup>176</sup>, costringendolo a non parlare la propria lingua.

Dunque, solo al bivio, l'ambiguità rimane tale e il linguaggio del Sacro rimane integro.

Sin tanto che il 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>><sup>177</sup>. Il Sacro, dunque, diventa problema per la verità, ovvero qualcosa di non immediatamente contraddittorio, solo se si incammina per il Sentiero del Giorno, cioè solo se portato al di là del bivio, ed interpretato secondo le categorie del linguaggio della verità.

È il linguaggio il terreno di scontro tra verità ed errore perché ogni linguaggio affonda le proprie radici nella verità dell'essere, nel Destino della Necessità, ma la questione appare in relazione al modo in cui questi linguaggio crescono e si alzano dal terreno che li nutre. Ogni linguaggio <<cresce dinanzi al bagliore dell'essere, e vi si riferisce anche quando non sa esprimerlo (n.d.r. corsivo mio)... ma nessun linguaggio l'ha saputo esprimere, perché o l'espressione lo ha sollevato alterandolo, oppure è rimasta muta dinanzi

---

176 Ivi, p.160.

177 Ivi, p. 161.

a ciò che vedeva... tacendo la verità dell'essere, e rimanendo così, rispetto ad essa, un dire essenzialmente ambiguo>><sup>178</sup>.

Il terreno di scontro, o comunque il substrato che tiene in relazione il Sacro con la verità dell'essere, ma anche con il pensiero metafisico, è quel "dislivello" che inevitabilmente si crea tra le radici da cui "nasce" qualcosa e l'innalzamento di quel qualcosa che va pian piano crescendo: questo scarto, sul piano linguistico, è dato dall'interpretazione.

L'errore, quindi, non appartiene all'*essere* di qualcosa o al suo *apparire*, ma semplicemente all'*interpretazione* che si dà di quella cosa.

Le parole assumono un significato ed una valenza diversa a seconda del "sentiero" in cui sono ascoltate e, di conseguenza, interpretate; per questo motivo, in *Risposta alla Chiesa*, Severino si domanda se il Messaggio rivelato ha ancora qualcosa da dire, una volta spogliato delle categorie nichiliste che lo imprigionano.

L'essere che si mostra alla luce nel Sentiero del Giorno è diverso da quello che si mostra nel Sentiero della Notte. O meglio, la sua interpretazione è diversa. Severino parla di un "ascolto" delle parole: verità ed errore cantano, con le stesse note, opposti canti.

Con *Il sentiero del Giorno, Essenza del nichilismo* apre le porte al tema del linguaggio. Il linguaggio è ciò che rende *testimonianza* della verità e della non-verità ed è ciò che lega la verità e la non-verità.

<<L'errore non sta nell'apparire, ma nel modo in cui si interpreta l'apparire>><sup>179</sup>.

Se la verità <<è lo sfondo intramontabile dell'apparire>><sup>180</sup>, allora tutto ciò che appare e scompare appartiene alla verità ed è, già di per sé, testimonianza della verità dell'essere; in *Essenza del nichilismo*, ciò che introduce (non nel senso che il linguaggio è ciò che procura la contraddizione, ma ciò che la esprime) la contraddizione è l'apparire e lo scomparire di un linguaggio che non testimonia la verità dell'essere.

Il cerchio dell'apparire non accoglie, in modo alternato, verità e non-verità perché la verità è, da sempre, il contenitore ed il contenuto; ciò che si alterna è il linguaggio che testimonia la verità con il linguaggio che testimonia la non-verità.

La verità, essendo *distinta* dal linguaggio, è indifferente alle sorti del linguaggio, nel senso che il linguaggio, anche se testimone del pensiero nichilista, non può scalfire, in alcun

---

178 Ivi, p. 154.

179 Ivi, p. 161.

180 E. Severino, *Studi*, cit., p. 300.

modo, l'essenza della verità dell'essere. Ma se si parla di una testimonianza della verità, è lecito chiedersi se *possa* esistere un linguaggio che, accompagnando la verità dell'essere, la esprima libero dalla volontà interpretante. Il linguaggio del Sacro, nel suo essere ontologicamente ambiguo, potrebbe già parlare il linguaggio della verità dell'essere ed 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>><sup>181</sup>. Ma ciò che rimane da indagare è come scovare, rilevare le tracce della verità in un linguaggio che, essendo un essente come tutto il resto delle cose che appaiono (che sono eterne), è il contrasto tra il Destino della verità e l'isolamento della terra: la verità appare <<in quale modo>><sup>182</sup> nell'errore, non nel suo essere concretamente la struttura originaria della verità, ma <<appaiono le determinazioni dell'essere *separate* dalla struttura originaria della verità>>. Non appare concretamente quel fondo intramontabile da cui la terra si solleva e si separa; anche il linguaggio, in quanto ente, si separa dal Destino della necessità, continuando però a conservare quella radicale essenza che lo rende un essente: il linguaggio vive la "situazione" precaria che, negli *Studi*, si attribuisce (erroneamente) alla verità perché, in maniera scostante, appare e scompare come la testimonianza della verità. Severino parla di un "rollio" per rendere evidente l'instabilità del linguaggio derivante dal suo essere conteso tra verità ed errore. Ma anche nel momento in cui il linguaggio appare come testimonianza della verità, si parla pur sempre di un <<concetto astratto dell'astratto>><sup>183</sup> perché <<la testimonianza mortale della verità non pronuncia mai la parola che con un gesto definitivo indica la struttura definitiva della verità>><sup>184</sup>; e, dunque, la testimonianza, seppur della verità, appare sempre parziale, mai definitivamente conclusa.

È la guerra tra verità ed errore ad allontanare il linguaggio dalla struttura originaria della verità. È la persuasione, cioè la volontà che vuole che tutto ciò che appare sia il Tutto a mantenere l'isolamento della terra dal Destino. È volendo la nientità della terra, la separazione di quest'ultima dallo sfondo intramontabile, che l'uomo diventa mortale e diventa, come tutto il resto di ciò che appare, un niente.

La volontà condanna l'uomo alla perdizione, non eterna, ma pur sempre sofferta.

---

181 Ivi, p. 166.

182 Ivi, p. 306.

183 Ivi, p. 303.

184 Ibidem.

### 3.3 La volontà come distrazione della verità

Nel 1819, il filosofo tedesco A. Schopenhauer pubblica la sua opera più celebre, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, prendendo le distanze dalla filosofia hegeliana, più o meno contemporanea, e affiancandosi a quella kantiana, ereditando le linee guida di un pensiero che afferma l'opposizione di verità e certezza e che, in termini più tecnici, contrappone la *cosa in sé* al fenomeno. Schopenhauer è debitore nei confronti di Kant, ma l'operazione teorica che propone è quella, tipica della tradizione filosofica occidentale, di salire sulla spalla del gigante per poter guardare oltre: nel caso specifico, sulla scia kantiana, sostiene che il mondo è una *rappresentazione* del soggetto e che la *cosa in sé* rimane chiusa e impenetrabile dinanzi alla coscienza umana; l'elemento innovativo risiede nel voler nominare, dare un volto, alla *cosa in sé*: per Schopenhauer la Volontà è la *cosa in sé*.

Non solo identificare la *cosa in sé*, ma anche indagarne i rapporti con il fenomeno. La Volontà schopenhaueriana è ciò che accomuna mondo noetico e mondo esperienziale: la Volontà è il fondo comune, il substrato che contiene e mantiene il Tutto. La *cosa in sé* è la Volontà e il mondo, il soggetto, la rappresentazione che il soggetto ha del mondo, sono prodotti, espressioni della Volontà. <<Ella (*ndr*: la Volontà) è l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto: ella si manifesta in ogni cieca forza naturale; ella anche si manifesta nella meditata condotta dell'uomo>><sup>185</sup>: ogni forza, ogni azione, ogni desiderio è oggettivazione della Volontà. L'uomo è "volontà di vivere", cioè è un flusso, continuo di desideri, di agonie, privo di fine, privo di quiete, alla fervente ricerca di un labile e fugace appagamento, perché <<non è capace di alcun appagamento finale... in sé si estende all'infinito>><sup>186</sup>. Schopenhauer descrive precisamente quale sia la condizione dell'uomo come espressione di Volontà: dolore, insoddisfazione e infelicità sono delle costanti nella vita dell'uomo in quanto schiavo di un padrone che non è mai sazio; la Volontà vuole sempre, non si accontenta di alcuna conquista, anzi non appena raggiunge uno scopo, quest'ultimo non è che il principio di un altro.

Incertezza, inquietudine, sofferenza: questo è ciò che lo attende perché l'uomo è un volere e il volere vuole sempre e solo se stesso.

---

185 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in *Antropologia filosofica. Dai greci al nostro tempo* di Emanuele Severino, BUR Editore, Milano 2005, pp. 430-439.

186 Ibidem.

Qualche decennio più tardi, F. Nietzsche, in riferimento all'atteggiamento dell'uomo occidentale, parla di una "volontà di sopravvivenza" che guida l'esistenza umana, di una "volontà di verità" che guida il pensiero metafisico ed epistemico, di una "volontà di potenza" che raccoglie tutte le altre forme di volontà perché è volontà di volere.

La volontà di potenza nietzschiana e la volontà di vivere schopenhaueriana indicano la medesima cosa: la Volontà è una "forza" che agisce sull'uomo che, non solo vi si pone passivamente, come un recettore della *cosa in sé* (come sostiene Kant), ma anche attivamente, incarnando la massima espressione, nel mondo dei viventi, della Volontà. L'uomo, con ogni sua azione e pensiero, è figlio di quella volontà di vivere che lo muove. "Vivere" e "volere", in questo caso, hanno lo stesso significato. L'uomo vive volendo, o meglio vuole vivere, vuole volere. Ma vivendo, cosa vuole? Vuole che le cose siano altro da come sono. D'altronde, la volontà è proprio questo: è un creare e un distruggere, è una forza che intende cambiare le cose, non solo superficialmente, ma anche e soprattutto essenzialmente.

"Volontà", "vita" e "violenza" sono sinonimi: anche qui, l'etimologia è un'amica fidata perché ci mostra come vita, in greco *bios*, e violenza, in greco *bia*, siano intimamente correlate: la vita è un continuo volere, e la volontà, come dice Schopenhauer, è una forza, una potenza, è *vis*; a sua volta, *Vis* richiama *vir* e *virtus*, la quale proviene dal greco *areté* e, come si spiega nel primo capitolo di questa tesi, <<potremmo dire che questa *capacità di realizzare* (*ndr*: corsivo mio) attraverso un'arte l'ordine che consente la sopravvivenza è espressa anche da parole apparentemente lontane ma tutte costruite sulla presenza della radice "ar">><sup>187</sup>. Se la volontà è una forza e la forza richiama la *vir*, cioè la capacità di realizzare, allora la forza è violenza perché ogni azione è forza e ogni forza è violenza. L'uomo è violenza: non nel senso che l'uomo sia cattivo, ponendo la questione sul piano morale, ma nel senso che la violenza è l'essenza dell'uomo perché la capacità di realizzare, di ordinare, di agire è essenzialmente tipica dell'uomo. L'uomo è *vir* e la consonanza con la *vis* - la forza che, per definizione, cambia, modifica, altera qualcosa, sul piano fisico e spirituale - è chiara.

L'uomo vive solo perché imprime la sua forza sul mondo, si fa spazio nel mondo. Anche nei suoi gesti più elementari, come respirare, l'uomo esercita violenza, concretizzando la

---

187 E. Severino, *La ragione, la fede*, cit., p. 19.

propria volontà di farsi spazio: respirare, ad esempio, è una di quelle azioni in cui l'uomo esplicita la sua volontà di vivere, quale trasformazione di ciò che è. Respirando, dilatando i polmoni, egli intende contrapporsi alla rigidità corporea, allo stato di quiete, combattendo la "resistenza" che ostacola la dilatazione del corpo. Vivere, cioè farsi spazio significa proprio questo, ovvero superare ogni ostacolo, ogni limitazione e barriera; volere significa essere sempre altro, modificarsi e modificare. Il diventare altro <<non significa semplicemente uscire da sé per portarsi in altro, ma è uno *strapparsi da ciò che si è inizialmente* per portarsi in altro...potremmo dire: è una guerra>><sup>188</sup>: è una guerra non solo perché vi è uno strappo, un uscire da se stessi, ma perché vi è un'invasione dell'altro.

La guerra originaria, quella che dà origine al mondo, ma che è alla base di tutti gli scontri che hanno scandito la storia dell'Occidente, è quella dell'uomo contro Dio. Quest'ultimo è l'Inflessibile, la Barriera contro cui l'uomo si scontra *in primis*: se Dio è il primo tecnico, il Creatore, colui la cui volontà comanda e controlla tutte le altre, l'uomo deve distruggere Dio, deve poter farsi spazio e, per questo, deve flettere l'inflessibile. Distruggendo la dimensione divina - in cui l'uomo si trova originariamente e a causa della quale, proprio perché inflessibile, non è contemplato il divenire, il cambiamento, l'azione - l'uomo esiste: l'esistenza (*ex-sistentia*) non è altro che uno stare al di fuori, al di fuori della dimensione divina. Si tratta dello scontro tra il flessibile e l'inflessibile, benché, nel caso della dottrina cristiana, anche Dio è mosso dalla Volontà e, quindi, anche Dio è, in un certo senso, un flessibile: Dio, nella filosofia medievale, è definito come l'Ente sommo, eterno, onnipotente. Originario, divino, sì, ma pur sempre un ente.

Ma, prendendo le distanze da un pensiero e linguaggio prettamente "occidentali" e cristiani, la questione da indagare è quella relativa alla differenza tra l'Essere, la totalità immutabile degli essenti (Dio) e l'ente, che è l'uomo: in un linguaggio più vicino alla struttura originaria della verità, il problema è relativo al rapporto tra l'apparire infinito del Tutto e l'apparire finito. L'essere è il Tutto onniavvolgente, compiuto; mentre l'ente - che non è *ancora* un essente perché non è cosciente che la Gioia della verità risiede, o meglio, è il fondo della sua anima<sup>189</sup> - è la parte del Tutto, <<che appartiene sì al Tutto, ma che, come

---

188 E. Severino, *Lezioni milanesi. Ontologia e violenza (2016-2017)*, Piccola Biblioteca, Mimesis Edizioni, Milano 2019, p. 66.

189 <<Nel profondo noi siamo (n.d.r. corsivo mio) la Gioia, ovvero l'oltrepassamento della totalità delle contraddizioni>> (E. Severino)

determinata e *differente* rispetto al Tutto e alle altre parti, è anche separata dal Tutto>>. <sup>190</sup> È la separazione, l'isolamento, la radice dell'esistenza e, soprattutto, la radice della contraddizione che è l'uomo. In questo caso, l'esistenza non è il modo attraverso cui l'uomo si libera, per dar sfogo alla propria flessibilità, ma è la sua perdizione: lo "stare al di fuori" significa soffrire la separazione, significa essere *unheimlich*, senza patria.

Senza patria *vuole essere* la terra isolata dal Destino.

Facendo un passo indietro, nel terzo capitolo si è parlato della contraddizione come appartenente essenzialmente alla struttura originaria della verità; la verità originaria è contraddizione perché si distingue in apparire infinito e apparire finito: è quest'ultima la dimensione che rende possibile l'errore, proprio perché non appare il Tutto, nella concreta ed esaustiva ricchezza delle sue determinazioni, ma appare la "totalità formale", cioè ciò che non è Tutto, ma che è posto come Tutto. Per questo Severino parla di "apparire" e "scompare" degli essenti: l'apparire finito non è la totalità immutabile degli enti, ma, essendo una parte (del Tutto), accoglie solo l'apparire e il successivo scomparire di alcune determinazioni. Non significa che solo alcune determinazioni possono apparire mentre altre no, ma che all'apparire di una determinazione seguirà necessariamente il suo scomparire. Se non vi fosse lo scomparire delle determinazioni che appaiono, queste apparirebbero eternamente e si parlerebbe, pertanto, di "apparire infinito". Ma è l'apparire finito, per Severino, l'origine dell'alienazione originaria da cui deriva la "duplice alienazione", ovvero l'isolamento della terra dalla verità e la testimonianza della terra isolata.

<<Solo perché l'apertura originaria della verità non è la totalità compiuta e concreta dell'ente, può irrompere nel cerchio dell'apparire della verità la volontà di isolare la terra dal destino della verità e la testimonianza dell'isolamento>><sup>191</sup>.

Le difficoltà, dunque, risiedono nel rapporto tra verità e terra. Il sopraggiungere della terra, cioè la totalità delle cose che sopraggiungono nel cerchio dell'apparire, è sempre qualcosa legato alla verità, quale sfondo intramontabile e immutabile. La terra non può apparire se non appare la verità, cioè non può apparire se non sullo sfondo della verità; nulla può apparire se non appare la verità. Tuttavia, la struttura della verità è contraddizione e l'errore appartiene alla verità originaria *essenzialmente*; quindi, oltre alla verità, come sfondo, e alla terra, come totalità delle varianti che sopraggiungono sullo sfondo, appare

---

190 E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, BUR Editore, Milano 2010, p. 248.

191 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 20.



anche l'errore. E l'errore non è altro che la volontà di sottrarre la terra alla verità, cioè la volontà di illudere la terra che essa non sia parte del Tutto, ma che sia il Tutto.

La terra è contesa dalla verità e dall'errore. Ma anche l'errore appare sullo sfondo intramontabile della verità: l'errore è sì parte della verità, ma è anche ciò che condanna la verità stessa: l'errore della verità sta nel *volere*<sup>192</sup> che la terra appaia, che la terra “spicchi” sullo sfondo intramontabile. È, dunque, *la volontà della verità* a rendere possibile l'errore. Pertanto, la terra è contesa dal Destino della necessità e dalla volontà di sottrarre la terra al Destino. Ma la volontà non è qualcosa di diverso dalla verità, ma è << la distrazione della verità >><sup>193</sup>. L'errore appare a seguito della volontà della verità di far spiccare la terra dallo sfondo: ed è in quel momento che la contraddizione si impadronisce della terra, facendole dimenticare l'indimenticabile.

E <<l'apertura della contesa è l'evento per il quale l'uomo diventa mortale >><sup>194</sup>, cioè l'uomo diventa volontà interpretante, fede, peccato. Il peccato originale è la volontà di sottrarsi al Destino della necessità. L'uomo mortale, l'abitatore del tempo, è colui che vive nella solitudine della terra isolata dal Destino.

Nel momento in cui la terra spicca, l'uomo diventa *io*, volontà, contraddizione, finitezza, figlio legittimo di Poros e Penia.

### 3.4 La volontà interpretante

L'uomo è contraddizione. Ma non contraddizione pura.

L'uomo è *la* contesa, la Differenza tra verità ed errore. Le dinamiche che investono la terra isolata dal Destino non si limitano ad un semplice ed innocuo tentativo, da parte dell'errore, di mantenere l'isolamento della terra. Al contrario, l'errore vuole che le determinazioni della terra gli appartengano essenzialmente, siano figlie legittime della solitudine della terra. L'errore opera invadendo l'apparire e <<forma il concreto aspetto della solitudine della terra >><sup>195</sup>; ma l'uomo, essendo contesa, non appartiene all'errore, come non appartiene alla verità. L'essere, le determinazioni dell'essere, all'interno della dimensione governata dalla non-verità (quindi nella dimensione dove appare l'errore, nell'apparire finito) sono chiamate al cospetto sia della verità sia della non-verità: è una chiamata straziante, dilaniante

---

192 Cfr. *La terra e l'essenza dell'uomo* in *Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019.

193 E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 205.

194 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 382.

195 E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 211.

all'orecchio dell'uomo in quanto la determinazione, è sì isolata dal Destino, ma spicca pur sempre sullo sfondo intramontabile ed indimenticabile della verità.

Il *de-stino* dell'uomo, come abitatore della terra avvolta dalla solitudine, è ben chiaro a Severino, sin dagli *Studi*: la coscienza umana è necessariamente coscienza dell'intero, ma l'intero non si presenta nella sua concretezza, ma nella sua formalità. La coscienza dell'uomo è necessariamente, ma finitamente, coscienza dell'intero perché quest'ultimo non appare nella sua assoluta concretezza. Nel suo terzo *Studio*, Severino sostiene che <<il finito deve diventare l'infinito, ma non può diventarlo>><sup>196</sup> giacché la contraddizione appartiene essenzialmente alla struttura originaria: la finitezza della verità originaria non sarebbe tale, cioè non sarebbe finita, se apparisse la totalità concreta delle determinazioni dell'essere. Ma la finitezza, la contraddizione della struttura originaria della verità è necessaria e cadrebbe in autocontraddittorietà se si liberasse compiutamente dalla contraddizione che le appartiene essenzialmente. L'uomo, quindi, come forma di contraddizione, è inquietezza, <<dialettica>><sup>197</sup>.

Tuttavia, come si è affermato più volte, gli *Studi* sono espressioni del pensiero nichilista. Severino, qui, è ancora un fedele esponente della neoclassica bontadiniana per cui l'uomo è creatura, è un *posto come tolto*. La finitezza delle determinazioni che appaiono nel cerchio dell'apparire finito è contraddizione, non solo perché la contraddizione è parte del Tutto, ma perché se <<il contenuto della coscienza umana diventasse l'intero concreto, l'uomo *spodesterebbe* (n.d.r. corsivo mio) Dio, e cioè l'essere immutabile si annullerebbe>><sup>198</sup>.

Negli *Studi*, dunque, l'uomo è *ancora* un mendicante, non perché non riesca a penetrare l'inconscio che custodisce la verità di ogni cosa (e cioè che l'uomo stesso è Dio), ma perché sussiste quella differenza che separa l'essere dall'ente, e quindi anche dall'uomo. Negli *Studi*, l'uomo non è la Differenza, la contesa, ma è posto ad uno degli estremi della relazione: per questo, le riflessioni sulla fede, esposte nel primo *Studio*, sono ancora "metafisiche", nichiliste.

L'uomo, negli *Studi*, è ancora un *io*, un soggetto: per il "primo" Severino l'uomo non è semplicemente persuaso di esserlo, ma lo è effettivamente. È ancora volontà interpretante,

---

196 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 246.

197 Ivi, p. 241.

198 Ivi, p. 245.

un fedele. E questo si rivela utile quando ci si domanda cosa comporti, per l'uomo, essere un *io*. Il primo Severino, quello degli *Studi*, ma anche in un certo modo di *Essenza del nichilismo*, considera l'uomo, nella sua forma esistenziale, un ché di finito, diverso - richiamando l'espressione bontadiniana "in un certo qual modo" - dall'essenza divina. Pertanto, rifarsi alle predette opere è indispensabile per comprendere come si comporti l'uomo quando esiste, quando entra nel cerchio dell'apparire finito, quando è sottratto alla concretezza della struttura originaria della verità per diventare volontà interpretante e prigioniero della volontà isolante.

L'espressione "volontà interpretante" è una tautologia perché l'interpretazione è già di per sé una volontà. Ma, tralasciando la logica formale, sia che si voglia parlare di volontà che di interpretazione, si intende far riferimento all'*io* come "principio d'azione" che non può farsi carico del Destino della necessità. Essere principio d'azione significa pretendere (e pretendere vuol dire esigere, volere, ma non essere), che l'uomo, il soggetto, possa dominare, non solo la terra, ma se stesso. L'uomo, come *io*, cioè come volontà di potenza, <<appare come il disporre originario, ossia come il disporre che dispone del disporre, come l'esser "padrone di se">><sup>199</sup>. Se l'uomo pretende d'essere questo disporre originario, allora, allo stesso modo, pretende la libertà di *agire*, nei confronti di se stesso e delle cose: agire significa imprimere una forza, modificare lo stato di quiete e, in ultimo, modificare lo stato ontologico.

L'azione, la prassi greca, è l'arma della volontà di potenza e la volontà di potenza è la violenza originaria. La volontà di potenza, attraverso l'azione, vuole che qualcosa diventi altro da sé, che si strappi da sé e muoia, proprio per diventar altro. La violenza originaria è la volontà di flettere l'inflessibile, ma tutto ciò che appartiene alla terra, compresa la coscienza (il soggetto), è frammento della Barriera originaria, è ricordo di uno stato di schiavitù dell'uomo al cospetto di Dio. Ecco perché l'uomo, una volta distrutta la Barriera, continua a distruggere tutto ciò che apparteneva originariamente alla Barriera, tutti i frammenti che si sono creati a seguito della violenza. La violenza originaria è la volontà di potenza e la volontà di potenza è la volontà di morte.

L'esistenza umana non è che questo: espressione della propria potenza. Dai gesti quotidiani ai sentimenti più nobili che l'uomo può provare, la volontà di alterare lo stato delle cose - di

---

199 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 26.

costruire, di distruggere, di modificare – si insidia silenziosamente. Si vuole che le cose diventino e siano altro da quelle che sono originariamente. Volere che le cose siano altro da ciò che sono significa reputarle un niente; e illudersi che le cose siano enti che oscillano dall'essere al nulla e non essenti, eterni ed immutabili, è errore.

L'*io*, essendo volontà, è errore e *l'errore non parla la stessa lingua della verità*: l'errore non potrà mai udire, comprendere, testimoniare alcuna verità perché, anche se volesse, il velo dell'interpretazione nasconderebbe le effettive parole della verità.

Ma non deve essere dimenticato che l'uomo è persuasione d'essere *io*; in realtà, è contesa: nella non-verità, non riesce e non può schierarsi con nessuna delle due parti ma, come si è detto, è la Differenza che separa verità ed errore.

Sin tanto che la terra rimane isolata dal Destino e, dunque, esiste nella non-verità, l'uomo è dialettica.

D'altra parte, va chiarito cosa effettivamente sia questa mediazione che lega la verità all'errore. Si è detto che la Differenza tra i due è l'uomo, cioè l'uomo si pone a metà strada tra l'una e l'altro; ma, si è anche detto, che questo non significa che vi è la possibilità che l'uomo appartenga *essenzialmente* o alla verità o all'errore. Nel paragrafo precedente, si spiega come l'errore non è al di fuori della verità, la terra isolata dal Destino non è al di fuori del Destino, ma spicca (ed è per questo che si isola) sullo sfondo intramontabile ed indimenticabile del Destino. L'errore, dunque, è parte della verità, è legato eternamente ad essa, come lo è l'uomo e tutte le determinazioni specifiche che appartengono alla terra isolata.

Perciò, l'uomo è sì la Differenza, ma si tratta di una differenza illusoria perché l'errore non è realmente un avversario della verità, ma è già da sempre vinto ed oltrepassato dalla verità. Nell'apparire finito della verità, quella dimensione in cui l'errore appare, l'uomo non è concretamente un *io*, ma è persuaso di essere *io*, *dice* di essere *io*; non è una reale determinazione dell'errore, ma appartiene, da sempre, alla verità. Allo stesso modo, la volontà si persuade di cambiare le cose, di farle diventare altro da ciò che sono, ma la persuasione deriva dall'esclamare “voglio che la cosa sia altro da ciò che è e quindi agisco per farla diventare altro”; ma, gli enti essendo essenti, eterni, non possono essere altro da ciò che sono.

La persuasione, dunque, deriva dal linguaggio. L'errore deriva dal linguaggio. È il linguaggio la reale Differenza tra verità e non-verità; è il linguaggio, la testimonianza, il terreno di scontro tra i due e non il cuore dell'uomo che da sempre, inconsciamente, appartiene al Destino della verità.

## Il linguaggio storico come errore e la parola di Dio come problema

### 4.1 Il linguaggio in cui si rispecchia la verità e la non-verità

A partire da *Essenza del nichilismo*, il linguaggio è definito come la *testimonianza* che può parlare la lingua della verità o quella della non verità. Mentre negli *Studi*, la verità stessa è considerata come “situazione” precaria e instabile che facilmente scompare dal cerchio dell’apparire per lasciar spazio alla fede, le opere successive parlano ugualmente di una alternanza, ma in relazione al linguaggio che può testimoniare o la verità o la non-verità: è il linguaggio che testimonia la verità ad essere “precario” all’interno del cerchio dell’apparire. La testimonianza della verità si alterna con la testimonianza della non-verità perché <<la testimonianza (eterna) della verità esce dal cerchio dell’apparire e restano testimoniate solo le cose della terra isolata>><sup>200</sup>.

La questione, dunque, è relativa alla sintesi della verità con il linguaggio, e proprio perché la verità è *distinta* dal linguaggio che la testimonia, la verità si alterna con la non-verità, non in quanto verità – che è lo sfondo intramontabile, – ma in quanto verità testimoniata dal linguaggio. La sintesi di verità e linguaggio implica che la verità, *ciò* che rende la verità tale, non sia corrotta dalla “situazione” in cui si trova il linguaggio, nel senso che quel “ciò”, l’attualità della verità (la quale attualità eterna richiede che la verità sia negazione della propria negazione)<sup>201</sup>, appartiene alla verità come tale, e non richiede la relazione tra essa e il linguaggio che la testimonia. Il linguaggio può essere fedele servitore della verità, ma il linguaggio non è la verità.

Come è solito ribadire Severino, il linguaggio è il dito che indica la luna, ma non è la luna; le difficoltà del linguaggio risiedono proprio in questa metafora: se il linguaggio non è la luna, ma vi è una distinzione (data dalla relazione) tra la luna e il dito, allora è da indagare l’effettività della testimonianza che il linguaggio si incarica di dare della verità. Anche solo parlare di testimonianza, il dire, l’esprimere il Destino della verità dell’essere è un prendere le distanze da quest’ultimo perché si può *indicare* una cosa con una parola, ma sussiste pur sempre il problema della *relazione* tra parola e cosa.

---

<sup>200</sup> Ivi, p. 301.

<sup>201</sup> Cfr. *Studi*, cit., pp. 301-302.

E anche se il linguaggio trovasse le parole vere per poter indicare direttamente il Destino, non vi sarebbe <<la parola che con un gesto definitivo indica la struttura definitiva della verità>>, ma il linguaggio <<indica via via>><sup>202</sup>: nel via via delle parole di cui il linguaggio si serve per indicare il Destino, queste ultime non riuscirebbero a rendere quella concretezza della struttura originaria della verità poiché il linguaggio è per definizione qualcosa di processuale, di continuativo. Quindi il linguaggio, dato che può indicare solo via via, parlerebbe solo delle parti (e non dell'intero) della struttura originaria che, separate ed isolate da quest'ultima, sono errore. Proprio perché in sintesi con il linguaggio che la verità si trova in uno stato "precario"; ma, come si è detto, non è la verità stessa ad entrare ed uscire dal cerchio dell'apparire, ma è la *relazione* (in quanto ente eterno) che lega la verità al linguaggio che la testimonia ad apparire e scomparire.

Gli *Studi*, ad esempio, espongono in modo visibile il predominio della testimonianza della non-verità della terra isolata sulla testimonianza della verità: infatti, qui la verità è erroneamente considerata come un qualcosa che appare e scompare, insicura e debole dinnanzi alla forza e alla potenza dell'errore. D'altro canto, la questione è tutt'altro che conclusa perché il rapporto tra linguaggio e verità è marginalmente interpellato negli *Studi*: affiancando lo sviluppo graduale della struttura originaria della verità, il linguaggio, come ente eterno conteso dal Destino della verità e la terra isolata dal Destino, assume un ruolo sempre più cruciale all'interno della bibliografia severiniana successiva agli *Studi*.

Negli *Studi* emerge <<la tendenza a concepire la verità nel suo essere in sintesi col linguaggio...dove si dice che "il mio essere nella verità" "consiste" in "quell'analisi e in quel linguaggio" che costituiscono appunto la testimonianza della verità>><sup>203</sup>; ma è a partire da *Essenza del nichilismo* che Severino introduce l'espressione "testimonianza del Destino della verità", contrapposta alla testimonianza dell'isolamento della terra<sup>204</sup>, che è errore; ed è proprio a partire dai saggi degli anni 80 che ci si inoltra sempre più criticamente nei meandri del linguaggio.

---

202 E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 136.

203 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 301.

204 La testimonianza dell'isolamento della terra non significa che l'isolamento della terra è testimoniato, cioè è reso visibile. Ma si tratta di una testimonianza, quella offerta dalla terra isolata dal Destino, che vuole essere testimonianza della verità, per cui il Destino <<è lasciato fuori campo e, se viene accostato, viene accostato molto tangenzialmente rispetto al mondo o addirittura accantonato>> (E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, cit., p. 97).

In *Oltrepassare* è scritto che <<il Destino e la Terra isolata cantano, con le stesse note, gli opposti canti della Verità e dell'errore>>; in *Risposta alla Chiesa*, parlando della possibilità che la Parola di Dio sia parola di Verità, scrive che <<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)>><sup>205</sup>. Ma il linguaggio, che vuole essere testimonianza del Destino, fa proprio questo: *vuole mostrare* che le parole, alla luce della verità dell'essere e non all'ombra della terra isolata, siano parole vere, cioè parole che esprimono, dicono la verità.

Il linguaggio rifiuta di essere il semplice dito, ma intende raggiungere la luna, negando che il dire è già di per sé, non solo un mostrare, ma un interpretare, cioè un *volere* che le proprie parole possano testimoniare la verità. Il linguaggio è volontà che qualcosa spicchi, che si mostri, allo stesso modo in cui spicca la terra dallo sfondo intramontabile della verità; questo spiccare è un isolarsi dalla concretezza della relazione.

<<L'errore non sta nell'apparire, ma nel modo in cui si interpreta l'apparire>><sup>206</sup>: l'interpretazione è l'azione del linguaggio. E il linguaggio è un *proprium* dell'individuo, dell'*io*, cioè di colui che è volontà di potenza, che è contraddizione. Il linguaggio esiste perché l'uomo esiste come volontà di potenza, come volontà interpretante: il linguaggio è la forma più comune e più potente di violenza perché altro non è che un interpretare<sup>207</sup>, cioè un *volere* che le cose siano e significhino una certa cosa. L'interpretazione è conseguenza della volontà che qualcosa sia segno di qualcos'altro. Si tratta di una volontà separante perché distrugge la relazione degli essenti, categorizzandoli in segni e designati.

---

205 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 378-379.

206 E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 161.

207 Il linguaggio, che è una forma di *techne*, si costituisce sull'accadere di un'ulteriore forma di *techne*, l'interpretazione: Massimo Donà, inoltrandosi nelle pagine di *Oltre il linguaggio*, spiega che <<è per l'accadere di una certa 'tecnica' (ndr: l'interpretazione)...che la possibilità secondo cui la parola, in cui il pensiero respira, "sia storicamente determinata">> (M. Donà, *Follia e verità del divenire*, cit., p. 49).



## 4.2 Il linguaggio come relazione tra parola e cosa

Per quanto il linguaggio possa essere additato come strumento di espressione della volontà interpretante, rimane pur sempre ciò che, come indica W. Von Humboldt, <<apre un mondo in quanto è determinante per il costituirsi del mondo dell'uomo>><sup>208</sup>.

Si potrebbe dibattere su quel "determinante": è comune la domanda, non solo in ambito accademico, se vi sia una relazione stretta e necessaria tra pensiero e linguaggio. Esisterebbe il pensiero senza il linguaggio? Vi è una relazione necessaria che lega i due?

Platone distingue due linguaggi, *διάνοια* (dianoia) e *λόγος* (logos), dove il primo fa riferimento al dialogo dell'anima con se stessa, il secondo è comunicazione, dialogo con gli altri. Il paragone tra i due è alla base della questione che si indaga: il dialogo con l'anima è un dialogo silenzioso, espresso nei limiti del pensiero, attraverso un linguaggio non comune, non udibile. Al contrario, quello attraverso cui ci si relaziona, si dialoga e si comunica con gli altri e che rende evidente la propria storicità e mutabilità è quel linguaggio che Platone definisce *λόγος*.

La differenza tra *λόγος* e *διάνοια* risiede nella storicità del primo e nel silenzio del secondo. Per Platone la differenza è cruciale: il dialogo che l'anima ha con se stessa non risente del cambiamento dei tempi; non si tratta di un linguaggio che diviene, che cambia, che sottostà alle leggi del divenire, come invece fa il *λόγος*.

Ma affrontando il discorso da una prospettiva più ampia rispetto a quella platonica, bisogna indicare cosa effettivamente sia il linguaggio, che sia silenzioso o storico.

Il linguaggio è, definendolo banalmente, ciò che rende possibile la comunicazione, la relazione tra individui. Ma è anche, di sua natura, relazione: tra cosa e parola. La parola - che appartiene ad una lingua - è il *segno* che indica e che prende il posto di una *cosa* che è designata proprio tramite quella parola.

Il linguaggio è *essenzialmente* relazione tra cosa e parola, cioè è garante di una relazione da cui non può prescindere perché la cosa, per essere detta (o anche solo pensata?) deve essere posta linguisticamente.

Da qui sono d'obbligo due riflessioni: prima di tutto, quella che la filosofia del linguaggio è solita indicare, e cioè che <<la storicità del linguaggio implica la storicità del significato della cosa di cui la parola parla>><sup>209</sup>. Le filosofie della svolta linguistica si

---

208 E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 137.

209 Ibidem.

contrappongono al pensiero platonico per cui esiste un dialogo interiore attraverso un linguaggio a-storico: per la svolta linguistica, la coscienza non può essere pura perché sempre avvolta dal linguaggio. La filosofia del linguaggio rivendica prepotentemente il legame indissolubile tra parola e cosa. E da qui deriva la seconda riflessione.

Il linguaggio è la sintesi tra la parola e la cosa disegnata da quella parola. Ma la cosa non “riesce” ad essere concretamente distinta dalla parola, cioè non si riesce a distinguere il significato, ciò che quella cosa è, dalle parole che ne parlano. Benché si presupponga l’apparire della cosa di cui si sta parlando (ad esempio, la penna), se si volesse indicare solo la cosa, questa cosa si presenterebbe sempre nella sua formulazione linguistica (se io voglio indicare, descrivere o anche solo pensare la penna, non posso far altro che riferirmi sempre a “questa penna”, “la penna” che voglio distinguere dalla parola che la indica). Si può distinguere la parola dalla cosa, perché sono due entità distinte (la penna come oggetto e la “penna”) ma la cosa, *anche* come distinta, si mostra come contenuto semantico della parola che la indica.

E così la parola non è più ciò che semplicemente designa qualche cosa e che, in termini severiniani, rappresenta il dito che indica qualche cosa, ma finisce per avvolgere, rendendo impenetrabile, il designato. La cosa non è più uno stante distinto concretamente dalla parola. Vi si ritrova, nel rapporto tra la parola e la cosa, la medesima dialettica di cui si è parlato, nel capitolo precedente, a proposito della certezza e della verità. Per la filosofia antica, più precisamente quella precartesiana, vi è identità immediata tra certezza e verità perché l’idea è *id quo cognoscitur*, cioè è <<il mezzo diafano>><sup>210</sup> per mezzo del quale la cosa è conosciuta. Cartesio, al contrario, pone l’idea come *id quod cognoscitur*: l’idea diventa ciò che si conosce. Mentre la filosofia precartesiana concepisce l’idea come lo strumento, il mezzo attraverso cui si conosce (un mezzo “trasparente”) - ma che a sua volta non è conosciuto perché non prettamente qualche cosa ma *a-mixia* – ed è ciò che permette la conoscenza, la filosofia moderna riconsidera il ruolo dell’idea, non identificandola più come il mezzo diafano, ma come ciò su cui ricade la conoscenza. Da cui, richiamando il pensiero kantiano, le difficoltà nel conoscere Dio, mondo e anima, cioè *qualcosa* che si pone al di fuori dell’idea.

---

210 Ivi, p.139.

La svolta linguistica si allea con la prospettiva cartesiana e lega indissolubilmente la cosa alla parola, in modo tale che la cosa sia completamente avvolta dalla parola. Alla pari dell'idea, anche la parola inizialmente si presenta come *id quo cognoscitur*, diventando successivamente *id quod cognoscitur*. L'attenzione si rivolge alla parola, e non alla cosa.

Ma il linguaggio è puro divenire, mutabilità, indeterminatezza: il linguaggio è storicità. Secondo le filosofie della svolta linguistica, il linguaggio, e dunque la parola, non rappresenta quello *stante* incontrovertibile, inscalfibile dal cambiamento dei tempi; al contrario, <<affonda le proprie radici nella palude dell'infinito, ossia dell'indefinito rinvio storico ad altri significati>><sup>211</sup>. Il linguaggio muta, le parole mutano.

Ma se lo stare, mutabile e controvertibile, della parola avvolge la cosa, allora l'immutabilità e l'incontrovertibilità di quest'ultima è nascosta. La questione, se si vuole parlare di "Destino", di "essere", di "verità", è relativa al modo in cui queste parole possono realmente restituire, indenne, quella dimensione semantica che intendono indicare.

Come può il linguaggio, che è storico, rendere testimonianza di qualcosa che non è storia e che non vi appartiene?

Allo stesso modo come può il contenuto semantico di una parola non essere soggetto ad interpretazione, che è propria del mortale che si serve del linguaggio?

#### **4.3 La struttura originaria come apertura del significato**

I saggi raccolti in *Essenza del nichilismo* parlano per la prima volta della "testimonianza del Destino", cioè del linguaggio. Prima di questi, gli *Studi* accennano brevemente al ruolo del linguaggio nella contesa tra verità ed errore. Tuttavia, quello che è il fondamento del pensiero di Emanuele Severino, *La struttura originaria*, in cui tutti gli scritti successivi ritrovano il loro senso, è la prima opera in cui è introdotto il tema del linguaggio, definendo la struttura originaria della verità come l'*apertura del significato*.

La struttura originaria è il significato originario, o meglio l'apertura originaria del significato: il significato che è per sé significato, che significa in primo luogo sé stesso prima di significare altro da sé. È, prima di tutto, significante come tale, prima di essere significato d'altro.

---

211 Ivi, p.141.

La struttura originaria inaugura lo spazio del significare, lo spazio del non essere niente: vi è qualche *cosa* e questo qualche *cosa* significa. Si tratta dell'esserci di qualche cosa. C'è qualche cosa, cioè l'esperienza, che è nota di per sé e che esclude il proprio esser niente: il significato è per sé significante. È questo ciò a cui allude il giudizio originario della struttura originaria. Il significato, che è l'essere immediatamente noto, è per sé significante, cioè significa il significare in cui consiste l'orizzonte dell'immediatezza.

Quando Severino deve definire il significato "essere", fa riferimento al momento noetico e al momento dianoetico della struttura originaria: il primo ricopre il momento semantico, il secondo quello apofantico; dunque, da una parte il significato (momento noetico), dall'altra l'affermazione del significato, il dire che esprime il significato e lo tiene fermo. Il momento noetico (significato "essere") e il momento dianoetico sono i due momenti astratti di quel concreto che è la struttura originaria: la struttura è la sintesi di questi due momenti. Pertanto, il dire, il posizionare il contenuto semantico *in primis* del significato "essere" (ma anche di tutti gli altri significati) sottintende il ruolo del linguaggio all'interno della struttura originaria. Allo stesso modo, anche nelle *Postille* si menziona come la verità sia *distinta* dal linguaggio, ma pur sempre in relazione ad esso.

Ritornando alla questione sul linguaggio come relazione imprescindibile tra cosa e parola, bisogna indagare come la cosa si distingue dalla parola e come sia solo apparente il suo essere avvolta e nascosta dalla parola. Come spiegato, la struttura originaria è la sintesi tra il contenuto semantico (cosa) e il suo essere posto (parola). I due sono momenti della sintesi, ma è necessario che siano distinti. Ad esempio, quando Severino parla dell'aporia del nulla, l'errore che la tradizione filosofica compie quando si parla del significato "nulla" è proprio quello di non mantenere distinti i due momenti, ma di confondere molto spesso il momento astratto con la sintesi concreta.

Il momento noetico e il momento dianoetico sono due momenti, astratti e distinti, la cui esistenza non esiste dipendentemente l'uno dall'altro. Allo stesso modo, la cosa (all'interno della relazione cosa-parola) non deve essere *necessariamente* legata alla parola per esistere: non vi è alcuna evidenza di questo legame necessario tra cosa e parola, cioè la cosa per esistere non deve essere dipendente dalla parola.

Riconducendo il linguaggio ad una relazione, si può identificare la parola come la forma e la cosa come contenuto: la cosa esiste indipendentemente dalla parola, ma la relazione tra i

due, per il linguaggio, è necessaria. La relazione, d'altronde, mantiene la differenza tra parola e cosa; di fatto se non ci fosse relazione, la parola diventerebbe cosa.

Si tenta di dimostrare che la cosa esiste indipendentemente dalla parola. La sintesi tra la parola e la cosa, il linguaggio, esige che i due momenti siano distinti. Le filosofie del linguaggio estremizzano tale relazione, affermando che la parola è necessaria alla cosa per essere detta o *pensata*. La parola avvolge completamente la cosa e la rende impenetrabile; la coscienza stessa - a differenza della filosofia platonica che pensa un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa - << non è mai pura...ma è avvolta dal linguaggio>><sup>212</sup>.

Questo discorso rinvia al punto di partenza: il linguaggio è la massima forma di espressione della volontà interpretante. Il linguaggio, che si ricorda essere *distinto* dalla verità, interpreta. La questione del linguaggio, un ente eterno come tutti gli altri che è oggetto di contesa tra verità e non-verità, è relativa alla terra isolata dal Destino.

Bisogna tenere a mente che la questione della testimonianza della verità, o della possibilità che la Parola di Cristo sia tale testimonianza, è relativa solo alla terra che si solleva dallo sfondo intramontabile della verità. Perché nel Destino, cioè nell'apparire infinito, in cui ogni contraddizione è oltrepassata, non è richiesta la testimonianza della verità perché tutto è verità e appare come tale.

Nella terra isolata dal Destino, il linguaggio vuole presentarsi, essere, mediazione tra verità e non verità: vuole poter parlare della verità smascherando l'errore. Ma il linguaggio, in quanto essente, altro non è se non il terreno di scontro tra verità e non verità (dunque non è un mediatore tra i due): la volontà di essere mediatore, di giocare un ruolo di primo piano all'interno dello scontro tra Destino e terra isolata, permette al linguaggio di perdere il proprio carattere veritativo, quel carattere che inconsciamente ha da sempre, ma che, come "abitatore" della terra isolata, desidera.

Il linguaggio è distinto dalla verità: il linguaggio è un ente come gli altri che, in quanto enti, sono corrotti dalla forza magnetica dell'errore. Il linguaggio che testimonia la sapienza della terra isolata dal Destino è ciò che nasconde, vela, oscura la verità (cioè l'eternità) delle cose. Come si ribadisce in *Essenza del nichilismo*, l'errore non è dell'apparire, ma dell'interpretazione.

---

212 Ivi, p. 139.

Il linguaggio - quello che si allontana e si separa dal Destino della verità - interpreta, cercando invano di mediare l'immediato: <<è inevitabile che il linguaggio che parla del Destino, poiché non dice tutto in una volta sola, dica man mano ciò che è in una volta sola>><sup>213</sup>. È proprio questa manchevolezza, accompagnata a *hýbris*, cioè alla volontà di mostrare, che definiscono il linguaggio come determinazione appartenente alla terra isolata dal Destino. Ma, si ribadisce, poiché il linguaggio è determinazione della terra isolata, ne consegue che anch'esso è un essente, un eterno, cioè qualcosa che appartiene essenzialmente alla verità dell'essere e che appare come l'apparire della verità. Severino, infatti, scrive che <<la parola parla del Destino>><sup>214</sup>.

La parola è segno ed è parola di, ma non può essere all'infinito segno e parola di; qualcosa, a cui la parola fa riferimento, c'è, esiste, si pone dinnanzi. <<Allora da ultimo di fatto appare la cosa che in quanto è un "da ultimo" non è a sua volta parola, cioè la cosa appare come pura cosa. Da ultimo di fatto appaiono le cose, delle cose alcune è possibile che siano a loro volta parola, ma ciò che più conta in questo discorso è il Destino>><sup>215</sup>.

Per cui, anche il linguaggio, come errore, ma pur sempre come essente, è testimonianza del Destino.

Il linguaggio, a suo modo, testimonia il Destino perché è relazione tra parola e cosa, cioè affermazione che la cosa, che è, in modo immediato, è indicata dalla parola. <<Il discorso che stiamo facendo è un discorso che deduce la necessità che qualcosa si mostri>><sup>216</sup> affinché si possa parlare di quella cosa: il linguaggio mostra il Destino, mostra la sua immediatezza e l'impossibilità che l'immediatezza sia mediata.

#### **4.4 La parola di Dio come linguaggio dell'essere**

Il linguaggio è violenza perché interpreta; l'interpretazione è un voler considerare la cosa altro da ciò che è. D'altra parte, Severino scrive che il linguaggio della verità e quello della non-verità cantano le stesse note: allora, come può l'uomo, esso stesso contraddizione, differenziare la verità dalla non-verità e, soprattutto, sapere se certe parole possano non essere contaminate dalla oscurità dell'errore? Come possono certe parole ancora dire qualcosa al di fuori della terra isolata dal Destino? Come possono certe parole indicare, da

---

213 D. Grossi, *La cosa e il segno. Sul linguaggio, ontologia e Destino* in Rivista filosofica "Lo Sguardo", N. 15, 2014.

214 Ibidem.

215 Ibidem.

216 Ibidem.

ultimo, la cosa, l'essere, l'immediato ed essere capaci di esprimere, mediandola, l'immediatezza?

Nel secondo capitolo, in relazione alla fede come problema, si è detto che porre qualcosa come problema è un atteggiamento tipico del fedele, incosciente del fatto che la terra non è il Tutto, ma è una parte del Tutto, che spicca sullo sfondo intramontabile della verità; porre qualcosa come problema significa domandarsi se qualcosa appartiene o meno alla struttura originaria della verità. Ma, nei precedenti paragrafi, si chiarisce il motivo per cui tutte le determinazioni, anche quelle che appartengono alla terra isolata dal Destino, appartengono alla verità: lo stesso errore (che in realtà è nulla, mentre l'errare è) è da sempre contenuto ed oltrepassato dalla verità.

È tipico del mortale il domandare, perché domandare è sinonimo di paura, di volontà, di finitezza. La verità, al contrario, non domanda ma è eternamente risposta originaria.

I linguaggi storici sono espressione di volontà di potenza, ma sono anche determinazioni della verità. E come determinazioni della verità, benché contese dall'errore, portano con sé tracce della loro originaria ed essenziale appartenenza alla verità dell'essere.

Giulio Goggi dice che il gesto isolante della terra presuppone che appaia il contesto da cui si separa. Questo contesto non è semplicemente uno sfondo che abbandona la terra, ma continua a reggerla, a contenerla, con la possibilità di essere intravisto nella tenebrosa e fitta atmosfera nichilista. Ne consegue che <<Dio non può “rivelarsi” in un linguaggio storico... ma può soltanto nascondersi in esso>><sup>217</sup>.

Se Dio, che è il Tutto, forma e contenuto, errore e verità, è lo sfondo intramontabile, ma anche le varianti che spiccano, allora il suo eco, la sua Parola, il suo *esserci* risuona anche nella terra isolata dal Destino. Ma il suo rivelarsi deve essere un nascondersi, uno sfuggire in modo da non poter mai essere preso, guardato in faccia e visto come verità. Il suo rivelarsi, a causa della contraddizione dell'apparire finito, non può che essere traccia, silenziosa: se la verità apparisse in modo lampante, la contraddizione apparirebbe, anche nell'apparire finito, eternamente tolta. Ma la contraddizione, eternamente tolta, appartiene solo all'apparire infinito: la contraddizione è ciò che distingue le due “dimensioni” e, per questo motivo, nella non-verità, Dio può e deve lasciare solo tracce.

---

217 E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, cit., p. 157.

Quindi, l'essere, nel mondo della non-verità, non è altro che l'essere heideggeriano e l'uomo, come abitatore del tempo, non è altro che il senza-patria heideggeriano.

Ed è proprio Heidegger<sup>218</sup> che giunge in soccorso del linguaggio: il filosofo tedesco dice che il linguaggio mostra le cose, Severino dice che le indica (e abbiamo detto che indicare la luna non è la stessa cosa di essere la luna).

In *Che cos'è metafisica*, Heidegger confronta, etimologicamente, i verbi tedeschi che indicano il pensare e il ringraziare: il pensare (*denken*) è un ringraziare (*danken*) (il ringraziare è un'azione, ma non propriamente un volere perché ringraziando non si ottiene nulla); più avanti, scrive che <<dal silenzio senza parole a lungo custodito, e dall'accurata chiarificazione dell'ambito in esso diradato, viene il dire del pensatore...uno dei luoghi essenziali del silenzio senza parole è l'angoscia nel senso dello sgomento in cui l'abisso del Niente dispone l'uomo>><sup>219</sup>.

Heidegger sostiene che dal "silenzio senza parole" scaturisce il dire del pensatore, cioè dell'uomo e che uno di questi luoghi è l'angoscia, uno stato d'animo (*stimmung*) che l'uomo prova quando è dinanzi all'essenziale impossibilità della determinatezza, il Ni-ente. Più avanti, scrive che <<vicino all'angoscia essenziale e allo sgomento dell'abisso abita il timore>>, quello stesso timore, *thauma*, che spinge gli uomini a filosofare. La *philosophia*, come accennato, è la cura della verità, ciò che è in luce incontrovertibilmente, che non è mediato da alcunché perché è immediatamente noto di per sé: il *kosmos* (ciò che annunciandosi si impone con autorità). E anche i primi filosofi parlano di un "porgere l'orecchio" a ciò che tutto raccoglie dentro di sé, all'Unità, al *logos*.

Severino ed Heidegger, quindi, ritengono che il pensiero dell'essere, della verità, nasca da uno stato d'animo ben preciso, quello della sofferenza, della straziante lacerazione, della "coscienza infelice" hegeliana, che pone l'uomo dinanzi alla necessità di esprimere (*ex-pressus*), di domandare, di agire. Non solo il *philosophos*, non solo il *philomythos*, ma anche l'uomo premitico è gettato nel terrore, nel dolore e nell'infelicità, facendo esperienza del *thauma*. E solo a quel punto, solo nel timore, l'uomo sente il silenzio senza parole dell'Essere e "viene il dire del pensatore".

---

218 Nonostante le differenze, non trascurabili, tra Heidegger e Severino, si può dire che il *τέλος* del loro pensiero è il medesimo: l'Essere.

219 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 2001, pp. 84-85.



Il dire inizia nel timore, nella disperazione. Il dire ha inizio nel sentimento, nel πάθος, nel patimento. Si tratta del patimento dei primi uomini che dicono le prime parole. Ed è proprio a queste che possiamo rivolgerci per poter scorgere, se non il pensiero dell'Essere in sé, l'eco, le tracce che ha "nascosto" nella terra isolata dal Destino; perché sono le prime parole, dei primi uomini, quelle ad essere prive di ogni sovrastruttura sociale, politica ed economica (nel senso più ampio), quelle ad essere più pure, più genuine, e meno "volenti". Perché se l'uomo, anche quello premitico, è un mortale, cioè è espressione di volontà di potenza, e se la volontà umana altro non è se non una tentazione verso qualcosa, un de-siderare perché ci si sente manchevoli e finiti, allora sono proprio i primi uomini quelli che incominciano a sentire il desiderio, ad esprimere la volontà. Ma una volontà meno potente, meno esigente rispetto a quella degli uomini occidentali. Si tratta di una volontà depotenziata, una esistenza depotenziata, agli albori di quella Storia che grava sugli occidentali e su tutte le categorie (storiche) che condizionano il pensiero umano, tra cui il linguaggio.

È per questo che l'etimologia riveste un ruolo cruciale nel dialogo tra la terra isolata dal Destino e il Destino stesso, tra l'apparire finito e quello infinito. Bisogna risalire alle prime sillabe, ai primi suoni indotti nell'uomo dal primo *pathos*, dal primo *thauma*. Solo così, forse, l'eco della Parola di Dio può risuonare in armonia con il linguaggio dell'essere.

## Il dubbio come fondamento della fede

### 5.1 La fede cristiana

Il Cristianesimo non può essere ciò che testimonia il Sacro. Il Sacro mantiene la possibilità di presentarsi come problema, cioè come qualcosa di non immediatamente contraddittorio, ma il Cristianesimo non detiene più questo privilegio.

Potrebbe essere la *via* che conduce all'accadimento dell'evento di salvezza della verità dell'essere, ma non è il *luogo* in cui avviene la liberazione dalle contraddizioni.

Il Cristianesimo nasce e cresce nella dimensione nichilista in cui si muove l'Occidente. Ciò che è contraddizione non può essere ciò che libera dalla contraddizione stessa. Il Cristianesimo è il figlio legittimo del *mondo*, cioè di quel luogo i cui abitanti pensano la cosa come un niente, la cui essenza (della cosa) è la disponibilità all'essere e al non-essere (l'assoluta disponibilità all'annientamento). Nel *mondo*, l'unico diritto legittimo è il diritto alla prevaricazione e l'unica legge in vigore è quella che salvaguardia la violenza. Ogni istituzione politica e sociale, come la Chiesa, è una potenza che lotta per il dominio. Di cosa? Del dominio. <<Quando una cultura domina, il suo fondamento *ultimo* è il puro fatto della dominazione>><sup>220</sup>. Il dominio, il controllo, la propria imposizione è ciò che desiderano e che ricercano le grandi potenze occidentali. Gli scontri che si sono susseguiti nel corso della storia occidentale sono stati scontri tra differenti volontà di potenza, tra cui quella rappresentata dal Cristianesimo, il cui obiettivo era ed è quello di imporre la propria supremazia, la propria volontà e la propria fede.

La fede è qualcosa, se non *la* cosa, che fonda il *mondo*. Tutto ciò che appartiene al *mondo*, alla terra isolata dal Destino, volta le spalle alla verità dell'essere e cresce nutrita dall'illusione della fede, dalla volontà interpretante. Per questo motivo, gli scontri tra potenze politiche sono scontri tra fedi, ciascuna con lo scopo di far prevalere la propria *interpretazione della verità* sulle altre.

*Essenza del nichilismo* assume un ruolo decisivo ma anche controverso rispetto a quest'ultima riflessione. La controversia, relativa alla volontà interpretante, può essere "facilmente" superata ricordando che *Essenza del nichilismo* è ancora sotto il giogo del

---

<sup>220</sup> E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 320.

pensiero nichilista: in uno dei saggi della raccolta<sup>221</sup>, Severino sostiene che, al tramonto della solitudine della terra isolata dal Destino, <<si fa dinnanzi una diversa interpretazione della terra>><sup>222</sup>. In quest'ottica, la volontà interpretante, alla pari del linguaggio, è il bottino che la verità dell'essere e il pensiero metafisico-nichilista si contendono: se guidati dalla luce della verità, sia la volontà interpretante sia il linguaggio possono rendere testimonianza della luminosità che appartiene al Sentiero del Giorno.

Ciò che appartiene alla terra è reinterpreto alla luce della verità dell'essere e le parole assumono un senso differente da quello che contraddistingueva il linguaggio nichilista. Ad esempio, parole quali “nascita”, “morte”, “azione”, lette alla luce della verità, non fanno più riferimento alla disponibilità dell'ente all'annientamento, vittime della persuasione che la cosa oscilla dall'essere al non-essere; al contrario, l'azione, che sottintende di per sé il processo di nascita e di morte, altro non è se non <<la storia del suo (nдр: dell'essere) affacciarsi nell'apparire>><sup>223</sup>.

Se l'azione, dunque, non è destinata a tramontare come la solitudine che accerchia la terra affinché avvenga la liberazione della verità, il linguaggio e la volontà interpretante possono essere problema, cioè possono essere legati alla verità e possono essere l'avvento che salva la verità. Ne consegue che la Parola di Dio può essere la parola che appartiene ad un linguaggio usato da quella volontà interpretante che, sciolta dal dominio ed dal comando dell'alienazione che guida la civiltà occidentale, può essere problema e può essere il volto della verità.

In *Essenza del nichilismo*, la volontà interpretante e il linguaggio sono alleati dell'uomo (non inteso come *io* empirico che appartiene ancora all'essenza del nichilismo); entrambi possono essere sottratti all'isolamento della terra e, ancor di più, possono essere la causa del tramonto della sua solitudine.

Per questo motivo, il linguaggio del Sacro conserva la possibilità di poter ancora dire qualcosa al di fuori della dimensione nichilista. Del Cristianesimo non si può dire lo stesso. Ed è questa la svolta decisiva di *Essenza del nichilismo*. Gran parte dei saggi raccolti nell'opera sono stati quelli che hanno sancito la rottura definitiva dei rapporti di Severino con la Chiesa.

---

221 Si tratta de *Alienazione e salvezza della verità* in *Essenza del nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 2019, pp. 281-283.

222 E. Severino, *Alienazione e salvezza della verità*, cit., p. 281.

223 E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 193.

Benché vi siano cruciali differenze tra *Essenza del nichilismo* e *Destino della necessità* (come si è ribadito, *Essenza del nichilismo* è ancora legato, per certi aspetti, ad una interpretazione della verità e non alla verità stessa, mentre in *Destino della necessità* vi appare lo sviluppo concreto della struttura originaria della verità), il Cristianesimo, in quei saggi, non è più considerato come problema, cioè come probabile luogo dell'accadimento dell'evento di salvezza della verità, ma come espressione lampante del nichilismo.

La fede cristiana implica quell'aver fede e quell'essere nella fede che Severino condanna perché espressione della volontà che impone che le cose siano diverse da come sono. La stessa definizione di "fede", promossa dalla Chiesa, non fa che accentuare la potenza di questo pensiero: la fede è definita come <<*argumentum non apparentium*>><sup>224</sup>, dove "*argumentum*" traduce il greco ἔλεγχος.

L'ἔλεγχος, seguendo la definizione di Aristotele, è "fondazione", "prova", "argomento", ma "*argumentum*" richiama il verbo "*argos*", che significa "splendente"; d'altra parte, il "*non apparentium*" fa riferimento alle cose non visibili. Le cose invisibili non sono semplicemente quelle che non si vedono concretamente, come sostiene Sant'Agostino, ma, per San Tommaso, sono anche quelle che non possono essere "viste", colte dal pensiero, dall'intelletto umano.

Secondo la definizione di San Paolo, dunque, la fede è l'argomento delle cose invisibili, cioè ciò che assicura, che testimonia, che illumina i *non apparentium*: l'*argumentum* è ciò che conferisce stabilità e incontrovertibilità alle cose che illumina. Dunque, la fede è ciò che illumina le cose che non possono essere viste, né dagli occhi né dall'intelletto.

La fede illumina. Ma per illuminare, si richiede che ciò che viene illuminato si trovi nell'oscurità, nelle tenebre. La fede stessa, per definizione, vuole che i *non apparentium* siano tali, cioè si collochino nelle tenebre.

Tuttavia, "la fede illumina" non significa che ciò che prima si trovava nelle tenebre, smette di esserlo perché è la fede ad illuminarlo, a renderlo visibile; al contrario, la fede richiede che le cose restino nelle tenebre. La fede, per essere tale, esige che i *non apparentium* rimangano tali; la condizione che impone la fede per essere *argumentum* è l'oscurità dei *non apparentium*.

---

224 San Paolo, *Lettera agli Ebrei*, XI, 1-2.

Ciò che parla per i *non apparentium* e che, dunque, testimonia la loro essenza (non esistenza perché quest'ultima implica un essere percepiti che i non visibili non posseggono) è l'*annuncio* dei non visibili. Solo se vi è l'annuncio, il *kérygma*, i non visibili, in un certo senso, appaiono. Ma appaiono solo e per mezzo di quell'annuncio che afferma la loro invisibilità. Il *kérygma* altro non è se non il linguaggio.

<<Questa parola appartiene ai visibili; ma il contenuto della parola – ciò a cui la parola si riferisce – è un non visibile>><sup>225</sup>. Se il contenuto, ciò a cui la parola si riferisce, è invisibile, allora per imporsi e per essere accettato, necessita di un *argumentum*, di un qualcosa che lo salvaguardi.

In assenza di un *argumentum*, le cose invisibili sono controvertibili, negabili, incerte, opinabili. E la fede non riesce a colmare il *deficit*: se il contenuto della fede non può e non deve apparire, allora la fede sostiene e fonda qualcosa che è facilmente smentibile.

La fede richiede che si abbia fede nella fede. E, d'altronde, è proprio ciò che fa: la Chiesa stessa afferma che la dottrina cristiana non è gnosi, non è una verità razionale, ma è custode della '*divinae Sapientiae secreta*'. La fede è ciò che <<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<sup>226</sup>>>.

La ragione, quindi, deve accettare che vi sia una "dimensione" che accolga i contenuti della fede cristiana. Si tratta di una dimensione soprannaturale, divina, proibita alla ragione naturale ma aperta solo alla fede cristiana.

La fede, *argumentum non apparentium*, esige che vi sia oscurità e ambiguità intorno alla rivelazione divina. Ma se l'oscurità non deve essere illuminata dal lume della ragione - ed è propriamente questo ciò che implica la fede – allora, solo il dubbio può accogliere quella dimensione che deve preservare i *non apparentium*.

Il dubbio è ciò che la stessa definizione di fede esige come garante e protettore dei non visibili. L'oscurità deve apparire, deve essere evidente e i non visibili devono apparire avvolti dalla stessa: <<l'apparire della controvertibilità del contenuto dell'annuncio è il dubbio>><sup>227</sup>.

---

225 E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, cit., p. 84.

226 E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 330.

227 E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, cit., p. 86.

È necessario mantenere distinti l'annuncio della fede, il linguaggio attraverso cui si afferma, dal contenuto della fede: è il linguaggio ad essere perentorio, ad affermarsi con fermezza senza timore e tremore; invece, ciò in cui si crede è qualcosa di controvertibile, di incerto, di dubbioso. Il credente può esclamare, senza esitazione, "io credo". Ma ciò in cui egli crede, che è indipendente dal linguaggio attraverso cui lo esprime, non è qualcosa di saldo e sicuro, ma qualcosa di oscuro, di non visibile. La fede esige il dubbio. Se il credente non dubita, non crede.

## 5.2 Il dubbio. Socrate, Cartesio, Agostino

La prima meditazione cartesiana annuncia, in forma embrionale, quello che sarà il problema della filosofia moderna: il rapporto tra realtà e rappresentazione della realtà. Cartesio, sin dalle prime righe, è chiaro ed inequivocabile: il suo intento è quello di ricostruire, dalle fondamenta, l'edificio della conoscenza, cioè della *epistème*.

<<E non sarà necessario, per arrivare a questo, provare che esse (*ndr*: le opinioni) sono tutte false, della qual cosa, forse, non verrei mai a capo; ma in quanto la ragione mi persuade già che io non debbo meno accuratamente trattenermi dal prestar fede alle cose che non sono interamente certe e indubitabili, che a quelle le quali ci appaiono manifestamente false, il menomo motivo di dubbio che troverò basterà per farmele tutte rifiutare>><sup>228</sup>.

Il dubbio cartesiano è definito metodico, iperbolico e antiscettico: *metodico* in quanto il dubbio è l'unico strumento, a disposizione dell'uomo, per giudicare (*giudicare* significa "dividere", "tagliare") l'*epistème* e la *doxa*; *iperbolico* perché la verità, per essere tale, non può, nemmeno per un istante, essere contaminata dalla probabilità e dall'incertezza; infine, *antiscettico* perché si differenzia dal dubbio scettico per cui non esiste alcuna verità immutabile (benché già questa sia una verità). E sono proprio il carattere iperbolico ed antiscettico a rendere il dubbio metodico: se l'uomo esita, se la sua stessa natura lo induce all'esitazione e all'errore, allora tutte le conoscenze devono essere sottoposte al "test del dubbio", cioè ad una prova che vagli la solidità e l'inconfutabilità di un giudizio.

Una conoscenza, per essere tale e, dunque, per essere verità, deve sottrarsi agli artigli dell'incertezza e della probabilità; pertanto, il dubbio, nella sua intransigenza e radicalità, deve essere il guardiano che veglia i cancelli del regno dell'*epistème*.

---

<sup>228</sup> Cartesio, *Meditazioni filosofiche*, I, trad. it. di A. Tilgher, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1986, vol. 2, p. 17.

Il dubbio, come sosterrà più avanti Kierkegaard, è la “disperazione del pensiero”. Il dubbio non abbandona il pensiero e la percezione che l’uomo ha del mondo al di fuori di sé, né a livello sensoriale né intellettuale. Anche San Paolo, quando parla della fede in Cristo - un’idea, quella del divino, che Cartesio ritiene innata nell’uomo - parla di un “intelletto inquieto”: neppure dinanzi alla divinità, al Dio Padre, l’uomo abbandona il timore che il pensiero sia fallibile. Il dubbio, agli occhi di Cartesio, ha una portata totale, nel senso che investe tutto, o meglio, il Tutto.

E la riflessione sul dubbio e sul suo ruolo all’interno del processo conoscitivo scandisce le varie e differenti ere filosofiche. Il cogito cartesiano, infatti, è anticipato, nella storia della filosofia occidentale, dalle riflessioni di Agostino sul dubbio: d’altronde, *cogito ergo sum* altro non è che una riformulazione dell’agostiniano *si fallor sum*. Agostino pone il dubbio a fondamento dell’esistenza umana perché <<se m’inganno sono. Non può ingannarsi chi non esiste; se m’inganno, per ciò stesso sono>><sup>229</sup>.

Le analogie, però, implicano delle differenze che, tra i due filosofi, sono nette. Agostino appartiene a quella corrente di pensiero, tipica della filosofia greca antica, che sostiene l’identità immediata di certezza e verità: il dubbio è ciò che permette di giungere ad una verità indubitabile, l’*intima scientia*; ma tale verità indubitabile non esiste solo e unicamente a partire dall’atto noetico del soggetto, cioè dal pensiero che dubita, ma esiste in sé. Agostino - a differenza di Cartesio che sostiene l’opposizione tra certezza e verità - è un realista, appartiene a quel realismo antico che afferma l’esistenza di una realtà indipendente dal pensiero a cui, però, il pensiero può e deve accedere.

Per il realismo antico è <<il colmo dell’assurdità>> ritenere che le conoscenze che derivano dall’esterno (dai sensi, dalle testimonianze altrui) siano dubitabili: le testimonianze possono essere false, non nel senso che il soggetto non può conoscere direttamente il mondo al di fuori del proprio pensiero, ma nel senso che si può sbagliare nel giudicare quel mondo.

Il cedere inevitabilmente il passo all’errore, per lo meno all’inizio del processo gnoseologico, è un tema caro, prima ancora di Agostino, a Socrate: il “sapere di non sapere”, l’<<arte di maieutico>> di cui si parla nel *Teeteto* di Platone fa riferimento proprio al modo in cui Socrate usa il dubbio per smentire le certezze dei suoi interlocutori, ma anche le proprie. “So di non sapere” allude alla certezza che l’unica verità inconfutabile, nemmeno

---

229 Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XI, 26.

ad opera del dubbio, è quella di non poter essere certi di nulla, tranne del fatto che non si è certi di nulla. Socrate sa di dubitare su tutto: è questa l'unica verità che può vantare di possedere.

Tutto è dubitale, niente si può sottrarre alla potenza del dubbio e nulla è indubitabile: questa è l'unica verità.

L'uomo o, più precisamente, il pensiero, dubita. L'esistenza del pensiero che dubita è indubitabile. L'unica cosa di cui l'uomo non può fare a meno e che, dunque, esiste in maniera chiara e distinta, è la messa in questione di tutto ciò che esiste.

*Cogito ergo sum*: penso dunque sono. Penso, mettendo in questione tutto, dunque esisto. Io, come soggetto pensante, sono, esisto perché dubito. L'esistenza è implicata *immediatamente* dal pensiero dubitante. D'altronde, se l'esistenza è uno "stare fuori" (*ex-sistere*), allora il dubbio è la punizione che ciò che sta "al di fuori" deve pagare per essersi allontanato dalla propria matrice.

Il dubbio, dunque, non solo è a fondamento del mio rapporto con l'altro, ma anche a fondamento del mio pensiero e della mia esistenza. Il pensiero umano *deve* dubitare. Non vi è esistenza senza pensiero e, apparentemente, non vi è pensiero senza dubbio (se, come sostiene l'ermeneutica novecentesca, il pensiero è un tradurre, allora ci sarà sempre uno scarto con la *cosa* al di fuori del pensiero). Ma io dubito di tutto, quindi penso il Tutto. Non nel senso che sono incontrovertibilmente certo che il Tutto sia come lo penso (altrimenti non dubiterei), ma nel senso che il Tutto rientra nel mio pensiero: <<*omnia, quatenus in nobis sunt*>><sup>230</sup>. Il Tutto è pensato perché di tutto si dubita. Ma qui, Cartesio non è esplicitamente un precursore dell'idealismo per cui il Tutto è pensiero, ma è colui che pone il Tutto come contenuto del pensiero. Per Cartesio, il pensiero, dubitante, è il primo passo, il primo mattone, da cui proseguire per la costruzione dell'edificio della filosofia prima (*l'epistème*), e non il risultato finale<sup>231</sup>.

---

230 E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, BUR Editore, Milano 2018, p. 108.

231 Come accennato, la questione della filosofia moderna è l'effettiva corrispondenza tra pensiero e realtà. Per il realismo, certezza e verità combaciano, vi è identità tra quello che si pensa e si percepisce e quello che sta al di fuori, la kantiana "cosa in sé". Al contrario, per Cartesio sussiste una differenza tra ciò che si pensa (essere oggettivo) e ciò che è reale (essere formale). Il campo di battaglia tra realismo e idealismo, inaugurata da Cartesio (perché il pensiero realista era tipico della filosofia antica e medievale; solo con Cartesio, si incomincia a parlare di opposizione tra contenuto mentale e realtà), è il concetto di *idea*: per il realismo, l'idea è <<*id quo cognoscitur* ("ciò per mezzo del quale si conosce")>> (E. Severino, op. cit, p. 109); per Cartesio, è <<*id quod cognoscitur* ("ciò che è conosciuto")>> (ibidem). L'idea, per Cartesio, è ciò che è conosciuto dall'uomo: il pensato, la realtà mentale è ciò che per il realismo è il mondo reale.



Il pensiero è, in modo indubitabile. La prima verità, quella *immediata*, a cui l'uomo non può ribellarsi, è quella per cui il pensiero, dubitando, esiste. Il pensiero è l'immediato, è il primo (per l'idealismo, l'unico) dato inconfutabile, vero. E ciò che è immediato è il punto di partenza di ogni costruzione, di ogni indagine; si tratta del fondamento, del fondo da cui intraprendere il cammino in direzione della (e nella) verità: questo cammino è un cammino per la verità, ciò che Cartesio chiama "filosofia prima" o che Sant'Agostino nomina "*intima scientia*".

Ma ciò che si definisce immediato è anche ciò che non si presenta come una controfigura concettuale dell'essere, ma come l'essere stesso. L'immediato è l'incontaminato, il puro, l'evidente: non è implicato da alcun presupposto perché è ciò che è, e non qualcosa di posto, di mediato da qualcos'altro. L'immediato, il pensiero dubitante, è "l'esperienza pura" (Bontadini), è l'essere. La prima verità, l'*ego* cartesiano, è manifestazione dell'essere, non manifestazione di ciò che lo rappresenta.

Questo è il motivo per cui Cartesio intende ricostruire l'edificio della filosofia prima: è necessario liberarsi, *in primis*, dalle contaminazioni, dalle rappresentazioni, dai presupposti che allontanano l'uomo dalla verità.

Il pensiero cartesiano non è una dimensione separata dall'essere ma è il manifestarsi dell'essere stesso perché è ciò che appare immediatamente, in modo evidente ed indubitabile. Si tratta della presenza immediata dell'essere che è noto di per sé e per sé. Il pensiero dubitante, la dimensione originaria di cui non si può dubitare, è tale perché non è fondata da altro, non è testimoniata<sup>232</sup> da altro, ma è nota per sé.

Pertanto, Cartesio può essere accostato all'idealismo, ritraendolo come colui che ha dato una <<*prima forma* alla comprensione dello Spirito, nel senso che...*incomincia* a riconoscere che il pensiero è l'essenza della realtà>><sup>233</sup>. E, tralasciando le specifiche similitudini e differenze che legano Cartesio all'idealismo, il filosofo francese si focalizza su due questioni, intimamente connesse, che saranno riprese ed approfondite, prima dallo stesso idealismo e poi dal neoidealismo italiano: prima di tutto, il legame imprescindibile tra

---

232 Il pensiero è ciò che non ha bisogno di dimostrazione: è quel mostrarsi stesso che consente, *successivamente* (non in senso cronologico), ogni altro mostrarsi. Il pensiero è l'*a-mixia*, il non-mescolato, cioè ciò che consente a tutte le mescolanze di venire alla luce. Il pensiero, il *nous*, è ospitale: si apre e consente di inaugurare quello spazio in cui trovano posto tutte le cose che appaiono. Se, al contrario, fosse una mescolanza di elementi, allora sarebbe una certa cosa che si sovrapporrebbe su quelle cose che è chiamato a manifestare. Al contrario, il pensiero è la dimensione della *manifestatività*: il pensiero svela le cose.

233 Ivi, p. 110.

esistenza e dubbio e, in secondo luogo, il dualismo gnoseologico. Quest'ultimo, in realtà, apre le porte al primo.

Il dualismo indica una *mediazione* tra il soggetto e l'oggetto: l'uomo non ha a che fare direttamente e immediatamente con la kantiana *cosa in sé* (l'essere formale cartesiano) ma con una rappresentazione ideale, mentale, dell'oggetto di conoscenza. È proprio questo l'elemento di scarto tra Cartesio ed Hegel: le idee cartesiane sono una parte del Tutto, cioè rappresentano una *realtà* mentale, contenuta nella nostra coscienza, che non coincide con la totalità della realtà, come invece sarà per l'idealismo hegeliano.

La filosofia moderna afferma che il pensiero dubitante è indubitabile e che la prima verità, non una sua rappresentazione o una sua configurazione, è l'esistenza del pensiero; ma questa verità è la prima a cui ne seguono altre, quelle appartenenti al mondo noumenico che sono inaccessibili all'uomo. L'immediatezza consentita all'uomo è solo quella che appartiene alla indubitabilità dell'*ego*. Al contrario, l'idealismo ritiene il contenuto mentale, non come una parte, ma come la totalità della realtà. L'Idea, per Hegel, è la realtà: <<l'essenza della realtà è "idea", perché la realtà è intellegibile, visibile, trasparente al pensiero>><sup>234</sup>. Cartesio parla del pensiero come della prima verità, a cui potrebbero seguirne altre, ma che rimangono sconosciute all'uomo<sup>235</sup>; per Hegel, invece, il pensiero è l'unica e sola realtà.

Anche il neoidealismo gioca un ruolo fondamentale nell'evoluzione del pensiero cartesiano, rivalutando l'intera filosofia moderna e sottraendole l'appellativo di "patologia" della ragione umana. L'operazione teorica del neoidealismo italiano, ad opera principalmente di Croce e Gentile, è quella di confutare il dualismo gnoseologico, il presupposto naturalistico, sostenendo che l'uomo non apre gli occhi su una controfigura concettuale dell'essere, ma sull'essere stesso. Il *primo* è la presenza della realtà, senza veli, contaminazioni o presupposti: nulla può essere presupposto all'esperienza, non c'è nulla che si pone prima di ciò che si impone per la sua evidenza, ovvero come presenza dell'essere. Parlare di "idea dell'essere" o di "rappresentazione dell'essere", come se questi ultimi differiscano dall'essere, significa andare incontro ad una contraddizione; ciò che appare non è una maschera della realtà. Per questo il togliimento della *cosa in sé* – ad opera prima

---

234 Ibidem.

235 Per Kant, ad esempio, l'uomo non poteva giungere ad una conoscenza evidente ed infallibile su tre argomenti: Dio, anima e mondo.

dell'idealismo e, poi, del neoidealismo italiano - è il togliimento del più grande presupposto del pensiero filosofico. La cosa in sé, agli occhi degli idealisti e neoidealisti, <<è un assurdo>><sup>236</sup> perché affermare che la *cosa in sé* è qualcosa di inconoscibile ed impensabile implica necessariamente che questa sia un concetto pensabile come impensabile. Se la *cosa in sé* è pensabile, allora non è più qualcosa "in sé" perché non rimane ermeticamente chiusa e inscalfibile dal pensiero umano.

*Mediante* la dimostrazione per cui la *cosa in sé* non esiste, l'idealismo ripropone, come aveva già fatto il realismo antico e medievale<sup>237</sup>, l'identità tra certezza e verità, ovvero tra contenuto del pensiero e realtà. Una volta dimostrato che la *cosa in sé* è il pre-supposto della filosofia moderna, ciò che è contenuto mentale non è più una realtà soggettiva (l'"essere oggettivo" di Cartesio) ma è la realtà stessa, quella che appare. L'idealismo dimostra che oltre il pensiero non vi è nulla. <<E dire che il pensiero è il Tutto, significa dire che il Tutto è l'Essere che viene pensato dal pensiero>>: in questo caso, a differenza del realismo antico per cui si oppongono la metafisica della mente e la metafisica dell'essere, nell'idealismo e neoidealismo si lascia cadere proprio questo presupposto, accostando, anzi identificando, i due tipi di metafisica. Il Pensiero è l'essere. Tutto è Pensiero, come Tutto è essere.

Nulla anticipa, introduce o pone l'essere. A partire dalla prima verità cartesiana, questa è la conclusione a cui giungono Hegel e, successivamente, Croce e Gentile. E il togliimento del presupposto implicherebbe anche il togliimento del dubbio. Una volta che si istituisce il dominio del Tutto, cioè una volta che si afferma la prima e ultima verità, il giudizio originario secondo cui il Pensiero è essere e l'essere è il Tutto, allora il dubbio dovrebbe cessare di essere "disperazione dell'intelletto". Il dubbio si presenta quando vi è una relazione tra soggetto e oggetto, una relazione che instaura un baratro incolmabile tra il conoscente e l'oggetto di conoscenza. Essendo l'oggetto *altro*, e pensando che l'altro non abbia nulla in comune con il soggetto, pensando l'altro come *cosa in sé*, chiusa ermeticamente dentro di sé, allora il soggetto crede di poter fare affidamento solo sull'interpretazione, sulla rappresentazione dell'oggetto che si costruisce mentalmente. Il dubbio segue, inevitabilmente, il dualismo gnoseologico. Il dualismo, come dice la parola

---

236 Ivi, p. 344.

237 Cfr. *L'idealismo in La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, cit.: in questo capitolo, Severino spiega che il realismo antico e medievale afferma l'*immediata* identità tra certezza e verità; mentre l'idealismo afferma la *mediata* identità tra certezza e verità.

stessa, implica una duplicità: non si ha a che fare con la realtà ma con una interpretazione di essa. E l'interpretazione non può che portare il pensiero a dubitare perché incerto se ciò che interpreta si identifica con la realtà o meno. Il dubbio rende l'intelletto inquieto perché distoglie lo sguardo dalla prima e sola verità, cioè dal giudizio originario: dall'immediatezza del pensiero, dunque, dell'essere.

Quando si dice l'essere è il pensare e viceversa si intende il pensare come *qualcosa* che mostra, manifesta l'essere, così come il significare illumina il significato; ma non è una luce che distoglie lo sguardo dal significato. La tradizione filosofica greca (Empedocle, Platone) ci invita a distogliere lo sguardo da tale luce accecante, che nuoce alla vista. Ma la luce del pensiero (dell'intenzione), è una luce che esalta le differenze, che consente di esaltare i colori (i colori hanno bisogno della luce). Si tratta del tema dell'intenzionalità del pensiero: il pensiero *intenziona* i contenuti, senza precipitare in essi. Aristotele parla della *a-mixia* dell'intelletto in quanto il pensare, o il predicare (in termini kantiani), mostra qualche cosa, esalta le differenze perché il pensare (il predicare) non è mescolato. Se la *a-mixia* fa riferimento all'assenza di mescolanza, il pensare, o il predicare, non è mescolato, ma è l'essenza di ogni mescolanza che permette di far venire alla luce la mescolanza, la molteplicità<sup>238</sup>.

È il linguaggio che deve e necessita farsi spazio nell'essere. La molteplicità è richiesta dal linguaggio. Questo non significa che la differenza non esista e che sia solo una invenzione del linguaggio; ma ciò che, qui, si intende evidenziare è che il fondo comune, il giudizio originario, ciò che tutto comprende e non lascia nulla al di fuori, è l'immediatezza dell'essere. Se tutto è essere, tutto è e tutto è accomunato dalla medesima essenza.

### 5.3 Il presupposto della fede cristiana

La storia della Chiesa testimonia uno dei più grandi retaggi dualistici dell'Occidente: il Dio creatore, la scelta dell'Immutabile, cioè l'atto della creazione è *il* presupposto del Cristianesimo. Quello del presupposto, d'altronde, è il tema fondamentale della metafisica classica, cioè quello senza cui la metafisica non esisterebbe. Il pensiero metafisico esige che si ponga il presupposto, l'*epistème*, cioè quello "stante" – eterno, immutabile ed innegabile – che si pone al di sopra della dimensione mondana: diveniente, finita, mortale. Ma il

---

238 Qui si fa riferimento al tema dell'analogia dell'essere, ovvero alla possibilità di dire in molti modi l'essere, la *polivocità* dell'essere. Ma pur sempre di "essere" si tratta.

presupposto è pur sempre un *posto*: i filosofi, a partire da Platone ed Aristotele, fino a Kant ed Hegel, hanno ricercato e posto l'inferenza meta-empirica affinché si potesse preservare il dato fenomenologico: i presocratici raccolgono la molteplicità in un *arché*, in un'unità; Platone presuppone il mondo delle Idee, mentre Aristotele il motore immobile; infine, Hegel<sup>239</sup> sostiene, nella *Fenomenologia dello Spirito*, che se si vuol tener ferma la coscienza sensibile, è necessario oltrepassarla in direzione di qualcosa che deve precedere e anticipare.

L'immediatezza dell'essere è un dato inconfutabile, è la prima verità, il fondamento di ogni cosa. Parmenide è il primo a sostenerlo; i filosofi successivi possono aver interpretato, *dimostrato* (vedi cap. 1) o indebolito il principio parmenideo, ma la sua inconfutabilità e solidità lo hanno preservato lungo tutta la storia della filosofia occidentale. Come si è detto, non si può parlare di "rappresentazione" o "controfigura" dell'essere perché si cadrebbe in contraddizione: ogni rappresentazione e controfigura dell'essere è l'essere stesso. Ma *che l'essere si presenti* è il dato fenomenologico, *perché l'essere si presenta* è l'esito di un'inferenza, di un'argomentazione, di una dimostrazione. Heidegger, nel suo *Principio di ragione*, afferma che chiedersi il "perché" delle cose è un tratto tipico del pensiero metafisico; la ricerca di un perché, di una causa, è la volontà che muove la storia della filosofia occidentale, anche di quella che intende allontanarsi dalla dimensione metafisica: porre dei presupposti all'esperienza, porre l'*epistème* come punto fermo, come verità inconfutabile contro la mutabilità del mondo sensibile è l'operazione teorica dei filosofi, dai Greci ad oggi. Sia se si vuole affermare l'identità tra certezza e verità, sia la loro opposizione, il dato immediato è, in entrambi i casi, l'incontraddittoria manifestazione dell'essere; anche con l'avvento della filosofia moderna, per cui il soggetto ha a che fare con una rappresentazione mentale della realtà, Cartesio sostiene che la prima verità è quella del pensiero, dell'essere. Ma se si vuole tenere fermo l'*originario*, si è costretti ad oltrepassarlo e a trascenderlo: si è costretti a porre l'esistenza di un presupposto. I neoidealisti, soprattutto Gentile, escludono che si possa compiere questo passaggio perché l'esperienza riposa in se stessa, non è dipendente da alcuna matrice. Al contrario, la neoscolastica milanese, che passa per la filosofia moderna e quella neoidealista, afferma sì

---

239 La filosofia hegeliana raggiunge il culmine della potenza epistemica. Successivamente, vi sono molti altri filosofi che fanno riferimento all'*epistème*, ma si assiste ad un suo "depotenziamento". Dopo Hegel, la filosofia ha incominciato ad allontanarsi dalla volontà di essere *epistème* perché <<il rimedio è peggiore del male>> (F. Nietzsche), rigettando il sentimento di sicurezza che produce la <<volontà di verità>>, per perseguire il <<piacere dell'insicurezza>> (E. Severino, *La filosofia contemporanea*, BUR Editore, Milano 2018, p. 153.)

che non si debba presupporre nulla al dato fenomenologico, ma questo non esclude che, successivamente, non ci sia la necessità di dover *porre* un presupposto: un presupposto che non è altro che un *posto*, cioè un posto dal discorso filosofico. In altre parole, benché non si possa partire da un presupposto, da qualcosa che trascende ciò che si manifesta, perché solo il dato fenomenologico è immediato, non si esclude che, a partire da quello, si possa risalire a qualcos'altro, ad una matrice.

Maggiore esponente della neoscolastica milanese (o, come la intendeva lui, neoclassica milanese), Gustavo Bontadini, è certo che l'esplorazione della dimensione originaria implichi il ricorso a qualcos'altro: non si può tener fermo ciò che voglio tener fermo, se non impongo qualcos'altro. Bontadini, affiancandosi alla dottrina cristiana, tenta di mostrare che alla base della nostra esperienza c'è una decisione dell'Immutabile, di Dio, ovvero la creazione. Senza la creazione, il mondo non sarebbe. Il Dio creatore del Cristianesimo è *il* presupposto della dimensione fenomenologica. Bontadini, studiando il nesso tra essere e molteplicità degli enti, cioè tra dimensione divina e dimensione esperienziale-mondana, giunge alla conclusione che la creatura è il "posto e tolto", precisando poi che si tratta di "posto come tolto". La questione, dunque, è relativa alla *relazione* tra uomo e Dio e, di conseguenza, alla differenza che sussiste tra i due, ma anche ad una *certa* identità che il Cristianesimo e Bontadini, uno dei più grandi filosofi cattolici italiani, reclamano. La creatura, secondo Bontadini, è posta – per cui la creatura è un positivo - ma come tolta; non si tratta di un togliimento *successivo* alla sua posizione perché la creatura non si emancipa nemmeno per un attimo dal Creatore. Non si deve pensare che la creatura scaturisca dal Creatore, per separarsi, isolarsi, e poi essere inclusa, nuovamente, nella dimensione originaria. Non è questo ciò che intende Bontadini. La creatura è, di per sé, vincolata al Creatore. "Posta come tolta" vuol dire che è, sì, un positivo, ma un positivo oltrepassato da quell'*assolutamente* positivo che è Dio. In termini più tecnici, la creatura è il momento astratto di quel concreto che è il Creatore: la creatura c'è, in qualche modo non essendoci perché posta come tolta. Essendo, la creatura non aggiunge niente a Dio, come non sottrae nulla: il Creatore non perde e non acquista alcunché per mezzo della creatura perché il tutto avviene, pur sempre, nella dimensione divina.

In questa prospettiva la creatura è eterna nel modo di non esserlo, l'uomo <<è identico a Dio nel modo di non esserlo>><sup>240</sup>. Bontadini nega la contraddizione dell'atto creatore (quella per cui l'ente proviene dal nulla e ritorna al nulla) perché vi è un'immanenza del divino nel creato e del creato nel divino, tale per cui lo spazio diveniente, temporale, è contenuto nell'eternità del divino: la creazione è atto <<insuccessivo>><sup>241</sup>, cioè atemporale, ma che, al contempo, inizia il tempo. Vincenzo Gioberti scrive che Dio + mondo = Dio<sup>242</sup>: quando parliamo del mondo, quale positivo, parliamo di qualche cosa che, anche se posto, non aggiunge nulla a Dio, benché l'aggiunta ci sia, è reale. Se accadesse il contrario, cioè se quel positivo, che è il mondo, aggiungesse qualcosa a Dio, si introdurrebbe il negativo. Ma l'essere non cede spazio al negativo. Quindi, quel positivo rappresentato dal mondo non è un negativo di Dio; non essendo un negativo di Dio, è un positivo di Dio; ma il positivo di Dio è Dio stesso. Pertanto la creatura è il Creatore. La creatura è posta come tolta; la creatura è il creatore nel modo di non esserlo; la creatura è eterna al modo di non esserla, perché riassunta dalla positività del Creatore.

L'intenzione, che muove Bontadini e che è alla base dell'espressione "posta come tolta", è quella di conciliare, in un certo modo, la filosofia parmenidea e la dottrina cristiana. Il Dio cristiano, agli occhi di Bontadini, non è il Dio della Potenza, non è il Dio che, mosso dalla propria volontà, crea e distrugge l'ente, facendolo oscillare dal non-essere all'essere: Bontadini cerca di sottrarre il Cristianesimo alla contraddittorietà in cui cresce, negando che la dottrina ritenga l'ente un niente, bensì un positivo, *quasi* alla pari di Dio. L'equazione bontadiniana si discosta da quella nichilista per cui, se l'ente proviene dal nulla, cioè da  $-a$  (non essere), divenendo un positivo, cioè  $+a$  (essere), ritorna, morendo, a  $-a$  (non essere). Il risultato sarebbe  $-a$  e ne deriverebbe la nullità dell'ente. Al contrario, definire l'ente come creatura di Dio significa anticipare, all'equazione, un  $+a$ , ovvero l'atto creatore: in questo caso,  $+a -a +a -a = 0$ . Solo riequilibrando l'equazione, la realtà si sottrae alle grinfie del non-essere.

Tuttavia, l'espressione "posto come tolto" crea difficoltà anche nell'equazione perché lo 0 è semplicemente l'esito fisico dell'equazione, mentre quello metafisico è  $+a$ , in quanto

---

240 G. Bontadini, E. Severino, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, cit., p. 25.

241 Ibidem.

242 Severino, ne *La struttura originaria* – opera scritta e pubblicata quando il filosofo era ancora intimamente legato alla scuola neoclassica bontadiniana - in riferimento alla decisione dell'immutabile, allude alla dimensione fenomenologica come una dimensione che può anche essere ridotta a niente, senza che, questa riduzione al nulla, intacchi la salda identità dell'eterno, cioè di Dio.

i due *+a* non sono sullo stesso piano: il *+a* che rappresenta la creatura che viene all'essere è già riassunta nel *+a* dell'atto creatore; anzi, tutti i termini, anche i *-a* che indicano la nascita e la morte della creatura, sono sunti nell'atto creatore. Tutto ciò che si riferisce alla creatura, i suoi attributi e i suoi stati ontologici, sono già in Dio. Tutto è in Dio e Dio è il presupposto dell'esistenza della creatura, come della sua morte. La metafisica, per Bontadini come per la Chiesa, che ricordiamo nasce e cresce all'interno della dimensione metafisica, rivolta l'esito finale: non è più la vittoria del non-essere sull'essere, come aveva sostenuto la fenomenologia di Husserl, di Hartmann e di Heidegger, ma quella dell'essere sul non-essere. Ed è proprio questo ciò che la filosofia, agli occhi di Bontadini, cerca di *dimostrare*: <<l'Immobile (cioè la *Perfectio Noumenon*, l'*Ipsum Esse Subsistens*, chiamato anche Dio, e affermato in base al P.d.P) crea il diveniente>><sup>243</sup> e <<giacché il divenire è il reale e il reale è contraddittorio>><sup>244</sup>, allora il divenire è *sottratto* alla contraddittorietà.

Rifacendosi alla citazione di Gioberti per cui "l'Ente crea l'esistente", l'esistenza della creatura, intesa come la sua nascita e la conseguente morte, è regolata da Dio perché avviene in Dio. Il nulla, il negativo che l'esperienza e la fenomenologia ci indicano, altro non è se non la <<potenza, la *positività*, del Creatore>><sup>245</sup>; ciò che "annulla" non è il nulla, ma il Creatore. L'annullatore è l'atto creatore, cioè è l'azione di Dio che pone e toglie, anzi pone come tolto lo stesso divenire che non è da considerare estraneo a Dio, ma è <<*posto come diverso*>><sup>246</sup>. Il nulla, come scrive Bontadini, è <<colmato>> dalla positività di Dio: un Dio, positività, che opera come negatività<sup>247</sup> (perché pur sempre di creazione e distruzione si parla); una negatività posta che, non solo è un positivo, ma è un Dio.

---

243 Ivi, p. 22.

244 Ivi, p. 23.

245 Ibidem.

246 Ibidem.

247 In *Dio- Trinità. Tra filosofi e teologi* (P. Coda, M. Donà, Bompiani, Milano 2007), G. Ventimiglia riduce il problema del non-essere, in relazione al Dio cristiano, definito da Ventimiglia stesso come l'Essere parmenideo, <<io direi greco- parmenideo- platonico>> (in che modo l'Essere parmenideo si può conciliare con quello platonico?), in poche pagine. Prima di tutto, il pensiero che guida gran parte dei filosofi- teologi, per lo più di stampo tomista, incluso Ventimiglia, è quello per cui Dio è relazione: non un termine che viene legato, attraverso la relazione, a qualcos'altro, ma la relazione stessa (il semplice *respectus ad alius*); da qui, ne conviene che Dio, definito come l'Essere perfetto, e non un ente tra gli enti, è il Tutto. Ma questo Tutto comprende necessariamente anche la negazione originaria. Per Ventimiglia, la negazione originaria <<ha un luogo preciso, la Trinità, e un volto ancora più concreto, quello di Gesù Cristo, abbandonato e crocifisso>>: la negazione originaria, che rende possibile la negazione determinata hegeliana, è l'essere in *un certo modo* il non-essere che avviene all'interno del mistero della Trinità dove il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono <<diversi che sono identici... che sono "una cosa sola">>. Ritorna il tema bontadiniano dell'"essere e non essere" o dell'"essere in un certo modo": il Figlio è e non è il Padre, l'uomo è e non è Dio, Gesù è il << "non" dal Padre, abbandonato da tutti>>. Dunque, è la distinzione, e non la separazione (benché Ventimiglia non parli di separazione), dei termini della Trinità a lasciare spazio al non-essere originario.



È evidente che definire l'uomo "posto come tolto" significa che la creatura è e non è il Creatore, ma l'idea di porre qualche cosa, togliendola, significa esporsi al rischio di trattare il posto come qualche cosa, ma anche come niente. La creatura cade nel rischio di rimanere in uno stato di limbo, di incertezza, tra il nulla e Dio: l'uomo è a meta strada tra la contraddizione e il divino. E le difficoltà, i dolori, i dubbi che tormentano la creatura, che sia credente o, come vedremo, atea, provengono proprio dalla definizione che la Chiesa dà dell'uomo: il posto come tolto rimane, nonostante la sua appartenenza alla sfera divina, un qualcosa di creato, di *altro*, rispetto a Dio. Bontadini, la Chiesa, tentano di minimizzare il più possibile le differenze di una tale relazione, arrivando a dire che la creatura è "in qualche modo" il creatore; ma è proprio la sussistenza della relazione che, implicando inevitabilmente una differenza, crea il baratro che divide i due estremi e che abbandona l'uomo in uno stato di dubbio.

Dunque, anche la filosofia bontadiniana ricade in quello stesso vortice che intende, almeno in un primo momento, evitare: quello del dualismo gnoseologico. Porre il presupposto, Dio, significa corrompere il dato fenomenologico, quello originario. Significa porre, nella parte più intima e sepolta del cuore umano, il seme della fede, della non-verità e, soprattutto, del dubbio.

#### **5.4 Il dubbio cristiano**

Il divenire è contraddittorio perché è reale (è l'apparire dell'essere, l'immediato fenomenico). L'uomo testimonia il cambiamento, la mutabilità dei tempi. Ciò che si mette in questione è cosa comporti il divenire: se la nascita e la morte dell'ente o l'apparire e lo scomparire dell'essente.

Bontadini, la Chiesa, come Tommaso e, prima ancora, Aristotele *pongono* il presupposto, l'Immobile, il Creatore che colma la negatività, che "regge" il mondo fenomenico, che si pone al di sopra della sua mutabilità e finitezza. L'uomo è il diveniente e Dio, il presupposto (posto), è l'*epi-stéme*, cioè la verità incontrovertibile e inconfutabile, che non si lascia smuovere da alcuna forza che intende abatterla. Dio è il Creatore e l'Annullatore, il positivo che pone e il positivo che toglie.

Quello del presupposto è un tema non privo di difficoltà. Riprendendo il pensiero della filosofia neoclassica, esposto nel paragrafo precedente, Bontadini, come il primo Severino

(precedente alla pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*), sostiene che è necessario partire dal dato immediato, quello fenomenologico, per poi trascendere la dimensione originaria e arrivare ad un presupposto che, come si è detto, possa reggere l'esperienza. Ma il presupposto, che lo si voglia considerare o meno come qualcosa di posto dai filosofi, è pur sempre qualcosa che non appartiene al dato immediato: è diverso dall'originario, dal fenomeno che appare incontraddittoriamente dinanzi. E se non è immediato, il presupposto è obbligatoriamente mediato; ma se un presupposto è mediato, non conserva più le proprietà essenziali, quali perentorietà e absolutezza, del pre-supposto. Diventa, allora, un posto: il presupposto, se non è immediato (ma, quel punto non si può parlare di pre-supposto) è sempre posto.

La storia della filosofia occidentale, a partire dai Greci fino ad Hegel, è la storia della ricerca e della posizione dell'*epistème*. Ma l'*epistème* altro non è che il presupposto, posto, e lasciato inesplorato, dimenticato. La dottrina cristiana nomina questo presupposto "Dio" e rende ogni tipo di indagine intorno l'essenza della divinità il più oscura e dubbiosa possibile, esigendo, però, che l'uomo cristiano si abbandoni, senza *Massa* e *Meriba* (tentazione e contestazione), alla *relazione* con Dio, cioè alla fede in Dio.

Il tema della relazione, strettamente legato a quello del presupposto, è fondamentale all'interno della fede cristiana. Che cos'è una relazione? Una relazione è un legame, tra due estremi, due enti che, proprio perché diversi, vengono legati l'uno all'altro. È proprio il principio di differenza che rende possibile la relazione: l'esistenza di due cose diverse è la *conditio sine qua non* per cui vi è un legame tra le stesse; se le due fossero identiche, si parlerebbe della medesima cosa e non vi sarebbe alcun legame.

Come accennato, la Chiesa esige una relazione tra Dio e il cristiano. La fede è questa relazione: la parola "fede" proviene dal latino *fidelitas* che, a sua volta, proviene da *fides*, fino alla radice *fid* che si rifà alla radice sanscrita *bandh* che significa "legare".

Pertanto, la fede è ciò che lega due enti, due differenti; la fede è un legame o, forse, è *il* legame, ciò che permette a due differenti di entrare in relazione, di vantare qualcosa in comune, permettendo, al tempo stesso, di conservare la propria identità, il proprio *quid*: il soggetto, non essendo l'oggetto, entra in relazione per *tentare* di conoscere i caratteri essenziali di qualcosa che è differente.

Una relazione, per essere tale, deve necessariamente sottostare al principio di differenza.

Il Cristianesimo non si sottrae a questa richiesta: la fede cristiana è ciò che lega due differenti, Dio e l'uomo. Quest'ultimo non è, solo e necessariamente, il fedele cristiano, ma anche l'ateo, in quanto anche il più scettico degli uomini dovrà ammettere che il credere in nulla significa credere in qualcosa.

Cacciari scrive che il non-credente non può non credere perché <<non può pretendere o illudersi che l'atto del suo pensiero sia senza presupposto>><sup>248</sup>.

Più precisamente, sia il credente sia il non-credente partono, nell'atto noetico, da un presupposto fondamentale: l'esistenza del cercato. Cacciari concorda con la posizione agostiniana, per cui <<non si può non credere nel cercato; ovvero si dà un cercato, affinché il pensiero si metta a cercare, si presuppone un cercato, si crede in un cercato, affinché la mente si metta a cercare>><sup>249</sup>.

L'indagine si fonda sul presupposto o sulla credenza che ciò che si cerca esiste; l'unica radicale differenza tra il credente e il non-credente è che il primo è illuminato, nella sua indagine, da Colui che chiama ed da cui è chiamato; il non-credente si muove sterilmente in una ricerca aporetica.

Il presupposto, dunque, è ciò che anticipa, non cronologicamente, l'atto di fede. Si potrebbe dire che la fede, ogni tipo di fede, sia un presupporre. Nella fede cristiana, il cercato è presupposto, benché sia lui stesso ad illuminare il cammino spirituale del credente. Ma si è già chiarito cosa significa "presupposto" all'interno del pensiero metafisico, nel quale si muove anche il Cristianesimo.

Ciò che rimane da indagare è la definizione di fede come relazione. La fede, nel caso specifico quella cristiana, è problematica non solo perché, essendo relazione, lega due differenti, Dio e l'uomo (che è, come afferma Bontadini, il "posto come differente"); ma, perché uno dei due rimane celato: Dio non si mostra, non è concretamente visibile, non parla, non è apparentemente nel mondo.

La fede cristiana *rivela* Dio, ma non lo mostra. Il credente, attraverso la fede, può cogliere il mistero della Rivelazione cristiana, ma non ne scopre l'enigma, non vi ha accesso. È Dio ad essere il contenitore e il contenuto, ad essere il Tutto, ad essere onnipotente, non l'uomo; egli si può accontentare di essere <<identico a Dio nel modo di non esserlo>>.

---

248 E. Bianchi, M. Cacciari, *L'incredulità del credente*, AlboVersorio Editore, Milano 2006, p. 20.

249 Ivi, p. 42.

Permane la differenza, ma chi ne soffre, chi la subisce, è la creatura; e la relazione non è tale se non implica la sofferenza, il dolore, la solitudine a causa di quel baratro, quella differenza che separa gli estremi. <<Essendo una relazione è inevitabile pensare il momento della scissione, il momento dell'abbandono, altrimenti che relazione sarebbe? Non sarebbe più una relazione; sarebbe un'identità>><sup>250</sup>. Poco più avanti, Cacciari scrive: <<è l'assoluta distinzione degli inseparabili...devo pensare la distinzione fino alla tenebra della scissione per poter pensare la relazione>><sup>251</sup>.

Dio si fa uomo, Dio è l'uomo, ma l'uomo può essere solo immagine di Dio o, citando Jung, *ombra* di Dio. La distinzione conduce alla tenebra della scissione e la tenebra è ciò che avvolge l'uomo; e la scissione include il momento dell'abbandono: Gesù Cristo, il Figlio del Padre, è morto *coristheù*, senza Dio. Pertanto, Dio non solo abbandona il proprio Figlio in croce, ma abbandona l'uomo, l'intera specie umana. L'uomo muore abbandonato da Dio. La fede in Dio non ci protegge dalla morte, dal dolore e dalla violenza: Dio ha sì mandato il Figlio per *salvarci*<sup>252</sup> dal peccato originale, ma è stato quello stesso peccato, da cui Cristo ha tentato di salvare l'umanità, ad uccidere il Figlio. Dio, dinnanzi all'ingiustizia, è nascosto, è in silenzio, è inutile. O meglio, questo è ciò di cui l'uomo, cristiano o non, incolpa Dio.

Il Dio cristiano è il Dio che intende raffigurare Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*: un Dio che, per quanto giusto e buono, non potrà mai sopperire a tutti i dolori, i mali e le infelicità patite dall'uomo in vita. Nessuna punizione per i colpevoli, nessun regno dei cieli e alcuna beatitudine può riscattare il male che il mondo ha inflitto all'uomo. Il capitolo in cui entra in scena il Grande Inquisitore riporta un monologo, non un dialogo: Cristo rimane in silenzio durante l'intero colloquio. E questo silenzio, per le orecchie di un cristiano, è assordante.

---

250 Ivi, p. 38.

251 Ivi, p. 39.

252 Nel Vangelo secondo Giovanni, Giovanni il Battista indica Gesù come "l'agnello che toglie i peccati del mondo": il verbo togliere (in latino *tollere*) non ha propriamente il significato di sradicare, eliminare, il peccato dal mondo. D'altronde, se Gesù avesse tolto il peccato dal mondo, quest'ultimo non dovrebbe più peccare; ma il mondo è il peccato, l'uomo è lo scrigno da cui fuoriescono tutte le forme del male: togliere il peccato significherebbe togliere il mondo perché mondo e peccato sono la medesima cosa. Al contrario, quel "togliere" significa sollevare, alzare, mostrare, rendere manifesto. Gesù mostra il peccato del mondo, che è il mondo stesso, al mondo: Gesù mostra, eleva, rende visibile l'essenza del mondo e dell'uomo al mondo e all'uomo. Per questo motivo Gesù Cristo è il *rex rerum universorum*, cioè re di tutte le cose; il sostantivo *rex* si rifà al verbo *règère* che significa mantenere, sostenere, reggere: la regalità di Gesù non è quella che intende il mondo, cioè una regalità che concede il potere, che permette al re di poter porsi al di sopra dei sudditi e comandarli; la regalità divina è l'inverso di quella mondana perché non si pone al di sopra, ma al di sotto. La regalità divina è ciò che sorregge e che corregge (correggere nel senso di giudicare, cioè di dividere, di separare ciò che è vero da ciò che è falso, ciò che è bene da ciò che è male), che intende il *rex rerum universorum* non come il re che comanda, ma come il re che serve, che è fondamento, che non abbandona e non lascia al di fuori di sé nulla.

Il cristiano cerca un senso, un perché al male che è costretto a sopportare, un male che si moltiplica, anche e soprattutto, a seguito della propria fede; ciò che il cristiano desidera è ricevere risposte da parte di Cristo, che Iddio gli parli e gli mostri il suo volto.

Ma Cristo rimane in silenzio, come Dio rimane in silenzio ogni qual volta che un uomo, con un grido di disperazione, invoca il suo nome. La redenzione è certamente “assicurata” dalla dottrina cristiana, ma si tratta di una promessa che, se reale, può compiersi solo nel futuro, e non nell’immediato: è ancora troppo lontana, quasi irraggiungibile, agli occhi di un uomo che sta, *hic et nunc*, patendo dolori e angosce.

D'altra parte, al velamento di Dio e del suo volto, si affianca la precarietà della fede dell'uomo. Il filosofo e monaco cristiano Enzo Bianchi parla della “incredulità del credente”, cioè della difficoltà di un completo abbandono, da parte del credente, nelle braccia di Dio.

<<Nel quarto Vangelo...nel testo greco si dice che (*ndr*: a causa dei segni che operava) molti crederono in Gesù, ma Gesù non metteva fede nella loro fede>><sup>253</sup>; nel Vangelo secondo Marco, Gesù condanna il cuore dell'uomo come ciò da cui fuoriescono i propositi del male: impurità, furti, omicidi, adulteri, avidità, malvagità, inganno, dissolutezza, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutto ciò viene fuori dall’interno. In uno dei dialoghi con l'apostolo Pietro, Gesù lo definisce un “uomo di poca fede”; più avanti, Gesù pregherà per la fede del discepolo affinché non venga meno, ma Pietro, dinanzi a chi gli chiederà del Figlio di Dio, risponderà “mai conosciuto quest'uomo”.

L'uomo, dunque, costantemente, quotidianamente, deve combattere la propria incredulità, la propria *sclerocardia*, cioè la durezza del cuore. Paradossalmente più si ascolta la parola di Dio, più il cuore ne risente, si indurisce. Non perché le parole di Cristo vogliano indurire il cuore dell’uomo, ma perché quelle stesse parole richiedono un determinato tipo di fede: quella fede che, secondo il Vangelo di Marco (11,23) conduce l’uomo a credere senza dubitare. Affinché le parole di Cristo siano realmente ascoltate, il cuore dell’uomo deve liberarsi, in modo assoluto, dal dubbio; sin tanto che le tenebre della scissione e l’incredulità albergheranno nel cuore dell’uomo, rendendolo preda di Massa e Meriba, non ci potrà essere alcuna salvezza divina.

---

253 Ivi, p. 23.

Ma, qui, la difficoltà è duplice: prima di tutto, la fede non esiste senza dubbio. Nel capitolo precedente, si è detto che il dubbio è fondamento della fede e che, quest'ultima, non potrà mai essere pura, ma sempre una fede nella fede, un "credere di credere".

Se la fede non può esistere senza dubbio, ne consegue che ciò di cui si è certi nella fede è lo stesso di cui il dubbio dubita. Il fedele, che sia cristiano o meno, è colui che tenta di separare il dubbio dal contenuto della propria credenza. Ma è un tentativo che può essere attuato solo a livello linguistico. Si confonde, si *vuole* confondere, la perentorietà dell'affermazione "io credo" con l'effettiva purezza della propria fede. Una purezza che vacilla perché il contenuto della fede è, da una parte, considerato come verità, dall'altra è travolto dalla instabilità che il dubbio trascina con sé: quel contenuto è e non è verità. Ma questo è impossibile perché una cosa non può essere, allo stesso tempo, due cose differenti.

Ed è qui che entra in scena il linguaggio: il linguaggio, pone al di fuori di sé, il dubbio. La certezza della propria fede viene benevolmente accolta dal linguaggio che permette di esclamare "Io credo", con una certa persuasione. Si cerca di tenere al di fuori del linguaggio il dubbio, l'inconscio della fede: se la fede pretende di concepire il proprio contenuto come verità, significa che non ha intenzione di mettere in discussione qualcosa che è verità, cioè qualcosa che per natura (la natura della verità) è incontrovertibile e inconfutabile. Non appena si dice "questo contenuto della mia fede è verità", inevitabilmente si esclude, a priori, la dubitabilità di quel contenuto.

<<Allora quel tenere al di fuori del linguaggio il dubbio intorno a ciò in cui si ha fede non può essere un'operazione consapevole, un'operazione cioè che sia testimoniata dal linguaggio – la "consapevolezza" essendo appunto l'appartenenza al linguaggio>><sup>254</sup>.

L' "Io credo" può ingannare, per un momento, colui che lo pronuncia, facendolo sentire al sicuro da ogni minaccia che voglia abbattere la sua fede; ma il dubbio sarà, inconsciamente, un tarlo che renderà la vita del credente un inferno in terra.

L'altra difficoltà a cui il cristiano va incontro, soprattutto in relazione alla redenzione dei propri peccati e alla promessa di una salvezza eterna, è proprio quella relativa al concetto di "salvezza".

La promessa e la speranza sono sempre proiettate nel futuro, cioè sono qualcosa di non immediato, ma mediato dalla fede che l'uomo ripone nelle parole di colui che pronuncia la

---

254 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 296.

promessa<sup>255</sup>. L'uomo deve avere fede, cioè coltivare la speranza che, in un determinato momento futuro, che può essere tra un minuto o tra un millennio (dunque, vi è la probabilità che sia successiva alla morte del fedele) accadrà l'evento di salvezza, per cui tutti i peccati saranno estinti, i debiti saldati e si sarà liberi e beati nel regno dei cieli.

Il fedele deve *sperare*. La certezza nella propria fede lo conduce alla speranza che la salvezza avvenga. Tuttavia, la storia del Cristianesimo testimonia già l'evento di salvezza: la venuta di Cristo, Figlio di Dio. Un evento, questo, che ha "tolto il peccato del mondo", attraverso il sacrificio del Figlio. Il Cristo, che sia morto come Figlio di Dio, come divinità, o come uomo, come finitezza, ha sacrificato se stesso per coloro che l'hanno tradito, salvandoli dal peccato originale. Il peccato originale è tale perché nasce con l'uomo; l'esistenza stessa, il primo gemito di un neonato, porta con sé il peccato originale: originale non vuol dire altro che fondamentale, essenziale, iniziale. E la venuta di Cristo scagiona e salva da questo peccato.

Ma la salvezza è stata testimoniata, è apparsa? Dopo la morte e resurrezione di Cristo il peccato è svanito? Il cuore degli uomini ha smesso di essere scrigno di tutte le forme possibili del male? Le guerre, le ingiustizie, gli omicidi, le violenze sono cessate a seguito della morte e resurrezione di Cristo? Altrimenti, ci si può domandare perché un Dio, come quello del Vecchio Testamento (che pur sempre un libro sacro è!) che punisce, che condanna, e che dunque non è restio all'uso della forza e della potenza, deve voler e poter scagionare l'umanità da un peccato che le è congenita (e se le è congenita, Dio è cosciente del motivo per cui è peccatrice perché lui stesso l'ha condannata all'espiazione del peccato). Perché il Dio che ha condannato, che non ha effettivamente salvato l'umanità dai dolori e dalle angosce, può e deve promettere, ai peccatori, un regno colmo di amore e beatitudine?

---

255 Il Cristianesimo, per M. Donà, si costituisce su di un paradosso radicale: un Dio che «nel suo donarsi al Figlio, nel diventare sino in fondo Figlio dell'uomo, e solamente tale...diventa icona fallace del divino»; Donà parla di un "perdersi" di Dio in quanto «dissolvendo la propria integrità...si divide e si separa da se stesso. Dando corpo a una natura che non lo conosce più». Dio, facendosi uomo, condanna se stesso alla finitezza, alla manchevolezza e all'imperfezione; ma è proprio a causa di questa imperfezione - di questa divinità che diventa carne, debole e finita, del sacrificio del divino che si contrappone a se stesso, sino al punto di liberarsi dal proprio destino e, per questo, compierlo - che il Cristianesimo è "scandalo", paradosso, che richiede la «pura speranza nell'insperabile». È proprio nel momento della Crocifissione (una morte, quella del Cristo, che per Donà è "senza rete", cioè senza certezza e garanzia della propria resurrezione: il Dio che diventa uomo fa della carne «l'icona della propria sempre possibile "perdita definitiva", di una finitezza che si costituisce come temporaneo terminus ad quem di un processo di cui davvero non possiamo in alcun modo conoscere o prevedere l'esito»), che si coglie l'essenza della fede cristiana: Gesù muore senza Dio, con la speranza della resurrezione («la resurrezione finale può essere solamente sperata»). Donà, richiamando P. Coda, scrive che Gesù abbandonato è la fede e che la fede è un abbandonarsi ad un credere non più assicurato. (M. Donà, *Il volto di Dio, la carne dell'uomo*, in *Dio-Trinità. Tra filosofi e teologi*, pp. 33-53)

In cosa, il popolo cristiano, deve aver fede? E come la fede, che per essere tale non deve esitare nemmeno per un istante, può condurre alla salvezza – una salvezza che non salva dalla morte in questo mondo (l'unica certezza che un fedele possiede è proprio questa, quella che dovrà morire) ma che promette un posto nel regno dei cieli?

L'uomo vuole credere in Dio, cerca e pone il presupposto perché *vuole* il senso della propria esistenza, della propria sofferenza, della propria finitezza (Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*): vuole l'illusione che ciò che vuole sia. Colui che crede, vuole che le cose siano in un certo modo, che siano verità. Ma proprio perché è la volontà a parlare, a vedere, a udire, - proprio perché è la volontà ad essere l'essenza e il fondamento del cuore dell'uomo, ad essere il peccato originale – l'uomo non si trova dinanzi alla verità.

<<È l'ingenuità di chi ritiene che possa esserci una fede, che libera dalla volontà, mette dinanzi alla verità e concede la gioia>><sup>256</sup> a condannare l'uomo al dolore e alla sofferenza, non eterna ma terrestre. È la volontà di potenza a rendere l'uomo un cieco, un mendicante, inconsapevole del fatto che la salvezza non è futura, ma è immediata, eterna, e giace nel profondo della sua anima.

San Paolo, nella *Lettera ai Corinti*, scrive <<tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio>>. Ma, nonostante ciò, *la consapevolezza è appartenenza al linguaggio* e, forse, è proprio questo, il linguaggio, l'ostacolo che separa, anzi che fonda il baratro nella relazione tra Dio e l'uomo, a causa del quale deriva la scissione, l'abbandono e il dolore.

### 5.5 La fede come *pìstis*

Discutere (*dis-quatĕre*), etimologicamente, significa scuotere da diverse parti. Il discutere, il percuotere, il forzare non sono azioni della verità. Ma la verità non intende nemmeno di-mostrare o mostrare la propria stabilità, solidità ed incontrovertibilità perché l'azione, in quanto tale, non appartiene alla verità. O, almeno, l'azione intesa nichilisticamente, cioè quell'azione che costringe l'ente a nascere e a morire, provenendo dal nulla e tornando al nulla.

La verità, che è verità dell'essere, è l'immediato. Che l'essere sia e che sia immediatamente noto è innegabile perché il fondamento di questa notizia risiede

---

256 E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, cit., p. 159.



nell'apparire stesso di ciò che appare. E cosa appare in modo immediato, lampante e inconfutabile? Che l'essere è. Il principio parmenideo esprime questo semplice concetto: l'essere è ed è immediatamente noto. Non può essere mediato da alcun'altra *cosa*, da alcun presupposto, da alcuna dimostrazione.

Il Destino della necessità indica la perentorietà di qualcosa che si pone in modo incondizionato; il Destino è l'assolutamente *stante*, cioè l'esser sé dell'essente, il non essere altro da sé, il non essere un diveniente: l'essere eternamente. Tutto ciò che è, è eterno.

La verità è lo sfondo intramontabile ed indimenticabile. Ed è proprio su questo sfondo, che spiccano l'errore, l'alienazione e la fede: ma la verità, essendo sfondo e varianti, forma e contenuto, è il fondamento dell'apparire di ogni errore e di ogni fede. All'apparire dell'errore, la verità - che non è "situazione" - non tramonta, ma abbandona l'errore a se stesso, cioè lascia che l'errore si auto-neghi, che appaia come negazione di se stesso. Il contrasto tra errore e verità è soltanto apparente perché l'errore, essendo parte della verità, è un posto come tolto, è già da sempre oltrepassato nell'infinito apparire della verità dell'essere. L'errore, in sé, non esiste, ma esiste l'errare, cioè la *posizione* dell'errore (l'errore è il contenuto nullo di quel positivo che è l'errare). E l'errare è l'agire dell'uomo come volontà interpretante. L'uomo è un immortale che si persuade di essere mortale, che si illude che il Tutto sia tutto ciò che appare e che, al di fuori della terra che abita, ci sia il nulla. L'uomo vuole essere altro da sé, vuole poter esercitare violenza, forza su di sé e su ciò che lo circonda; ma questa non è che fede, speranza: la volontà, per quanto potente e determinata, non può cambiare l'essenza delle cose. L'uomo è un fedele perché è convinto di poter cambiare le cose, di poter costruire e distruggere, di poter decidere del destino delle cose, come se il destino fosse qualcosa che deve ancora realizzarsi e non qualcosa che è stante in modo incontrovertibile ed eterno.

L'uomo vive nella fede, ma la fede non è verità. Nella non-verità, tutto deve mostrarsi e dimostrarsi, cioè tutto deve imporsi, deve persuadere, illudere, esercitare violenza per poter sopravvivere in un mondo in continuo divenire, all'interno del quale nulla è lo "stante" inconfutabile. La fede rende tutto labile, superficiale, dubbioso. <<Il Perturbante più profondo è il dubbio, da cui la fede non può mai liberarsi>><sup>257</sup>. Il

---

257 E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, cit., p. 98.

Perturbante scuote la fede; il Perturbante spinge la fede a discutere se stessa, cioè a scuotersi da più parti, testando e dimostrando la propria fallibilità e precarietà.

Tutto è oggetto di dubbio. Ma il dubbio appare in due modi: il dubbio testimoniato dal linguaggio e il dubbio tenuto al di fuori del linguaggio. Il primo esprime la consapevolezza di dubitare di qualcosa, per cui si esclama “io dubito di un determinato contenuto”; il secondo è il dubbio come inconscio della fede, cioè quel dubbio, non testimoniato dal linguaggio, che accompagna, non tanto il contenuto della fede, ma la fede stessa. Questo secondo dubbio è quello che scuote il linguaggio stesso, perché se il linguaggio è il garante della “consapevolezza” di un’azione, allora l’inconscio dell’inconscio (l’uomo non considera la propria fede come fede, ma come verità, quindi lo stare nella fede è già una cosa inconscia) non può essere testimoniato dal linguaggio. Il dubbio più profondo e perturbante non è testimoniato dal linguaggio perché anche il linguaggio è messo in dubbio come alleato di quel contenuto di cui si dubita. Il linguaggio, come espressione di volontà, appartiene ad un atteggiamento fideistico e, dunque, è oggetto di dubbio.

Tuttavia, l’isolamento della terra dal Destino presuppone che appaia il contesto, lo sfondo, da cui ci si separa: la solitudine non è reale, nel senso che la terra non si pone al di fuori della verità dell’essere, ma è la terra a persuadersi che essa sia tutto ciò che appare. Ma come si è detto, la volontà non può concretamente far diventare le cose altro da sé. Quindi, nella solitudine della terra, si nascondono, a chi li saprà (e vorrà?) vedere ed ascoltare i tratti e gli echi della verità dell’essere.

Anche il linguaggio porta con sé i cenni che testimoniano il Destino della necessità.

<<Nel canto dell’errore “affiora” quindi rovesciato il canto della Verità>><sup>258</sup>; è necessario, pertanto, riascoltare quelle parole, sillabe e suoni originari, che appartengono ai primi uomini, vissuti al di fuori della dimensione mitica e filosofica; quegli uomini che, vivendo il *thauma*, si pongono le prime domande, per cui la storia non è ancora storicità, la cui volontà è depotenziata perché il mondo non offre ancora troppe cose da desiderare.

A partire da qui, è necessaria una nuova interpretazione della *Lettera agli Ebrei* di San Paolo, in cui si definisce cosa sia la fede per i cristiani; San Paolo scrive: <<*estin dé pistis elpizoménon iupóstasis, pragmaton élenchos<sup>259</sup> u blepoménon*>><sup>260</sup>.

---

258 A. Stizzi, *Teologia ed eternalismo. Piste per una nuova teologia cristiana dell’originario*, Aracne Editrice, Roma 2020, p. 28.

259 Severino traduce *elenchos* con “argomento”, ma *elenchos* significa anche confutazione.

260 La *pistis* è fondamento delle cose attese e confutazione delle cose che non possono mai apparire.

Il termine *pistis* è un termine fondamentale, su cui, purtroppo, Severino non si focalizza nel corso dei suoi studi. Ne *Le origini della cultura europea*, Giovanni Semerano scrive che il termine *fides* fa riferimento al verbo greco *peitho* (il sostantivo è *pistis*) che, in ambito giuridico, significa “vincolo”, “patto”; ma, più precisamente, in greco *peitho* (forma attiva), *peithomai* (forma medio passiva), significa “apro l’animo”. Le radici, a partire dall’accadico (*petû, patû, pata’u*), al semitico (*pth*) ed ebraico (*patah, patà*), hanno il senso di <<aprire una strada, chiarire, vedere in maniera immediata ciò che si fa innanzi>><sup>261</sup>.

Nel *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Rendich, a proposito di *fides*, scrive che la radice è *dhī*, in cui la *h* sta per “spostamento”, la *i* sta per “continuo”, e la *d* sta per “luce”: spostamento continuo di luce.

In *Destino della necessità*, Severino fa riferimento al concetto di timbro, come <<il modo in cui la parola del mortale risuona nell’aria e si rende visibile nella scrittura>>. I timbri possono rimandare a due categorie, al flessibile e all’inflessibile: a quest’ultimo appartengono determinate consonanti, quali *p,d,t*, che sono occlusive (chiuse); le consonanti liquide, come la *l,r*, appartengono al timbro flessibile. Queste lettere si trovano nelle parole che indicano o il flessibile o l’inflessibile. Le radici, sia di *pistis* che di *fides*, contengono lettere che indicano l’inflessibile<sup>262</sup>.

Nel corso degli anni, Severino ha rivisitato gran parte del suo pensiero, soprattutto quei capitoli di *Destino della necessità*, che fanno riferimento alla inflessibilità dei timbri, affermando che tutti i timbri, come tutti i linguaggi storici, sono flessibili, cioè indicano il divenire delle cose.

Nonostante ciò, le tracce della verità si rivelano nella terra isolata dal Destino, anche e soprattutto nel linguaggio, che deriva dal *pathos*, dal *thauma*. E forse, a quel punto, anche la Parola di Cristo potrà risuonare in consonanza con la verità dell’essere.

---

261 Ivi, p. 29.

262 Alla luce della distinzione dei due timbri, si possono differenziare i due nomi con cui ci si riferisce a Dio rispettivamente nel Vecchio e nel Nuovo testamento: Elohim e Abba. Il primo contiene la *l*, consonante liquida; al contrario, il secondo ha una doppia *b*, che riconduce ad un timbro inflessibile.

## **Bibliografia**

### **OPERE DI EMANUELE SEVERINO**

- E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi Edizioni, Milano 1984.
- E. Severino, *Il sentiero del giorno in Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Adelphi Edizioni, Milano 2019.
- E. Severino, *Risposta alla chiesa in Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Adelphi Edizioni, Milano 2019.
- E. Severino, *Il detto di Anassimandro in Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Adelphi Edizioni, Milano 2019.
- E. Severino, *Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Adelphi Edizioni, Milano 2019.
- E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo in Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Adelphi Edizioni, Milano 2019.
- E. Severino, *Alienazione e salvezza della verità in Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Adelphi Edizioni, Milano 2019.
- E. Severino, *Sul significato della 'morte di Dio' in Essenza del nichilismo*, nuova ediz. ampliata, Adelphi Edizioni, Milano 2019.
- E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi Edizioni, Milano 1980.
- E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Saggi Italiani, Rizzoli Editore, Milano 2001.
- E. Severino, *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Opuscula, Il Nuovo Melangolo Editore, Genova 2002.
- E. Severino, *Antropologia filosofica. Dai greci al nostro tempo*, BUR Editore, Milano 2005.
- E. Severino, *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, Mimesis Edizioni, Milano 2006.
- E. Severino, *La ragione, la fede*, Abitatori del tempo, AlboVersorio Editore, Milano 2008.
- E. Severino, *Pensieri sul Cristianesimo*, BUR Editore, Milano 2010.
- E. Severino, *I presocratici e la nascita della filosofia*, La Biblioteca di Repubblica, Roma 2011.
- E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, BUR Editore, Milano 2018.

E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, BUR Editore, Milano 2018.

E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, BUR Editore, Milano 2018.

E. Severino, *Lezioni milanesi. Ontologia e violenza (2016-2017)*, Piccola Biblioteca, Mimesis Edizioni, Milano 2019.

## **ALTRE OPERE**

E. Boncinelli, E. Severino, *Dialogo su etica e scienza*, Editrice San Raffaello, Milano 2008.

G. Bontadini, E. Severino, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Il pellicano rosso, Morcelliana Edizioni, Brescia 2017.

M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it a cura di F. Volpi e G. Gurisatti, Adelphi Edizioni, Milano 1991.

M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, trad. it., 2° edizione, Biblioteca Filosofica 19, Adelphi Edizioni, Milano 2000.

M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 2001.

M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Biblioteca di filosofia Mursia, Ugo Mursia Editore, Milano 2003.

E. Severino, V. Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, Mimesis Edizioni, Milano 2018.

## **STUDI**

C. Barbisan, *Verità e fede. Riflessioni sul rapporto tra il pensiero di Severino e la cultura cattolica italiana*, Prometheus Editrice, Milano 1990.

E. Bianchi, M. Cacciari, *L'incredulità del credente*, AlboVersorio Editore, Milano 2006.

P. Coda, M. Donà, *Dio- Trinità. Tra filosofi e teologi*, Bompiani Editore, Milano 2007.

N. Cusano, *Capire Severino*, Mimesis Edizioni, Milano- Udine 2011.

F. Dal Bo, *La lingua malata. Linguaggio e violenza nella filosofia contemporanea*, CLUEB, Bologna 2007.

- M. Donà, *Follia e verità del divenire in Volontà, fede e destino* di E. Severino, Mimesis Edizioni, Milano 2008.
- A. Emo, *Il dio negativo. Scritti teoretici (1925-1981)*, Saggi Marsilio, Marsilio Editori, Milano 1989.
- C. Esposito, P. Porro, *Filosofia: antica e medievale*, Editori Laterza, Bari 2010.
- C. Esposito, P. Porro, *Filosofia: moderna*, Editori Laterza, Bari 2011.
- F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, Padova University Press, Padova 2021.
- R. Girard, *Edipo Liberato*, Transeuropa, Massa 2009.
- G. Goggi, *Ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia 2008.
- G. Goggi, *Linguaggio e verità. La testimonianza del destino negli scritti di Emanuele Severino in Dire la verità, Divus Thomas n°123*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2020.
- J. F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.
- A. Matteo, *Della fede dei laici*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2001.
- L. Messinese, *Nè laico, né cattolico. Severino, la chiesa, la filosofia*, Strumenti/ Scenari, Edizioni Dedalo, Bari 2013.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it., Bur, Milano 2008.
- Cesare Pavese, *Il diavolo sulle colline*, Einaudi, Milano 2020.
- J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, trad. it., Queriniana, Brescia 2012.
- F. Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee. Dizionario indoeuropeo (sanscrito-greco-latino)*, L'indoeuropea Editore, 2018.
- G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, 2° edizione, Olschki Editore, Firenze 1984.
- A. Stizzi, *I Padri della Chiesa e il problema del fondamento*, Aracne Editrice, Roma 2019.
- A. Stizzi, *Teologia ed eternalismo. Piste per una nuova teologia cristiana dell'originario*, Aracne Editrice, Roma 2020.
- C. Vigna, *La fede, la ragione, l'essere. Obiezioni a Emanuele Severino in Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino* a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Mondadori Editore, Milano 2005.

*Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, a cura di A. Toniolo e I. Testoni, Padova University Press, Padova 2021.

## **CLASSICI**

Eraclito, *Dell'Origine*, trad. it. a cura di A. Tonelli, Feltrinelli Editore, Milano 2017.

Sant'Agostino, *De vera religione*, Ugo Murgia Editore, Milano 2012.

Cartesio, *Meditazioni filosofiche*, I, trad. it. di A. Tilgher, in *Opere filosofiche*, Editori Laterza, Roma-Bari 1986.

G. W. F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* in *Primi scritti critici*, Grande Universale Mursia, Ugo Mursia Editore, Milano 1981

## **SITI WEB CONSULTATI**

<<[www.losguardo.net/it/la-cosa-e-il-segno-intervista-ad-emanuele-severino-su-linguaggio-ontologia-e-destino/](http://www.losguardo.net/it/la-cosa-e-il-segno-intervista-ad-emanuele-severino-su-linguaggio-ontologia-e-destino/)>>

D. Grossi, *La cosa e il segno. Sul linguaggio, ontologia e Destino* in Rivista filosofica "Lo Sguardo", N. 15, 2014.

<<[www.youtube.com/watch?v=TQd\\_a6RNk-A](https://www.youtube.com/watch?v=TQd_a6RNk-A)>>

*Lectio magistralis. Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, tenuta dal Papa emerito Benedetto XVI all'Università di Ratisbona, 12 Settembre 2006.

<<[www.antemp.com/2014/07/06/emanuele-severino-sulla-gloria-l-uomo-non-e-un-essere-effimero-ma-e-il-luogo-eterno-che-accoglie-la-terra/](http://www.antemp.com/2014/07/06/emanuele-severino-sulla-gloria-l-uomo-non-e-un-essere-effimero-ma-e-il-luogo-eterno-che-accoglie-la-terra/)>>

<<[www.youtube.com/watch?v=VsZTJiBN8k0](https://www.youtube.com/watch?v=VsZTJiBN8k0)>>

