

EMANUELE SEVERINO: IL CERCHIO DELL'APPARIRE

Dario SACCHI

(Università Cattolica del Sacro Cuore)

È passato ormai più di un anno da quel 17 gennaio 2020 nel quale, a quasi 91 anni (era nato il 26 febbraio 1929 nella medesima città, Brescia, in cui è sempre vissuto), Emanuele Severino ci ha lasciati: senza dubbio una figura di grande rilievo nella filosofia italiana degli ultimi sessant'anni, un pensatore che anche da chi non ne ha mai condiviso le posizioni è sempre stato apprezzato se non altro per il suo grande rigore logico e per l'estrema coerenza delle sue argomentazioni. Nulla di strano, allora, che proprio su questi suoi notevoli pregi abbiano insistito gli articoli commemorativi pubblicati dalla grande stampa sia l'anno scorso in occasione della sua scomparsa sia quest'anno in occasione del primo anniversario della medesima, articoli recanti le firme di molti filosofi italiani di fama pari o di poco inferiore alla sua, tutti notoriamente *non* concordanti con il suo "ritorno a Parmenide".

Eppure questo coro di lodi non ha mancato di ridestare in noi perplessità già provate più volte quando egli era in vita. Una volta di più abbiamo rilevato la tendenza a sottovalutare un punto di importanza decisiva, e cioè che, prima ancora di essere un pensatore molto rigoroso e coerente, Severino è stato un pensatore che ha creduto di poter validamente affermare che l'esperienza non attesta, nel divenire, il non-essere ancora o il non-esser più delle varie determinazioni della realtà, ma solo il loro apparire e scomparire. Questa, che è propriamente la tesi *fenomenologica* del Nostro e rappresenta per giunta la parte più originale del suo pensiero, non ha mai ricevuto nemmeno una piccola parte dell'attenzione che invece è sempre stata tributata alla tesi *logico-ontologica* (quella propriamente "parmenidea", di per sé meno originale anche se, certo, assolutamente prioritaria e fondante sul piano speculativo), affermantene l'autocontraddittorietà e quindi l'impossibilità del divenire tradizionalmente inteso come passaggio delle determinazioni dal nulla all'essere o, viceversa, dall'essere al nulla; eppure senza il soccorso che sembra esserle offerto dalla suddetta acquisizione di carattere fenomenologico la tesi logico-metafisica risulterebbe squalificata in partenza,

perché di fronte all'opposta istanza proveniente dall'esperienza sensibile non le resterebbe altra via che l'inaccettabile declassamento – già vanamente tentato dal Parmenide storico – del divenire empirico a illusione o a mera apparenza.

Ora, se davvero Severino avesse ragione per quanto riguarda il versante fenomenologico del suo pensiero allora non avrebbe senso continuare a pensare alla sua filosofia come a qualcosa di assai coerente, ma probabilmente falso (come pare sottintendere chi la considera come una filosofia *se non altro* coerente): essa sarebbe, al contrario, l'unica filosofia vera (sarebbe effettivamente la rivelazione dell'Essere, come lui ha sempre preteso), laddove tutte le altre sarebbero, esse sì, clamorosamente false, per avere sempre sovrapposto al dato fenomenologico un'interpretazione gravemente scorretta. Se d'altra parte sul punto in questione egli dovesse avere torto (e chi gli riconosce principalmente o addirittura solamente la virtù della coerenza sembra in fondo sottintendere proprio questo) non si vede quale valore potrebbe avere una coerenza come la sua, assolutamente fittizia perché ottenuta nel modo più facile, ossia violentando il dato d'esperienza.

Per poter formulare un motivato giudizio sull'effettiva validità della filosofia di Severino appare dunque assolutamente indispensabile prendere direttamente ed esplicitamente in considerazione il versante fenomenologico della sua riflessione, ed è quanto cercheremo di fare in questo nostro contributo, non senza avere prima sinteticamente richiamato anche il versante logico-metafisico della medesima.

Ogni ente è eterno, come una volta per tutte ci ha insegnato Parmenide. Perché, se un ente non esistesse sempre, allora prima del suo sorgere o dopo il suo venir meno si darebbe un tempo in cui si può dire che “questo ente non-è (non-è ancora o non-è più)”, ossia che “questo ente è nulla”: si darebbe, insomma, un tempo in cui è vera una autocontraddizione. La formulazione del principio di non contraddizione data da Aristotele nel *De Interpretatione*, secondo la quale “è necessario che l'ente sia, quando è, e che non sia, quando non è” (19 a 23) è invece essa stessa contraddittoria perché non ha nulla da obiettare contro l'assurda ipotesi che si dia un tempo in cui l'ente non-è: e questo, secondo Severino, è sufficiente per attestare il carattere nichilistico e profondamente alienato di tutta la filosofia occidentale dopo Parmenide.

Tuttavia (ed eccoci giunti al punto che qui ci interessa in modo particolare) egli ammette che gli eterni appaiono e scompaiono: questa è a suo avviso l'unica maniera non nichilistica di concepire l'innegabile variare dei contenuti della nostra esperienza, visto che “l'esperienza dello scomparire *non* è esperienza dell'annientamento dell'ente che compare”.¹

¹ Emanuele SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 150.

A noi sembra però che così la difficoltà venga solo spostata, non risolta: infatti come negare che, almeno quando il soggetto di cui si predica il non apparire più è quell'ente che coincide con l'apparire stesso di un qualsiasi ente, ci si trovi di fronte a un autentico non-essere? L'apparire si caratterizza appunto come quell'unico ente il cui non apparire vale immediatamente come un non-essere (così come un rosso-che-non-è-più-rosso sarebbe in realtà un rosso che non-è più, *simpliciter*). Dunque il divenire tradizionalmente inteso è empiricamente dato, cioè è ben reale, e non si riduce a un mero prodotto della falsa “ermeneutica dell'apparire” operata dalla “coscienza alienata” dell'Occidente.

Questa replica tuttavia potrebbe non sembrare sufficiente di fronte a quei luoghi della sua opera nei quali Severino si è preoccupato di addurre a sostegno del suo opposto punto di vista alcune argomentazioni chiamanti in causa la struttura stessa dell'apparire come tale. Il più chiaro ed essenziale di tali luoghi è a nostro avviso il seguente.

La totalità del divenire è l'apparire del divenire, in quanto comparire dell'eterno. E l'apparire del comparire dell'eterno non si trasforma dall'esser non includente all'essere includente il cerchio dell'apparire che include questa lampada accesa, ma è *l'indiveniente* apparire del divenire, ossia del processo in cui dapprima appare quell'eterno che è il cerchio non includente, e poi appare il cerchio che include questa lampada accesa. *L'apparire del divenire* – ossia del comparire e dello scomparire dell'eterno – *non diviene*: non solo nel senso, che è proprio di ogni ente, che non esce dal nulla e non vi ritorna, ma nemmeno nel senso che comincia e cessa di apparire; e proprio per questo non si trasforma da qualcosa che non include in qualcosa che include il sopraggiungente, ma è *l'indiveniente* apparire del sopraggiungere. Nell'*indiveniente* apparire viene ad apparire che all'eterno che non include il sopraggiungente si aggiunge l'eterno che lo include.²

*La coscienza del divenire non passa dal non includere all'includere ciò che sopraggiunge, ma è l'indiveniente apparire del sopraggiungere: ecco l'idea di fondo sottostante alla negazione severiniana dell'evidenza fenomenologica del mutamento come passaggio dall'essere al nulla o viceversa. Un'idea di fronte alla quale l'obiezione sopra formulata (secondo la quale, allorché un ente non appare più, almeno il suo apparire si annulla e dunque non si limita a scomparire) sembra non essere più valida. Per affermare l'evidenza dell'annullamento, infatti, ora non pare più sufficiente rilevare che, mentre in linea di principio è possibile disgiungere l'ente dal suo apparire, non è invece possibile disgiungere l'apparire da se stesso; non pare più sufficiente questo rilievo perché nel passo che ora abbiamo letto si fa riferimento a un apparire *trascendentale* che è eterno in*

² Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995, p. 191.

un senso ulteriore a quello in cui sarebbero eterni i suoi contenuti³ (fra i quali per Severino sono certamente incluse anche le datità fenomenologiche dei contenuti stessi: il loro apparire *empirico*, appunto).

Il divenire – così si potrebbe parafrasare il brano sopra riportato – consta di un prima e di un poi; sperimentare il divenire implica dunque sperimentare un prima e un poi, ma questo è possibile solo sperimentandoli in un *unico* atto d'esperienza, giacché se gli atti sono due, uno per il prima e l'altro per il poi, io non apprendo né il prima come prima (del suo poi) né il poi come poi (del suo prima), ma apprendo semplicemente un punto, uno stato, e un altro punto, un altro stato. Anzi neppure *un altro* apprendo *come altro*, perché per apprenderlo come altro bisogna apprenderlo insieme, in qualche modo, con il suo altro. Ora quest'unità della coscienza del passato e del presente, *questa coscienza del divenire è qualcosa che non diviene*; potrà essere appresa come diveniente in quanto non sia più considerata come coscienza del divenire ma come momento, essa stessa, di un determinato divenire: ma in tal caso rimanderà a una superiore unità di coscienza in cui essa sia appresa e, di rimando in rimando, alla fine si troverà l'unità della coscienza senz'altro, cioè la coscienza di tutta la realtà diveniente di cui si ha esperienza. Questa totalità è dunque compresa sotto un'unità della coscienza tale da non poter essere sperimentata a sua volta come diveniente, cioè come composta di un prima e di un poi: il prima e il poi sono confinati nel suo contenuto, vale a dire in ciò di cui essa è coscienza. Dunque la coscienza che, come si è visto, ha tutto il suo contenuto compresente a se stessa non passa dal non includere all'includere quel contenuto.

Concludendo: *la coscienza del divenire è qualcosa che scinde da sé ogni diveniente*, compreso lo stesso io individuale o io empirico, *abbassandolo a suo oggetto o contenuto*. D'altronde, che il divenire dell'oggetto non sia un annullarsi ma uno scomparire lo avevamo concesso a Severino fin dal primo momento, e così il cerchio si chiude: si direbbe proprio che egli sia riuscito, più ancora che a dimostrare, semplicemente a mostrare (come in effetti si proponeva) che nella totalità del reale non c'è nulla che divenga in senso nichilistico.

Sì, forse ci è riuscito. Ma a che prezzo?

Lo abbiamo visto proprio ora: al prezzo di oggettivare completamente l'io individuale, di ridurlo a una dimensione puramente empirica, di spogliarlo di ogni carattere per cui possa essere propriamente considerato una *persona*: a cominciare, ovviamente, dalla sua libertà, in modo che sia possibile consegnarlo per intero al “destino della necessità”.

³ Perché esclude qualsiasi processualità, anche quella non-nichilistica in cui formalmente non ne va dell'essere ma “solo” dell'apparire.

Ma, se tutto è necessario, allora la stessa affermazione che tutto è necessario potrà essere pronunciata solamente da qualcuno che è determinato, è necessitato, è destinato a pronunciarla e non da qualcuno che l'abbia considerata oggettivamente e conclusivamente valutata come qualcosa di valido e di vero; se non c'è libertà – la libertà del singolo uomo – cade non solo la distinzione fra bene e male ma anche la distinzione fra verità ed errore, e questo naturalmente vale anche per quel singolo che è Emanuele Severino. Se ciò che egli ha pensato e scritto lo ha pensato e scritto per una necessità della sua natura che gli avrebbe impedito di pensare e di scrivere altrimenti, allora quei suoi pensieri e quei suoi scritti sono privi di valore veritativo: non nel senso che non possano contenere affermazioni vere, ma nel senso che questa loro eventuale veridicità sarebbe meramente accidentale. Quelle eventuali affermazioni sarebbero vere, per così dire, non formalmente ma solo materialmente, dato che nello scenario da esse stesse delineato la verità, paradossalmente, risulta inattuabile: il che vuol dire che si può sì incontrarla di fatto – così come un orologio rotto segna due volte al giorno l'ora esatta – ma senza possedere alcun criterio per riconoscerla come tale, ossia per discriminarla da un errore del quale non si è mai d'altronde responsabili.

Ne viene che il declassamento dell'io individuale non è qualcosa di realmente pensabile e che il cosiddetto soggetto empirico non può essere solamente un contenuto ma deve essere anche il “portatore” della coscienza del divenire; d'altronde solo così i conti tornano veramente anche per quest'ultima perché, se essa è veramente una coscienza “trascendentale”, non può né deve essere entificata o ipostatizzata. Essa è sì indiveniente, com'è stato giustamente messo in luce, ma non lo è *realmente* bensì soltanto idealmente. La sua eternità non è altro che l'eternità “negativa”, e tutto sommato fittizia, degli enti ideali e degli apriori gnoseologici; e se l'unico apparire propriamente esistente è quello che chiamiamo empirico allora l'indivenienza dell'“indiveniente apparire del sopraggiungere” è qualcosa di non meno ideale di quanto lo sia la cavallinità a fronte dei cavalli in carne ed ossa, perché ciò che è reale può solo “passare dal non includere all'includere ciò che sopraggiunge”.

Ma allora, se le cose stanno così, si rivela indispensabile tornare a prendere in considerazione il versante logico-metafisico del pensiero di Severino, perché dalla sconfessione di quello fenomenologico non può non subire un contraccolpo la stessa tesi “parmenidea”, ormai rimasta priva della convalida empirica di cui necessitava per non essere immediatamente “falsificata”. Certo, non sembra facilissimo il compito di rinvenire un difetto di natura propriamente logica entro un principio come quello secondo il quale “l'essere non può non essere”, che Severino ha spesso avuto buon gioco nel far apparire come la quintessenza della logicità. D'altra parte un simile difetto deve pur annidarsi nel cuore del suddetto principio, altrimenti assisteremmo

all'insorgere di un'antinomia destinata a coinvolgere in qualche modo il nostro sapere nella sua integralità (“la struttura originaria” del sapere, per usare un'espressione a lui molto cara che infatti corrisponde al titolo della sua prima grande opera) perché sarebbe originata nientemeno che dal contrasto fra la più elementare legge logica e la più immediata attestazione dei sensi.

Proviamo a riflettere, dunque. In verità, anche concepita “nichilisticamente”, l'esperienza a rigore non attesta il non-essere dell'*essere* (= di “ciò per cui” l'ente è: nel linguaggio di S. Tommaso d'Aquino l'*actus essendi*) ma semplicemente il non-essere dell'*ente*. Ora, soltanto il nullificarsi dell'essere comporta un'effettiva contraddizione in termini: esso è però qualcosa che discenderebbe necessariamente dal divenire solo se quest'ultimo coincidesse con la totalità del reale. Certo, il compito più arduo consiste nel riuscire a pensare un ente il cui *actus essendi* non gli sia intrinseco (tale appunto è la creatura, cui è intrinseca solo l'*existentia* come “fatto” di essere perché la sua realtà in atto la deve per intero al Creatore), laddove in prima battuta è per noi del tutto naturale pensare gli enti della nostra esperienza come dotati di un “atto di essere” intrinseco (o, meglio ancora, considerarli alla luce di un concetto di essere ancora generico, che non discrimina fra “esistenza” e “atto di essere”), ciò che d'altronde non ci consente di pensarli come divenienti senza incorrere nella contraddizione sopra richiamata. La quale in effetti è quella denunciata da Severino ed è in certo qual modo una contraddizione “preziosa”, benché non nel senso da lui preconizzato, dato che ci conduce ad affermare in maniera fondata non già, come egli ritiene, l'eternità e l'immutabilità di ogni ente, bensì una prospettiva di autentica trascendenza metafisica, implicante la distinzione fra un Essere per essenza, che è sì eterno e immutabile, e un essere per partecipazione, l'“ente” propriamente detto, che invece è strutturalmente molteplice e mutevole.

In questo senso è doveroso riconoscere che all'interno dell'attuale dibattito filosofico le riflessioni di Severino intorno a tematiche schiettamente ontologiche hanno comunque svolto una funzione di notevole rilievo, contribuendo come poche altre a tenere desta l'attenzione degli studiosi di filosofia su quello stile genuinamente metafisico del filosofare che oggi non sembra trovare molti cultori. Né attualmente ci sembra pensabile un qualsiasi accesso alla metafisica di trascendenza che non passi attraverso il riconoscimento di un'autentica dignità speculativa alla concezione severiniana dell'essere e del principio di non contraddizione e alla peculiare, specifica problematica che ne scaturisce. D'altra parte già Gustavo Bontadini, Maestro del pensatore bresciano (nonché, *si parva licet...*, di chi scrive), aveva provveduto fin dagli anni immediatamente successivi all'ultima guerra a presentare esplicitamente la metafisica classica come una forma di neoparmenidismo (implicitamente l'aveva

caratterizzata così anche in precedenza), attribuendo al grande Eleate il merito di avere avvistato per primo il nucleo perenne di verità insito nella componente schiettamente inferenziale di quella metafisica. Ma per operare questo giusto riconoscimento e per attuare quell'auspicabile rigorizzazione logica dell'inferenza metempirica che Bontadini seppe eseguire su tale base⁴ non occorre l'assolutizzazione del lascito eleatico perseguita successivamente da Severino, perpetrando quella forzatura del dato fenomenologico che abbiamo vista in queste pagine.

Nota bibliografica

Gustavo BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938, 1979, 1995.

Gustavo BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, La Scuola, Brescia 1952; Vita e Pensiero, Milano 1996.

Emanuele SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972; Adelphi, Milano, 1982.

Emanuele SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

Emanuele SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995.

⁴ Soprattutto nelle pagine conclusive di *Dal problematicismo alla metafisica*, La Scuola, Brescia 1952; ora Vita e Pensiero, Milano 1996.