

# EMANUELE SEVERINO: UN EMPIRISTA RADICALE?

Rocco RONCHI

(Università degli Studi dell'Aquila)

Nel pensiero di Severino è possibile distinguere un versante logico-metafisico ed un versante fenomenologico, tra loro, per altro, rigorosamente implicati. Dario Sacchi ne conclude che la metafisica severiniana “tiene” *se e solo se* è confermata sul piano fenomenologico. Se non lo fosse andrebbe congedata come una fallacia della concretezza malposta. La tesi «l'essere è e non può non essere» (la severiniana «quintessenza della logicità», secondo Sacchi) funziona, insomma, se è quanto l'esperienza convalida con la potenza dell'evidenza. Per Sacchi, però, la fenomenologia severiniana “non tiene” *ergo* la tesi logico-metafisica di Severino deve essere revisionata. Vale per Dio ma non per la creatura. Necessità e contingenza si ripartiscono allora serenamente il reale, secondo una modalità ben nota, che mette fine allo scandalo severiniano di una eternità e necessità accordata all'ente *come tale*, a ogni ente, nessuno escluso, una eternità ed una necessità che si deve supporre estesa perfino a quei capelli, a quel fango e a quel sudiciume ai quali, nel *Parmenide* platonico, il giovane Socrate rifiutava di assegnare una Idea corrispondente. Ricordiamo infatti, ad onore della radicalità della impresa severiniana, che nelle prime battute di quel dialogo Parmenide fissava il cominciamento del filosofare proprio nella possibilità di illuminare anche quei resti abietti e apparentemente irrilevanti con la luce dell'Idea del Bene. «Socrate, sei ancora giovane, - disse Parmenide - e la filosofia non ti ha ancora preso come, a mio avviso, ti prenderà il giorno in cui non disprezzerai più nessuna di queste realtà» (*Parm.* 130 e 1-3).

Ciò che vorrei mostrare nelle pagine che seguono è che la fenomenologia severiniana *tiene*. Essa è coerente al programma di ricerca di un empirismo finalmente integrale o di un empirismo “vero” come lo ha chiamato una volta Bergson: la metafisica, scrive Bergson nell'ultima riga della sua *Introduzione alla metafisica*, “la si potrebbe definire come *l'esperienza integrale*”.<sup>1</sup> Il *non poter non essere* è la struttura dell'esperienza se si sta

---

<sup>1</sup> Henry BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012, p. 72.

all'evidenza fenomenologica. La tesi "parmenidea" «l'essere è *non può non essere*» è, quindi, d'ordine fenomenologico. Questo non significa tuttavia convalidare il versante metafisico del pensiero di Severino, come risulterebbe invece dall'alternativa posta da Sacchi. La metafisica severiniana è infatti il risultato di una *traduzione* in termini logici di una intuizione originaria. Tale traduzione, del tutto legittima giacché risponde ad un bisogno di orientamento da parte dell'uomo, è però all'origine di una fallacia metafisica quando assume gli oggetti teorici prodotti da quella traduzione come i mattoni di cui sarebbe fatta l'esperienza nella sua immediatezza. Necessità ed eternità ritrovati al termine di una riduzione della contraddittorietà della contingenza del divenire, non sono, insomma, il *non poter non essere* dell'esperienza fenomenologicamente intuita. La necessità e l'eternità sono piuttosto il *non poter non essere* rifratto nel prisma del dire logico, vale a dire passato al vaglio proprio di quel *nulla* che il dato fenomenologico escludeva a priori e che il *logos* severiniano, come ogni *logos* meta-fisico, deve però assumere per poterne poi mostrare l'assoluta contraddittorietà.

La fenomenologia severiniana si regge sulla contestazione radicale della coestensione di esperienza e divenire che tutte le classiche obiezioni all'eleatismo invece preuspongono. La vulgata afferma che sarebbe sufficiente alzarsi dalla sedia per mostrare all'interlocutore eleatico l'evidenza del divenire che quello confuta restando *immobile* sul piano astratto del giudizio. L'immediatezza del divenire smentirebbe il prodotto della mediazione riflessiva. Il *poter non essere*, la contingenza, descriverebbe allora adeguatamente l'esperienza. In realtà non c'è traccia di divenire nell'esperienza "pura" e la realtà irrefutabile del cambiamento non è indizio di una contingenza nelle cose. Questa è la tesi veramente scandalosa della fenomenologia di Severino. Sacchi riporta un passo di *Tautòtes* nel quale Severino adduce a sostegno della sua tesi metafisica l'evidenza fenomenologica. L'apparire, il "puro" apparire, non l'apparenza!, testimonia, secondo Severino, a favore della tesi che la supposta evidenza del divenire smentirebbe. Il cuore dell'argomentazione severiniana è il seguente enunciato speculativo sul quale concentreremo la nostra attenzione: «L'*apparire del divenire* – ossia del comparire e dello scomparire dell'eterno – *non diviene*».<sup>2</sup> Il divenire è certamente *qualcosa* che appare: una lampada si accende e la *stessa* lampada si spegne. Appare qualcosa e appare il sopraggiungere di qualcos'altro. La cosa appare mutare restando la *stessa* cosa. Questo non significa però che esperienza e divenire siano il medesimo. L'esperienza è esperienza *del* divenire ma non è divenire. L'esperienza del divenire non è essa stessa diveniente. L'apparire di ciò che appare non può infatti a sua volta divenire. Non può avere inizio o fine. Basta veramente poco per comprenderlo: se

---

<sup>2</sup> Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995, p. 191.

infatti anche l'apparire di ciò che appare divenisse, ce cioè cessasse di apparire o cominciasse ad apparire, allora ci vorrebbe un altro apparire, di livello superiore, che lo contenesse come suo elemento, che contenesse cioè il primo e il secondo apparire. E così via all'infinito. L'evidenza fenomenologica, il "dato immediato", non è allora il divenire ma l'apparire di ciò che diviene. L'evidenza è "che" qualcosa appare. Quel "che" ha la potenza di un atto che *non può non essere*. Il contenuto dell'apparire (la stessa lampada che si accende e si spegne) sarà piuttosto il risultato di una inferenza, di una "ermeneutica" dell'apparire tanto "fallace" quanto inevitabile, come lo è la stessa contingenza (il poter non essere accesa della lampada). Mi sia consentito di chiedere a questo punto: non era questo, forse, il risultato anch'esso "scandaloso" della seconda *Meditazione metafisica* di Descartes? Da un lato: certezza incontrovertibile del puro apparire; dall'altro, *simultaneamente*: scetticismo illimitato sullo statuto ontologico di ciò che appare, anche se queste fossero le verità necessarie ed eterne della matematica. Che intuizione è l'intuizione del *cogito sum* se non l'apparire in un istante sottratto al tempo dell'apparire stesso nella sua differenza di natura e nella sua implicazione necessaria con *ciò* che appare? Se non *l'apparire dell'apparire* che è sempre *simultaneamente* apparire *di qualcosa* e apparire *a qualcuno*?

Che l'evidenza fenomenologica fosse sottratta al divenire e alla contingenza era faccenda ben nota già ad Aristotele il quale in *De Interpretatione* 19 a 23 riconosceva che ogni ente, per il semplice fatto che appare – e non può non apparire per potere essere giudicato un ente contingente che può non essere – deve godere, «quando» (*otan*) apparire, dello stesso *non poter non essere* incontrovertibile degli enti eterni. Per Aristotele evidenza fenomenologica significa *energeia*, attività, produzione di effetti sensibili: ora, osserva Aristotele, affatto incurante del truismo, ciò che è, quando è, non può non essere, *omne quod est quando est necesse est esse*. Il vecchio eleate messo in scena da Platone nel suo dialogo può essere così soddisfatto: capello, fango e sudiciume, quando sono in atto, "valgono" come le essenze incorruttibili. Nessuno contesta che sul piano ontologico essi abbiano statuti modali diversi. Ma ciò che "vale", nell'orizzonte del dire predicativo assunto come filo conduttore dell'ontologia, "non vale" su quello fenomenologico. Qui *ananche*, il *non poter non essere*, la fa da padrona, senza per questo significare che tutto è necessario:<sup>3</sup> ciò che accade è senz'altro contingente, ma il suo accadere si presenta con il tratto traumatico del *non poter non*. L'evidenza fenomenologica, per Aristotele, è dunque quella descritta dalla perfetta equazione megarica, anche se lo stagirita lo riconosce malvolentieri. L'ente non è nient'altro che

---

<sup>3</sup> «Tuttavia, continua Aristotele, non è necessario né che tutto quanto è sia, né che tutto quanto non è non sia» (*De int.* 19 a 24-25)

potenza di produrre un effetto, anche piccolissimo. La potenza non è nient'altro che atto in atto, senza pause che si frappongano fra l'essere e l'esercizio. La cosa è la sua evidenza fenomenologica e nient'altro.

L'evidenza fenomenologica è insomma presenza, una presenza "eterna", una veglia insonne, nella quale tutto passa e può passare, una presenza però che non passa come invece passano le cose che sono presenti in essa, una presenza che non può essere circoscritta, situata, determinata se non replicandosi continuamente alle spalle di se stessa. L'esperienza non si trascende, affermava Giovanni Gentile, "né dal lato dell'oggetto, che è il contenuto del conoscere, né dal lato del soggetto che ne è il principio".<sup>4</sup> Quando crediamo di farlo in realtà richiudiamo il cerchio dell'esperienza alle nostre spalle, confermando di fatto quell'immanenza assoluta dell'esperienza dalla quale con quel gesto meta-fisico si voleva invece evadere. Proprio come capita a chi vuole negare il principio di non contraddizione: negandolo in *actu signato* lo conferma in *actu exercito*. E come succede a chi vorrebbe smentire l'attualità megarica del pensiero che sta pensando... Porre, quindi, l'esperienza *come tale*, a distanza, come oggetto per un soggetto, è impossibile. Sarebbe come pretendere di circoscrivere il cogito o fare di Dio un oggetto del mondo. O ancora, come nota Wittgenstein, sarebbe come voler inscrivere il campo scopico nel quadro, dimenticando che ogni *possibile* raffigurazione suppone l'*attualità* di uno sguardo che non si lascia circoscrivere e che deve essere presupposto. Ogni trascendenza ha infatti luogo *nell'*esperienza la quale, come puro apparire, costituisce l'orizzonte sempre in atto, sempre vigente, sempre "presso di noi" del *qualcosa* esperito da *me*. Nella sua "purezza" l'esperienza (l'apparire di ciò che appare) è il piano propriamente trascendentale, senza essere per questo "soggettivo". Grazie alla sua tesi fenomenologica («L'apparire del divenire non diviene») Severino è così arruolabile nella lista dei filosofi dell'empirismo radicale, i cui maggiori rappresentanti sono stati, nel Novecento, William James, Henri Bergson, Alfred N. Whitehead, Gilles Deleuze e, appunto, Giovanni Gentile. A rendere radicale l'empirismo è infatti l'emancipazione del piano dell'esperienza da ogni riferimento presupposto ad un oggetto reale trascendente l'esperienza come ad un soggetto, posto al di fuori di essa, che opererebbe la sintesi del molteplice sensibile. A rendere radicale l'empirismo è la constatazione che l'unità dell'esperienza appartiene al piano dell'esperienza stessa, al suo puro *farsi*, senza bisogno di fondarla in *altro* che produrrebbe quella unità.

---

<sup>4</sup> Giovanni GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica* (1914), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 241.

Tranne Gentile, Severino non ha certo frequentato gli altri filosofi citati, ma all'empirismo radicale era stato avviato dall'insegnamento di Gustavo Bontadini. Mi riferisco alla tesi fenomenologica avanzata da Bontadini nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. Nelle formidabili pagine consacrate all'«Unità dell'Esperienza», Bontadini distingueva rigorosamente il piano fenomenologico dell'apparire da quello fenomenico della parvenza. Al tempo stesso stabiliva una implicazione necessaria nella differenza di natura tra il puro apparire (o presenza), ciò che appare (la presenza *di* qualcosa) e l'«*a chi*» appare ciò che appare (la presenza *a* qualcuno, l'intenzionalità). L'apparire – parafrasò qui un suo complesso passo – il cui «proprio» è «l'identificarsi all'essere», l'apparire che è sempre insomma apparire *di qualcosa* che è, si distingue dall'essere, vale a dire da *ciò* che appare, appunto perché non è altro che «l'identificarsi all'essere», vale a dire l'atto, il processo con cui «(l'apparire) scompare nell'essere per farsi apparire dell'essere». <sup>5</sup> La presenza è tale perché presenta qualcosa, ma non è il qualcosa presentato pur non avendo altra consistenza che in quel qualcosa in cui, per altro, scompare. E, aggiungeva Bontadini, portando alle estreme conseguenze il suo empirismo, l'esperienza non implica come sua condizione nemmeno che si dia un soggetto che la fa. Certamente *ciò* che è presente è presente *a* qualcuno, ma la relazione soggetto-oggetto è derivata e non originaria. Nella sua purezza – quella purezza che si sperimenta solo all'altezza dell'intuizione del *cogito:sum* – l'apparire è apparire di niente e a nessuno, una “immagine in sé” dirà provocatoriamente Bergson, nel capitolo iniziale di *Materia e Memoria*, che sfugge tanto al realismo (per cui l'immagine è immagine di qualcosa) quanto all'idealismo (per cui la cosa è una immagine del soggetto). Il soggetto e l'oggetto, termini per così dire “naturali” di quella relazione che si suppone sia l'esperienza, sono in realtà *inferiti* quando l'esperienza sia trascesa nel giudizio o, come direbbe uno psicoanalista, quando il trauma sia stato elaborato in una memoria che gli assegna un tempo (un prima e un dopo), un'occasione (una scena) ed un protagonista (un Io). Sono il prodotto logico di una ermeneutica del puro apparire. Scriveva Bontadini: «Il soggetto (come l'oggetto, nota mia) non rientra nell'Unità dell'Esperienza, ma deve essere considerato come una delle condizioni senza cui l'esperienza *non si può concepire che possa stare*». <sup>6</sup> Soggetto, oggetto, la loro relazione, intervengono quando si deve dare *consistenza logica* all'evidenza fenomenologica (al «Senso»), in ossequio al principio dei principi della metafisica, un principio che sarà rigorosamente osservato da Bontadini, secondo il quale l'esperienza non può essere l'assoluto (infatti per il “metafisico” Bontadini, l'esperienza pura sarà solo il punto di

<sup>5</sup> Gustavo BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 125.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 127, corsivo mio.

partenza, quando invece per gli empiristi radicali l'esperienza è l'assoluto stesso fuori dal quale non c'è niente). Ma che l'esperienza non possa essere l'assoluto resta tuttavia una pura esigenza morale non speculativa e il salto metafisico fuori dell'immanenza apparirà non a caso ingiustificato già agli occhi dei suoi primi critici cattolici (Carlo Giacon).

La consonanza tra la nozione bontadiniana di Unità dell'Esperienza e la fenomenologia husserliana è stata ampiamente rilevata dalla letteratura critica. Bisogna però chiedersi: di quale fenomenologia stiamo parlando? Non è certo la fenomenologia *mainstream* basata sul principio della correlazione a priori tra coscienza e mondo. L'esperienza pura non è coscienza e non è intenzionalità. Non lo è, almeno, in prima battuta. Nella sua immediatezza – una immediatezza che funge da criterio dell'evidenza – l'esperienza bontadiniana è piuttosto ciò che la fenomenologia radicale (il giovane Sartre, ad esempio) ha chiamato *campo trascendentale impersonale*: di esso tanto l'oggetto esperito quanto il soggetto sperimentante e la loro relazione sono solo delle "pieghe". L' "Io", sostengono i fenomenologi radicali, è un oggetto tra gli altri della "coscienza", la quale, come tale, viene "prima" delle cose che sono per lei. Solo fissando nel puro apparire il punto di partenza si evita il regresso all'infinito della riflessione. Per essere radicali empiristi – a differenza degli empiristi classici ancora prigionieri del dualismo soggetto-oggetto – bisogna allora tener fermo il carattere non egologico, non soggettivo di questa "coscienza" che è coestesa all'essere: essa è una presenza che non è rappresentazione, un presentarsi puro senza cosa presentata e senza soggetto a cui si presenta. Nella sua immediatezza l'esperienza è un puro evento di mondo nel quale sono iscritte tutte le cose del mondo, compreso l'Io che ne fa "esperienza". Questo puro accadere è il trascendentale rispetto al quale il soggetto dell'esperienza è un oggetto come gli altri. Quando distingue l'apparire dal divenire, quando mette in mora la contingenza dell'ente, Severino si attiene perciò scrupolosamente a una fenomenologia del puro apparire. La sua fenomenologia è trascendentale.

Ma questo significa che lo sia anche la sua tesi logico-metafisica? Dopotutto, "divenire" e "contingenza" sono concetti straordinariamente raffinati che non avrebbero visto la luce se non fossero passati al vaglio di quello stesso *logos*, in nome del quale, si può chiamare "apparenza" ciò che l'esperienza presenta con il tratto dell'evidenza. "Divenire" e "contingenza" sono oggetti teorici *inferiti* a partire dall'esperienza immediata che nulla ne sa di divenire e di contingenza. L'esperienza infatti non ne sa nulla del nulla: l'apparire del divenire non diviene. Severino mostra benissimo come la stessa domanda metafisica, "perché qualcosa invece del nulla?", non sarebbe nemmeno formulabile se l'essere immediato, il fenomeno, non fosse trasceso nel nulla, se, cioè, non fosse concepito nell'orizzonte del *poter non essere*. Senza una pausa

tra potenza e atto, nessuna meta-fisica è possibile, l'immanenza è assoluta. Quella pausa, ostinatamente difesa da Aristotele nella sua polemica con i megarici, è il *Logos*; quella pausa è ciò che permette di articolare l'esperienza ad un soggetto sovrano che la "fa", che ne "dispone" liberamente come di una "facoltà". È essa a generare tutti gli eterni problemi della metafisica, dai quali l'empirismo radicale, come la fenomenologia radicale, si congela regredendo al piano dell'evidenza. Per usare ancora una formula bontadiniana, la posizione dell'empirismo radicale è «la posizione immanentistica»: «quella che vede nella stessa Unità dell'Esperienza il principio produttore di se stessa, ossia vede in essa lo stesso assoluto».<sup>7</sup>

Ora, da dove ricava Severino la sua tesi logico-metafisica? Non dalla evidenza fenomenologica ma dalla intrinseca contraddittorietà di quelle nozioni che il *logos* ha generato trascendendo il piano dell'esperienza pura. Per farla breve e scusandomi anticipatamente per la brutalità della sintesi: Severino parte da *ciò* che appare e da *a chi* appare e mostra l'irrefutabile carattere contraddittorio per il soggetto giudicante di *ciò* che appare. Se ne conclude quindi impeccabilmente in favore dell'eternità e della necessità di quel *ciò*. Ma l'eternità e la necessità dell'ente così ritrovata, la sua stabilità ontologica, non è evidentemente il *non poter non* del puro apparire. Anche per questo ente eterno, necessario, identico e immutabile deve valere infatti la differenza di natura tra apparire e ciò che appare: *l'apparire dell'eterno e del necessario non è, quindi, eterno e necessario allo stesso modo e per le stesse ragioni per cui l'apparire del divenire non diviene*. Se ne deve concludere che rispetto ai modi canonici della contingenza e della necessità, l'esperienza fenomenologicamente intuita è *neutra*. Contingenza e necessità, divenire ed eternità, sono solo modi ad essa relativi, sue ermeneutiche "umane, troppo umane", che rispondono, nel caso della contingenza (*poter non essere di ciò che è*), al bisogno umano di orientarsi e di dominare "tecnicamente" l'esperienza, nel caso della necessità e dell'eternità dell'ente al bisogno umano di rappresentarsi, di concepire e di dare consistenza logica all'Unità dell'Esperienza. L'empirismo radicale si attiene invece al piano del puro apparire (cioè all'attualità assoluta del *non poter non*) nella sua differenza di natura e nella sua implicazione necessaria con *ciò* che appare e con l'"*a chi*" appare.

In tal modo l'empirismo si conforma alla "legge modale fondamentale" enunciata da Nicolai Hartmann in *Possibilità ed effettività* (1938).<sup>8</sup> I modi relazionali, vale a dire possibilità, necessità, impossibilità, sono sempre relativi ai soli modi assoluti, effettività e ineffettività (l'essere che è e il non essere che non è). L'effettività è un modo assoluto perché non è in ragione di altro e non si riferisce ad altro (ne consegue che l'effettività

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>8</sup> Nicolai HARTMANN, *Possibilità ed effettività*, Mimesis, Milano 2018.

come tale non è propriamente “modale”). Ciò che può essere, ciò che non può non essere e ciò che non può essere sono relativi ad un *non poter non essere* che, non essendo *in ragione di*, non è però il non poter non essere della necessità anche se le “somiglia”. La fallacia metafisica di Severino consiste nell’aver preso questa somiglianza tra il necessario e l’effettivo per una identità. Alle prese con questo problema spinosissimo, Hartmann aveva rubricato il non poter non essere dell’effettività nella “casualità” la cui “somiglianza” con il modo relazionale della “contingenza” (del poter essere altrimenti) è però altrettanto foriera di equivoci. Prendere questa somiglianza tra il contingente e l’effettivo come una identità è infatti la fallacia metafisica di coloro che hanno obiettato alla metafisica di Severino in nome della “evidenza” del divenire.

### **Nota bibliografica**

Henry BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012

Gustavo BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell’esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995

Giovanni GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003

Nicolai HARTMANN, *Possibilità ed effettività*, Mimesis, Milano 2018.

Emanuele SEVERINO, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995