

EMANUELE SEVERINO
E IL LINGUAGGIO CRISTIANO (1)

SOMMARIO: 1. Severino e la Chiesa – 2. L'ambiguità del discorso cristiano – 3. Il diveniente – 4. Il Logo – 5. L'eternità e la fede – Conclusione: libertà e violenza

Oggi, sono numerosi gli intellettuali (2) che, cresciuti nella Chiesa, hanno tuttavia scelto di abbandonarla progressivamente per motivi che vale la pena di ascoltare e di apprezzare. Se la Chiesa non ha potuto tenere presso di sé alcuni pensatori di rilievo, non sarà forse solo colpa loro. L'ascolto degli autori che sono divenuti importanti, non soltanto per l'appoggio della stampa in cerca di qualche «scandalo» (3), ma soprattutto perché il loro lavoro non manca certo di ricchezza e di forza speculativa, può aiutare i credenti a purificarsi e a rendere una testimonianza di Dio più trasparente nella cultura odierna. Senza dubbio, è impossibile precisare i perché, le ragioni di fondo per le quali alcuni hanno abbandonato la comunità dei fedeli. Decisioni di questo genere appartengono alla radice della libertà. L'atto di una libertà viva e la sua capacità

(1) Quest'articolo è frutto di una lettura dei *Pensieri sul cristianesimo* di Emanuele Severino (Milano, Rizzoli, 1995), intrapresa senza scopi accademici, ma per il piacere dell'amicizia filosofica, con alcuni dottorandi dell'Università Gregoriana (Michele Cataluddi, Simone D'Agostino, Stefano De Togni, Pier Paolo Fiorini, Linus Okika, Giovanni Cesare Pagazzi, Pavel Rebernik, Gianluca Sacco). Questo gruppo è stato amabilmente ospitato dal Collegio Lombardo di Roma, che qui ringrazio. Assumo io l'intera responsabilità di questo articolo, che non avrei tuttavia potuto scrivere senza il confronto amichevole che lo ha preceduto e accompagnato. Ecco le nostre abbreviazioni: PC per *Pensieri sul cristianesimo* e EN per *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995.

(2) Pensiamo qui a G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996; a M. CACCIARI, *Filosofia e teologia*, in *La filosofia. La filosofia e le scienze*, t. 2, Torino, UTET, 1995, 365-421.

(3) Si chiama «scandalo» la pietra che fa cadere (*Es* 8,14; *Mt* 18,7).

di darsi un senso proprio non saranno mai esaurientemente spiegati. Il rischio è che la Chiesa si allontani da questi intellettuali, senza darsi la pena di considerare ciò che le richiedono, o ciò che il loro senso dell'essere umano vede non trascurabile e però trascurato da essa, benché abbia in sé tutte le risorse per condividerne le stesse esigenze. Ciò non significa che tutto sia accettabile nel discorso di coloro che si sono distaccati dalla comunione dei fedeli, e neppure che, viceversa, si debbano respingere in blocco le loro domande, che in buona parte sono pure le nostre, in quanto umane. La provocazione degli autori che, usciti dalla Chiesa, disputano con essa, proviene da requisiti verso i quali siamo chiamati a scoprire la posta in gioco. Perciò, un lavoro consistente e libero di discernimento culturale ed ecclesiale ci è oggi richiesto.

In questo articolo, prenderemo in considerazione il libro di Emanuele Severino dal titolo *Pensieri sul cristianesimo*, che ha avuto di recente un discreto successo e che è stato all'origine di una vivace discussione nella stampa. Questo libro si vuole divulgativo. Riferiremo le tesi principali che l'autore vi presenta, ma che ha spiegato anche in altri testi più tecnici. I *Pensieri* prendono duramente la Chiesa come avversario. In ciò, ci toccano direttamente, e li leggeremo tenendo fermo nell'intelligenza l'amore per la nostra Madre. Dopo aver ricordato le tensioni di Severino con l'Università Cattolica di Milano negli anni '64-'65, affronteremo i passi dei *Pensieri sul Cristianesimo* più specificamente teologici, poi il problema della fondazione greca del cristianesimo, e infine la discussione sul principio di non contraddizione. Ci muoveremo, così, da una considerazione apparentemente più esterna alla filosofia verso ciò che sta al centro della disputa di Severino con alcuni intellettuali credenti.

Ci sia consentita una premessa. Lo stile di Severino è molto complesso, oscuro persino. L'autore non si dà la pena di accompagnare i suoi lettori durante la costruzione delle sue categorie principali. Ogni punto di questo articolo dovrebbe essere dispiegato e arricchito mediante la stessa cultura, enorme, del Nostro. Nel quadro dell'articolo, abbozzeremo soltanto l'essenziale dei problemi affrontati. Malgrado questi limiti dell'impresa, concluderemo la nostra esposizione proponendo qualche perplessità.

1. SEVERINO E LA CHIESA

Emanuele Severino fu allontanato dalla Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nel 1970, poco dopo una inchiesta compiuta da tre censori delegati dalla Congregazione per Dottrina della

Fede ⁽⁴⁾. I motivi di questa decisione sono conosciuti e si muovono in un ambito essenzialmente speculativo e non disciplinare. Il Nostro ne ha parlato in un articolo del 1971, *Risposta alla Chiesa* ⁽⁵⁾. Dal punto di vista esplicitamente teologico, la sua critica del tema della «creazione» ha fatto difficoltà: egli intende, infatti, «creazione» come una produzione non diversa dal lavoro artigianale. Due altri punti, più tradizionalmente filosofici, furono anche messi in rilievo dai censori: il problema delle «prove» dell'esistenza di Dio, che secondo Severino costituirebbe uno pseudo problema, e l'armonia tra fede e ragione, che il nostro Autore giudica impossibile (EN 384-385). Riprendendo ciascuno di questi temi, in una lettera a monsignor Carlo Colombo del 21 marzo 1968, il Cardinale Gabriel Marie Garrone mette in evidenza un distacco di Severino dalle espressioni comuni della fede cattolica, e perciò i motivi che rendono opportuno e coerente il suo allontanamento da una Università a statuto cattolico: i significati cattolici di creazione ed esistenza di Dio suppongono, infatti, una comprensione del «niente» o del *nihil* non condivisa dal Nostro; quanto all'armonia della fede e della ragione, il problema sarebbe quello del carattere dialettico della «verità», dialetticità che il «dogmatismo» non può accettare senza intaccare le sue fonti tradizionali ⁽⁶⁾.

L'*affaire* era cominciato già alcuni anni prima, con cortesia, ma con l'asprezza di una discussione accademica i cui esiti, ne erano ben consci gli interlocutori, toccavano le basi su cui si costituiscono i significati dell'essere e del vivere umano. Tra Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino, che fu suo allievo, si sviluppò una «disputa»

(4) Questi censori sono J.B. Lotz, V. Miano (che sostituiva C. Fabro, precedentemente designato), e C. Nicoletti (cf EN 326 n. 3 e 338 n. 12). Come pubblicazione di C. FABRO su Severino, si vedrà il testo intitolato: *L'alienazione dell'Occidente*, Genova, Quadrivium, 1981 (sono articoli pubblicati sulla rivista «Renovatio» nel 1980). Di C. NICOLETTI si leggerà l'articolo pacifico, che si pone al di sopra di Severino e di Bontadini, *Dalla Transcendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 57 (1965) 284-304. Non ci risulta che J.B. Lotz abbia scritto su Severino (cf la sua *Bibliografia*, a cura di M. MARASSI, in J.B. LOTZ, *Esperienza trascendentale*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, 323-354), e neppure V. Miano.

(5) E. SEVERINO, *Risposta alla Chiesa*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 50 (1971) 379-451; di nuovo in EN 317-384, con alcuni documenti «ufficiali» in appendice, 384-387.

(6) L. MESSINESE, *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino*, Roma, Città Nuova, 1985, con grande cura per la pace, segnala «che non sono anzitutto le tesi filosofiche *in sé* circa le prove dell'esistenza di Dio, la trascendenza, la creazione, a costituire problema per la Chiesa, quanto invece l'*implicazione* teologica delle medesime» (33). Conferma questo giudizio riferendosi al testo dei censori che richiedono un approfondimento teologico della discussione quanto all'infallibilità della Chiesa.

sul senso dell'essere e del divenire (7). In due parole, ecco il problema. Per Parmenide, soltanto una prima via, quella della verità, può essere percorsa dai pensatori che si vogliono fondati, che respingono cioè le incertezze degli ignoranti a «doppia faccia», secondo l'espressione dell'Eleate (fr. 6). Ovviamente, viene proibito il cammino verso il «non-essere» che il *Poema* scarta dagli orizzonti possibili di ogni seria meditazione. Si può pensare che questa decisione di Parmenide inauguri, in qualche modo, il pensiero aristotelico, il quale elimina la possibilità di contraddizione nei discorsi ragionevoli (8). Ma Parmenide parla anche di una terza via, quella dell'opinione, che non può essere semplicemente confusa con quella, proibita, del non-essere: infatti il filosofo della Campania spiega lungamente questa terza via che, senza venire sottomessa al rigore della prima via e del principio di non contraddizione, tuttavia non perde ogni tipo di ragionevolezza, quella che coglie nei nomi le realtà stesse.

Questa ultima via assume quell'esperienza sensibile, sul cui peso ontologico Bontadini, appoggiandosi sulla tradizione aristotelica e neoscolastica, ha tanto meditato (9). Ora, Severino respinge le posizioni del suo maestro. Le difficoltà che impone l'esperienza sensibile a un filosofo meditando sulle cause ultime vengono dai suoi cambiamenti. I cambiamenti, che appartengono al divenire, fanno sì che il diveniente sembri perdere la sua identità. Però, attraverso le sue modifiche, il diveniente permane. Infatti, se non permanesse nei cambiamenti, questi sarebbero ogni volta delle apparizioni di una sostanza sempre nuova, cambiamenti senza nessuna continuità nel cambiamento, quindi dei non-cambiamenti. Perciò si deve dire che il diveniente permane, identico a sé, mentre i suoi cambiamenti vengono e passano. In questo contesto,

(7) Cf L. MESSINESE, *Essere e divenire*, 3a parte, c. 2: *La rigorizzazione della metafisica classica e la verità del divenire: Severino e Bontadini*. Sulla disputa tra Severino e Bontadini, ecco la lista dei documenti pubblicati dalla «Rivista di Filosofia Neoscolastica»: E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, 56 (1964) 137-175; G. BONTADINI, *Sôzein tà phainômena*, 56 (1964) 439-468; E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, 57 (1965) 559-618, G. BONTADINI, *Postilla*, 57 (1965) 619-622; E. SEVERINO, *Risposta ai critici*, 60 (1968) 349-376; G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, 61 (1969) 1-8; nel 1972, Severino riunisce questi suoi scritti nella prima edizione di EN; nel 1982, ne pubblica una edizione ampliata; G. BONTADINI, *Per continuare un dialogo*, 75 (1983) 110-118; E. SEVERINO, *Appunti per Gustavo Bontadini*, 76 (1984) 616-622; G. BONTADINI, *Postilla*, 76 (1984) 623, che chiude duramente la polemica.

(8) Svilupperemo questo problema nei punti 3 e 4 di questo articolo: «Il diveniente» e «Il logo».

(9) G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1938.

ammesso che il principio di contraddizione valga per il diveniente, che ne sarà dei cambiamenti? Non vi sarà pure una contraddizione? Le soluzioni di Bontadini e di Severino su questo problema si oppongono. «Per Bontadini, si sa originariamente che il divenire è non contraddittorio, ma, nello stesso tempo, l'esperienza si mostra contraddittoria, per cui è necessario operare un *toglimento* della contraddizione; per Severino, invece, non si dà affatto un momento in cui l'esperienza si mostra come contraddittoria»⁽¹⁰⁾. Il problema è quindi quello dell'evidenza della molteplicità del sensibile e del suo peso ontologico, o quello del principio di non contraddizione in quanto principio valido anche per la realtà sperimentata, per gli accidenti che appaiono e spariscono. Per Bontadini, il filosofo deve creare le categorie che gli permettono di cogliere la realtà dell'esperienza senza che la formalità della non contraddizione ne impedisca l'intelligenza. La tradizione neoscolastica, per corrispondere a questa esigenza, ha assunto l'articolazione aristotelica dell'analogia⁽¹¹⁾. Severino intende seguire un'altra strada, meditando sull'atto stesso di «apparire» e sull'eterno⁽¹²⁾. Le sue critiche alla Chiesa e alla fede non hanno altro orizzonte, fondamentale per un filosofo, ma ad un tempo essenziale per un cattolico, per l'intelligenza della struttura sacramentale e della creazione, che quello della realtà fatta di «apparenza» e di «sostanza». Come pensare il niente che distingue i differenti che appaiono successivamente, che si distinguono gli uni dagli altri in quanto un tale non è tal altro? I concetti analogici utilizzati per pensare la creazione, per provare Dio e per unire la fede e la ragione possono essere mantenuti quando la riflessione affronta questo niente?

2. L'AMBIGUITÀ DEL DISCORSO CRISTIANO

Nel suo libro *Pensieri sul cristianesimo*, Severino mostra quanto la discussione sul principio di non contraddizione e le sue difficoltà influiscano sull'intelligenza degli enunciati maggiori della fede cattolica. Questo principio secondo cui, nella sua formula parme-

(10) L. MESSINESE, *Essere e divenire*, 220.

(11) Vedi per esempio A. BAUSOIA, *Sul problema del divenire*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 57 (1965) 275: «Le determinazioni non sono l'essere, ma non già in quanto esse siano l'opposto dell'essere, sebbene in quanto sono l'altro dell'essere. L'essere è sintesi di essenza (la determinazione) e di esistenza (è') [...] la determinazione, quindi, non è nulla, pur non essendo l'essere».

(12) Cf EN 153, il § VIII di *Il sentiero del giorno*, un articolo pubblicato nel 1967 nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana».

nidea, «l'essere non può essere non-essere», invita a pensare che le nostre rappresentazioni hanno una certa pienezza o perfezione e che l'essere, per natura, è stabile come queste rappresentazioni. Infatti, il concetto di «essere» permane senza modifica come quello di «uomo» o di «montagna». Questi concetti non possono indicare altro che il loro significato fisso. In questo modo, il principio di non contraddizione conduce verso ciò che diversi autori recenti, per esempio Lévinas, hanno chiamato il «medesimo», da cui viene eliminato ogni divenire, ogni negazione immanente che potrebbe dare spazio a un movimento interno, a una molteplicità. Ecco il problema fondamentale: come articolare la ragione che tende verso l'uno e l'esperienza del divenire che implica i molti. Secondo Severino, le prospettive della Chiesa non mancano di oscurità, anzi di ambiguità, perché, da una parte, partecipano senza critica allo spirito immobilizzante o unificante del principio di non contraddizione, e, dall'altra, perché insistono su una tensione che fa eco alla diversità dell'esperienza. Il discorso cristiano, infatti, costituisce una diversità immanente ad ogni affermazione dogmatica, per esempio quando asserisce che Cristo è ad un tempo Dio e uomo. Ora, l'assenza di chiarezza sulla provenienza aristotelica della sua argomentazione razionale, la sua insistenza sulla non contraddizione, non sostiene la Chiesa, anzi indebolisce il suo discorso naturalmente dialettico. La Chiesa non potrà mai appagare la sua coerenza con i principi razionali della tradizione aristotelica ⁽¹³⁾. Se stiamo attenti, vedremo che il suo discorso di forma greca produce il contrario di ciò che intende ⁽¹⁴⁾. Per esempio, secondo i *Pensieri*, «la secolarizzazione e la profanazione della fede appartengono all'essenza della pura fede» (PC 95). In un certo modo, non è difficile mostrare che il discorso della fede, per natura teso, comporta degli elementi che possono essere capiti, fino a un certo punto, in quanto contraddittori. Vediamo per esempio ciò che afferma Severino dell'Incarnazione del Verbo. Se diciamo che Dio si è fatto carne e accogliamo l'esperienza della carne in quanto non vi viene un dato eterno, definitivamente realizzato, si deve aggiungere che «fare «esperienza» di Dio è fare esperienza di qualcosa che è così, ma potrebbe essere altrimenti» (PC 118), qualcosa cioè di mobile o di non-eterno. Per conseguenza, «l'essere uomo e

(13) La critica di Severino porta sulla separazione tra due livelli di discorso, «tra l'affermazione del nichilismo da parte della Chiesa [...] e la non compromissione della verità della Rivelazione» (L. MESSINESE, *Essere e divenire*, 33). I censori della Congregazione per la Dottrina della Fede hanno dunque insistito con ragione sul fatto che, da un punto teologico, il problema era quello dell'infallibilità della Chiesa.

(14) È per questa ragione che il discorso di Severino ci tocca da vicino.

l'essere Dio costituiscono cioè essi stessi un'opposizione; sì che è contraddittorio dire dello stesso che è uomo e Dio» (PC 229). Come è facile pensare, tali critiche al discorso cristiano non sono nuove nella storia del pensiero ⁽¹⁵⁾, ma la meditazione di Severino le pone in una luce originale perché penetra fino ad una loro ragione fondamentale.

Non è la materialità delle critiche di Severino che fa problema. Dobbiamo domandarci invece perché respinga le loro tradizionali soluzioni. Le risposte classiche sulla coerenza della fede sono state strutturate mediante un pensiero attento alla metafora, al simbolo, all'analogia, le cui mediazioni, appunto, non strutturano il discorso di Severino. Certo, questi sa raccontare con grande arte – il «Prologo (e epilogo)» dei *Pensieri*, la metafora del Comandamento e dell'Omicidio, è splendida – ma il racconto fa vedere soltanto uno schema che dobbiamo ragionare ulteriormente per concludere secondo necessità. Il punto più importante, per noi, sta perciò in questa ipotesi: le critiche al cristianesimo, finora esposte, risultano dalle posizioni fondamentali di Severino quanto a un certo uso della ragione. L'autore non si è preoccupato spesso di problemi dogmatici, tranne recentemente in questi *Pensieri sul cristianesimo* ⁽¹⁶⁾, perché forse era venuto per lui il tempo di prolungare le sue tesi nel dibattito odierno sul ruolo culturale della Chiesa in Italia. In ogni modo, i suoi *Pensieri* non affrontano i dogmi soltanto in un modo ironico o arrabbiato. Non vi incontriamo toni volteriani. Tuttavia, la critica non manca di forza. Essa proviene da una posizione fondamentale e costante, da una domanda ontologica sul divenire e da una logica sulla non contraddizione, e queste questioni, ovviamente, non sono prive di serietà. Certo, come lo

(15) Ricordiamo solo la crisi di Ario, e tante altre, durante i primi secoli della Chiesa.

(16) Vedi alcuni spunti dogmatici nella *Risposta alla Chiesa*, ma in una prospettiva nettamente filosofica. Le discussioni di E. SEVERINO sulla fede, di cui parlano i cc. VII-XV dei *Pensieri* (68-175), è stata abbozzata nel suo articolo *La fede e il dubbio* in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, t. 2, Milano, Vita e Pensiero, 1975, 500-521. Vedi a proposito B. CAMPANALE, *Pistis ed Epistème* in «Giornale di Metafisica» 14 (1992) 331-339; questo articolo insiste sul fatto che la *epistème*, malgrado le affermazioni ripetute di Severino, non è, nemmeno per Platone, sola fissazione; infatti, per il *Cratilo* 437a, *epistème* «è parola ambigua, e più sembra significare che *ístesin* (ferma) la nostra anima sulle cose, e non invece che si muove essa tutt'attorno insieme con le cose». Se l'uso convenzionale fa sì che *epistème* venga sentita come «fissazione», non ne segue che sia solo tale. Dallo sforzo di intendere bene l'*epistème*, si affinerà il sapere dell'essenza di un fondamento, e verrà scartata la tesi di Severino così riassunta da Campanale: «La tesi è che «il dubbio è il fondamento della fede», e perciò la fede non può essere essa stessa fondamento» (335 – cf il c. X dei *Pensieri*). Pure nella scienza, c'è del dubbio.

sottolineano le prospettive ermeneutiche della teologia attuale, i problemi della coerenza della fede hanno uno spessore storico. Infatti, l'intera storia dell'Occidente si mobilita nella ricerca della coerenza del mondo, e dunque anche il cristianesimo, che fa parte dell'Occidente. Ma la dimensione storica della ricerca intellettuale non corrisponde alle esigenze che Severino pensa riconoscere nell'essenza stessa di questa ricerca. La storia non può intervenire in maniera decisiva in una riflessione che mira al fondamento che precede ogni temporalità e ogni diversità. Se la tradizione ecclesiale ha già potuto rispondere alle critiche dei tempi passati, adattandosi ai loro contesti speculativi rispettivi, queste risposte non sono valide nel contesto di Severino, che vuole risalire all'alba del pensiero, anzi prima di Parmenide stesso, prima della divisione tra le vie della verità e dell'opinione, prima del risveglio dell'intelligenza all'uno e ai molti.

Tuttavia, se il cristianesimo fosse interpretato nella sua originalità completa, più complessa cioè del suo adattamento greco, non si potrebbe pensare che, già dal loro punto di partenza, le critiche di Severino dovrebbero essere sfumate? Innegabilmente, il cristianesimo proposto da Severino è di un certo stile, un cristianesimo i cui concetti sono determinati «scientificamente» per sottolineare in forma di contraddizione le loro tensioni immanenti, un cristianesimo adatto alla razionalità degli *Analitici* di Aristotele. In ciò, la lettura del cristianesimo da parte di Severino è fedele alla cultura odierna, alla chiarezza concettuale che richiede la tecnica attuale, poco attenta al simbolo che unisce i diversi e tanto affascinata dallo strumento che può essere manipolato in un modo efficace. I concetti devono essere ben definiti per portare avanti la realizzazione dei progetti tecnici; devono cioè essere chiari, senza apparenza di contraddizione che renderebbe impossibile la loro pratica. È assumendo questa mentalità che Severino legge la tradizione della Chiesa, e perciò non senza generalizzazioni sbrigative.

Le sue tesi non sono sempre chiare, le critiche al cristianesimo vanno alle sue fonti razionali, alla razionalità che lo ha ridotto in un sistema nozionale senza molta importanza vitale. Ma, in questo caso, le critiche di Severino non mirerebbero alla liberazione del cristianesimo dalla sua gogna formale? Forse. Tuttavia, nei suoi testi, l'autore articola un'argomentazione *destruens*, senza preoccupazioni costruttive. Il suo discorso si sviluppa in una maniera negativa e parziale. Avendo ridotto il cristianesimo alla tecnica, non riesce a leggerlo alla luce di un altro destino e ritrova, quali aspetti storicamente validi, le sue sole forme tecniche (17).

(17) La forza della critica di Severino viene dalla sua formalità. Ora questa appartiene alla nostra cultura, poco attenta alla realtà data, attratta dai fatti che

Vediamo, per mostrare questo *a priori*, come affronta il problema delle due nature in Cristo. Nel capitolo XX dei *Pensieri* sull'Incarnazione del Verbo, cita un testo della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino (IV, 39). Inizia la sua lettura dicendo che questo testo «sta [...] esso stesso al fondamento dell'intera dottrina cattolica e dell'insegnamento ufficiale della Chiesa» (PC 220) ⁽¹⁸⁾. Il commentario sottolinea prima di tutto che l'Aquinato assume in una maniera decisa il principio di non contraddizione secondo la sua formula aristotelica ⁽¹⁹⁾. Severino osserva infatti che, «al centro di questo testo centrale, compare nel modo più esplicito e potente la coscienza filosofica, che si esprime nel principio dell'impossibilità che gli opposti siano affermati con verità dello stesso e secondo lo stesso riferimento» (PC 223). Questa affermazione servirà di appoggio per le critiche che seguono. Infatti, gli attributi predicati del Cristo valgono in modo differenziato, secondo le sue nature, umana e divina, che non conoscono confusione. Tuttavia, la persona di Cristo è una. Nella lingua scolastica, si dirà che il Cristo, in quanto persona una, è *id de quo*, il soggetto di tutti i predicati che sono affermati di Lui; invece, il significato degli attributi vale a seconda dell'*id secundum quod*, a seconda cioè del nostro punto di vista su Lui, per noi «Dio» e ad un tempo diverso di «uomo». Ora, l'unità ontologica della persona di Cristo fa sì che gli attributi possano comunicare, di modo che quelli divini tocchino pure l'umanità di Gesù, e che, «viceversa, del "Verbo di Dio", si possono e si devono predicare le proprietà umane» (PC 228). È solo a questa condizione, riconosce il dogma, che si può lodare Cristo, Verbo divino, per la sua opera di salvezza degli uomini.

Tuttavia, nei ragionamenti classici in cui confluiscono il logico e l'ontologico, non importa che si consideri o no l'abisso fra le due

può creare il suo pensiero slegato da ogni predato. Forse si potrebbe vedere qui la ragione del profondo accordo tra Severino e la nostra cultura tecnica, e il successo dei suoi libri il cui pensiero è tutt'altro che di facile accesso popolare. Però, la formalità del pensiero non sarebbe, nel caso di Severino, uno strumento per andare al di là della sola determinazione logica? È chiaro lo statuto della logica formale nella sua opera?

(18) Per Severino, Tommaso e la dottrina «ufficiale» della Chiesa vanno di pari passo (cf alcune espressioni della *Risposta alla Chiesa*, per esempio in EN 333: «Nella filosofia tomistica e nella dottrina ufficiale della Chiesa»). Si suppone dunque che per la Chiesa «ufficiale» non importano i Concili ecumenici dei primi secoli, i quali in realtà hanno tratto i concetti greci fuori dal loro mondo, come lo ha mostrato tempo fa A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia, Paideia, 1982, 186. Perciò, un'inquietudine nostra: la crisi di Severino non sarebbe la continuazione di una crisi già preparata dalla neoscolastica, dove la mentalità di un certo tomismo formalizzante, greco se si vuole, reggeva?

(19) ARISTOTELE, *Metafisica* IV, 3, 1005b19-20.

nature, ossia fra i nostri punti di vista diversi sull'unità della persona; di fatto, in ogni caso, rimane valido il principio di non contraddizione, e da ciò segue che «il concetto di Incarnazione non riesce a liberarsi dall'assurdo, l'assurdo in cui gli opposti sono predicati della stessa cosa secondo lo stesso riferimento. Il concetto cattolico di Incarnazione è l'affermazione di questo assurdo» (PC 229). Malgrado le affermazioni quanto alla comunicazione degli «idiomi», il dogma suppone la distinzione delle due nature, umana e divina, di Cristo. Vediamo, per esempio, che «certe proprietà, come "mortale", sono predicate *necessariamente* della natura umana, e [...] certe proprietà, come "immortale", sono predicate *necessariamente* della natura divina» (PC 229). Ma l'opposizione tra "mortale" e "immortale" è evidente! La contraddizione tra le nature umana e divina è logicamente insormontabile. «I diversi rispetti o riferimenti [...] sono essi stessi degli opposti e quindi non riescono a costituirsi come i rispettivi *diversi* secondo cui vengono predicati dello stesso gli opposti» (PC 229).

Ma il problema così impostato sarebbe ben visto? Severino non sta rinchiudendo il detto cristiano nella contraddizione, sottolineando poi che questa non è accettata dal cristianesimo stesso, il quale perciò si autocontraddice ⁽²⁰⁾? Il nostro autore assume ovviamente il nominalismo dei nostri tempi tecnici: a ciascuna parola la sua realtà, e la realtà è una *res* che non si divide dalla sua essenza pensata ⁽²¹⁾. Infatti, il Nostro orienta il suo discorso in tal modo che le nature umana e divina vengano descritte in modo da ricevere un trattamento strettamente formale o compatto. In ciò cogliamo la partecipazione di Severino allo slittamento del pensiero che va da Aristotele fino all'Aquinate, e al di là, verso appunto il nominalismo. Per Aristotele, la sostanza prima, quella sola che esiste, non conosce nessun'altra sostanza che le sia contraria (Pietro non ha nessun contrario); invece, alcuni testi dell'Aquinate, per esempio il *Commentario alla Metafisica* ⁽²²⁾, pongono la tesi avversa, ma intendendo allora la sostanza come una forma (cf PC 230); la forma può infatti ricevere degli attributi opposti ⁽²³⁾. Poi, all'alba

(20) Vedi in PC 229 come ridurre il «mistero»: «è contraddittorio dire dello stesso che è uomo e Dio. È immediatamente contraddittorio per la "ragione naturale". Non è un "mistero": è un assurdo».

(21) Conferma questo nominalismo PC 170: «La verità è tale solo in quanto *non può* essere confutata o ridotta a "formulazione insufficiente", cioè solo in quanto è il *contenuto significativo* a cui il linguaggio si riferisce». Su questa problematica, vedi E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992.

(22) Il n° 2379 dell'edizione Marietti propone questo esempio: «È chiaro che l'acqua appare il contrario del fuoco».

(23) ARISTOTELE, *Categorie*, c. V: «Alle sostanze spetta altresì il non avere alcun

dei Tempi Moderni, quando ciò che è capito diviene identico al reale, o il termine la *res*, l'ontologico riceve degli attributi opposti, anzi contraddittori, il principio logico del «terzo escluso» essendo scartato. In una tale organizzazione mentale, quella nominalista per la quale un termine costituisce l'essere, l'affermazione delle due nature in una sola persona non ha più nessun altro significato che logico. Se vi è una contraddizione, questa potrà essere sorpassata da un terzo. Però, per il discorso ufficiale e aristotelico della Chiesa, conclude Severino, il Cristo non è un vero uomo, poiché non appartiene ad un uomo vero di essere ad un tempo uomo (mortale) e Dio (immortale).

Dopo aver abbozzato la cristologia di Tommaso, e per completare il suo c. XX in vista di confermare la sua diagnosi dell'anima del dogma mediante un testo recente sull'essenziale, vale a dire sulla libertà di Dio, Severino cita un passo dell'intervista di Giovanni Paolo II a Vittorio Messori ⁽²⁴⁾. Il Papa dice che Dio ha liberamente accettato la sofferenza. La critica del Nostro porta adesso su questo «liberamente», e ne mostra le contraddizioni. Notiamo precedentemente, tuttavia, che il concetto di «libertà», qui, è quello dell'autoposizione di sé per sé senza nessuna costrizione esterna, cioè il «libero arbitrio» capace di tutto, pure della contraddizione ⁽²⁵⁾. Infatti, se Dio è libero di soffrire, è pure libero di non soffrire. Ora, dice la tradizione cristiana, l'amore di Dio si mostra più grande se patisce in comunione con gli uomini che soffrono, e sarebbe meno grande se si trattenesse in sé. Per conseguenza, «se Dio è amore», deve morire sulla Croce per «compassione» con noi. Ma, suggerisce il Nostro, non si potrebbe dire che Dio è libero di volerlo o di non volerlo? Supponiamo che sia libero in tal modo che non abbia da sottoporsi alla scelta della Croce per noi e con noi, uomini; in questo caso, al dire di Severino, «non sarebbe stato meno perfetto e divino» (PC 232); sarebbe semplicemente libero. Ecco l'ambiguità della «libertà» di Dio in quanto soffre per noi; la sua compassione per noi non dice niente della sua libertà originaria, ma soltanto della sua libertà come noi desideriamo che sia, imponendo così a Dio di corrispondere ai nostri bisogni. Però, la

contrario» (3b25-26); si può solo dire che «la sostanza, appunto perché accoglie essa stessa i contrari, si dice costituita per accoglierli» (4b12-13). Disponibile per ricevere dei predicati contrari, non conosce in se stessa un contrario.

(24) GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano, Mondadori, 1994, c. 11.

(25) Si può pure parlare di libertà in quanto impegno, e malgrado il fatto che l'impegno limiti l'autoposizione di sé per sé. L'accentuazione sul solo «libero arbitrio» è coerente con la mentalità formalista dei tempi moderni, in realtà poco attenta alla libertà impegnata limitandosi inevitabilmente.

libertà reale di Dio è di poter sopportare la contraddizione: soffrire o non soffrire per noi, indifferentemente. La necessità della sofferenza di Dio concerne solo noi, non Dio. Prima della contraddizione tra soffrire e non soffrire, viene quindi la libertà di indifferenza. D'altronde, secondo l'autore, l'ambiguità appartiene all'intera tradizione cristiana (cf PC 232). Tuttavia, l'importante, a nostro avviso, non sta in questa mancanza di sfumature, ma in ciò che sostiene le critiche di Severino: il cristianesimo subisce la forma mentale dell'Occidente, che è greca e nichilista; pretende di ragionare secondo il principio di non contraddizione, ma in realtà non funziona così, forse perché alla sua radice, non c'è una libertà di indifferenza riconosciuta come principio.

3. IL DIVENIENTE

Si può specificare l'origine greca dell'Occidente e del cristianesimo? Secondo Severino, appartiene all'animo greco di lasciarsi spingere da una volontà di potenza e di affrontare il mondo con le astuzie della tecnica (noi insisteremo più tardi su questo punto); questo animo, aggiunge, si nasconde dietro il principio di non contraddizione. I *Pensieri sul cristianesimo* interpretano ogni produzione tecnica quale esercizio della volontà di potenza occidentale (26). Verosimilmente, le tesi di Heidegger a proposito li ispirano. Il solitario di Todnauberg è tuttavia più sfumato di Severino. Afferma che, all'inizio del pensiero occidentale, la *physis* e la *téchne* si distinguono in quanto la prima costituisce un «disvelamento produttore» e la seconda un «disvelamento provocante»; oggi, però, questa distinzione sembra dimenticata, e la natura, la *physis*, viene assorbita nella *téchne*, ridotta a un oggetto manipolabile (27). Non è più l'essere che oggi si produce, ma l'uomo che lo chiama dinanzi a sé, che lo pro-voca per manipolarlo. Secondo Severino invece, lo slittamento della *physis* verso la *téchne* è già realizzato dai Greci.

Per «tecnica», oggi, si intende un «saper fare», la capacità nostra, *a priori* indeterminata e libera da ogni limite definitivamente

(26) Vedi E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza*, Milano, Rusconi, 1979.

(27) M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1979: *téchne* «non designa né l'arte né la tecnica, bensì un *sapere*, una sapiente disposizione a fare liberamente dei piani, a organizzare e a disporre di tali organizzazioni [...]. La *téchne* è un generare, un edificare, in quanto pro-durre» (28). Quanto alla *physis*, che era all'origine un «disvelamento produttore», è divenuta poi, mediante il peso della causalità produttore, un oggetto risultante dalla potenza dei nostri calcoli.

prestabilito, di impossessarsi del mondo. La realizzazione di questa capacità esige che il mondo venga fissato, che le sue determinazioni siano completamente reperibili; senza questa sua fissazione in una rete di forme, il mare del mondo ⁽²⁸⁾ non sarebbe disponibile. Perciò la scienza occidentale si impone come tecnica, che chiede da parte sua (ma questo punto dovrà essere sfumato più tardi) al sapere scientifico di presentarle delle possibilità di coerenza per avviare con qualche speranza di successo i suoi progetti. Il richiamo tra tecnica e scienza è mutuo e continuo, e perciò, in ultima analisi, la stessa definizione vale per la scienza e per la tecnica. L'una e l'altra sono «azione, decisione, capacità di coordinare mezzi in vista della realizzazione di scopi» (PC 306).

Ora, Severino sostiene che il cristianesimo partecipa alla medesima mentalità. Prendiamo ad esempio il suo argomento, qui un po' generico, però non del tutto ignoto all'esperienza comune. Il credente deve rendersi disponibile per ricevere la grazia divina. Ora, rendersi disponibile alla grazia, non sarebbe una azione strumentale? «Anche questa disponibilità è pure sempre una decisione che orienta la coscienza dell'uomo in vista dello scopo costituito dalla presenza salvifica dell'uomo» (PC 306). Se vuoi essere salvato, apriti alla grazia; altrimenti, non sarai salvato. L'apertura alla grazia sarebbe perciò un semplice strumento per ottenere la salvezza ⁽²⁹⁾. Il fondamento di una tale disposizione strumentale della fede è da vedere nell'ontologia greca, di cui la scienza ipotetico-deduttiva e la tecnica sono le figlie fedeli. Tra la fede, la scienza e la tecnica, dunque, non c'è differenza radicale, alternativa reale, ma continuità di intenzione, di pretese e di potenza.

Possiamo precisare ancora di più il significato dell'ontologia greca, sin dall'origine animata dalla tecnica e dalla sua volontà di potenza. Il significato heideggeriano della *physis* in quanto disvelamento produttore si riduce a quello della *téchne* in quanto disvelamento provocante. Questa ontologia si appoggia infatti sulla produzione degli essenti in quanto questa, in generale, trae da ciò che non era, o dal niente, ciò che avviene, che sorge sempre nuovo nel presente della coscienza, e che poi sparirà nel nulla. Ora, con Platone il nulla viene pensato come tale in quanto da esso, opposto all'essere, sorge l'essere. Così il pensiero occidentale approda al nichilismo. «Alla grandezza del pensiero greco compete

(28) Sui termini «rete» e «mare», vedi il c. XXIII dei *Pensieri*.

(29) Nel Corriere della Sera del 19 giugno 1996, Severino propone questa espressione assai illuminante: «Chi vuole salvarsi è costretto a volere, prima ancora della propria salvezza, la potenza del proprio salvatore. Sì che alla fine, è questa potenza a divenire lo scopo supremo di chi vuol salvarsi» (27).

l'aver portato alla luce proprio l'assoluta negatività del nulla [...], il "non essente in nessun modo", come dice Platone (*Civitas* 477a), a cui si contrappone l'essente» (PC 307). In questo senso è nichilista la cultura occidentale, e pure il cristianesimo che ne è una delle forme più consistenti ⁽³⁰⁾.

Prima di questa ontologia platonica, per esempio in Parmenide, il nulla, la cui via non si può percorrere, rimane fuori dal dominio dell'intelletto. Però, quando lo stesso filosofo antico distingue le vie della verità e della *doxa*, crea già una fessura all'interno del discorso secondo verità, in cui si distingue la via percorribile malgrado tutto dell'opinione e quella della verità come tale. La *doxa*, a cui appartiene l'oscillazione o l'indecisione che si impone ai mortali, è in un certo modo interiore alla verità. Con Platone, invece, l'essente diviene una novità assoluta che si muove dal niente all'essere, separato dall'idea ⁽³¹⁾, e non più oscillante tra l'«essere» e l'«opinione». Tuttavia, i tempi pre-platonici, senza avere la pretesa di dividere radicalmente «essere» e «niente», e perciò ritenendo indispensabile l'attenzione alla realtà libera, si erano già avviati in direzione di Platone. Secondo Severino, i Megariti, per i quali non c'è niente che non venga dal nulla (secondo l'espressione del fr. 1 di Melisso), hanno posto le basi per una riflessione causale che, per l'appunto, struttura il passaggio tecnico dal non essere all'essere e da questo a quello ⁽³²⁾. Così comincia la dimenticanza di Parmenide. Con Platone, l'«essere» viene assegnato al suo posto, quello che gli fissa il saper-fare umano, il quale si impadronisce del suo apparire determinando i suoi limiti fuori dal niente. L'essente viene così situato tra due scissioni temporali di cui il sapiente

(30) Sottolineiamo che Severino identifica abitualmente «ragione della differenza» e «nulla». Perciò riduce l'espressione «non è» (o espressioni analoghe) a «è nulla» [ciò che] spiega perché [...] ritrovi la dimenticanza del senso dell'essere» (L. PONTICELLI, *Annotazioni ad alcune tesi metafisiche di E. Severino*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 57 [1965] 860).

(31) Cf E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, 21-24.

(32) Sui Megariti, Melisso in particolare, cf EN 34-36 e EN 39, ove Severino prende Bontadini di mira, identificando le sue tesi con quelle di Melisso. Vedi la risposta di G. BONTADINI, *Sôzein tà phainômena*, 453-457. Cf pure C. GIACON, *Ritornare a Parmenide?*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 56 (1964) 469-485: 478-479, che evidenzia i controsensi che Severino attribuisce a Melisso; F. SIRCHIA, *Ritornare a Parmenide o ai Megariti?*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 57 (1965) 322-326. Questo ultimo articolo insiste sull'analogia che, in Aristotele, permette di sorpassare le tesi megaritiche: «L'Essere ha, deve avere, molteplici significati [...], lì dove per il megaroeleatismo ne ha uno e uno solo. Deve avere molteplici significati [...] per una esigenza razionale, quella cioè di comprendere, di pensare e di spiegare il mondo, il quale non è pensabile con la logica dell'identità megaroeleatica» (325). Come abbiamo già detto, l'analogia non struttura il pensiero di Severino.

si pretende il custode o il fabbricante. «L'ente che appare è, per i greci, un *epamphoterízein* (Platone, *Civitas*, 479 c): un dibattersi (*erízein*), un oscillare tra (*epi*) "entrambi" (*amphótera*), ossia tra l'essere e il niente assoluto: [...] ossia è il *diveniente*, ciò che esce dal niente e vi ritorna» (PC 308). L'ontologia platonica radicalizza nel tempo ciò che era già in un certo modo saputo e percorso dagli antichi, ma senza isolare i suoi elementi strutturali successivi. L'essere diviene ora assoluto⁽³³⁾. Prima di Melisso, il divenire delle cose era vissuto in modo indeterminato e libero; adesso, viene programmato in maniera tale che sia possibile elaborarlo artigianalmente. Si sveglia così la potenza «dell'uomo o di un dio» (PC 309). Platone era intimamente coscio di questa potenza umana pretestuosamente autofondata, definendo la *poiésis* come «far passare le cose dal non essere all'essere e dall'essere al non essere» (*Convivium* 205b-c). Questa *poiésis* viene pensata secondo il modello della produzione tecnica; si identifica alla *téchne*, la cui struttura sarebbe la stessa che conosciamo oggi nel cristianesimo. Secondo questa mentalità, «tanto più attiva, l'azione, quanto più si discosta dal già esistente e percorrere l'infinita distanza che separa l'essere e il niente» (PC 309).

A questa potenza pretestuosa dell'ontologia antropocentrica dei Greci, appartiene, pensa Severino, il cristianesimo. «Il cristianesimo affonda le proprie radici nello stesso terreno della tecnica» (PC 309). Certo, la tecnica sviluppa la sua potenza nel mondo; invece, il cristianesimo ha di mira un al di là del visibile. Tuttavia, questa opposizione non cambia niente al significato reale delle loro dinamiche. «Nell'opposizione si esprime la stessa anima» (PC 309). La fede, secondo il Vangelo, è una potenza capace di sollevare delle montagne⁽³⁴⁾, di produrre degli eventi radicalmente nuovi che danno la felicità e il ben-essere. «La profonda sintonia tra la volontà di dominio della tecnica e la volontà cristiana di salvezza divina è, insieme, la loro comune volontà di salvezza: l'essenza della salvezza è appunto la capacità di trasformare il mondo, approfittando dell'*epamphoterízein* dell'ente» (PC 311).

(33) Cioè lo «slegato», o l'irrelativo, secondo l'etimologia del termine «assoluto».

(34) Vedi *Mc* 11,23: «Chi dicesse a questo monte: "Levati e gettati nel mare", senza dubitare in cuor suo ma credendo che quanto dice avverrà, ciò gli sarà accordato». Questo versetto serve da riferimento basilare per la riflessione di Severino sulla fede. Sul senso della preghiera, vedi il bel articolo di U. REGINA, *Risposta a Severino: nel Padre nostro, Gesù usa bene i verbi*, «Jesus», 1996/3, 9: l'«originaria vittoria sul nulla non si manifesta nell'astrazione concettuale da ogni riferimento all'uomo. Essa chiama originariamente all'essere quel non essere che è la differenza che sta a cuore, quel non essere che attende indefettibilmente di essere accolto nell'essere, e che in esso viene affermato non appena ci si decida a semantizzarlo come senso dell'essere».

Tuttavia, tra l'ontologia greca e il cristianesimo, riconosciamo delle differenze più radicali di quella tra il visibile e l'invisibile. Il cristianesimo non enfatizza solo la potenza di novità descritta da Platone. Per la tecnica, le trasformazioni o i passaggi dall'essere al non essere e dal non essere all'essere sono mondani. Invece, «la potenza capace di far entrare l'uomo nell'eternità è limitata dall'esistenza dell'eterno» (PC 310-311). Cioè: la tecnica è capace di tutto, il suo avvenire è indefinitamente aperto; invece, la fede viene limitata dalla presenza di Dio, dall'infinito già sussistente. La fede, quando si pensa essa stessa, riconosce che non dispone di Dio. Ma è evidente che questo limite sia veramente limitante? Dopo i maestri del sospetto, forse, una certa analisi di questa limitazione può essere tentata. Severino, seguendo i suggerimenti dell'ermeneutica del sospetto, propone perciò di ridurre le pretese della fede di nuovo alla potenza tecnica. In realtà, asserisce, per la fede stessa, «la potenza della vera fede [...] si identifica all'onnipotenza di Dio, che non vuole essere un'idea [...] ma infinita potenza attuale» (PC 311). Ne rende testimonianza il detto di Gesù nel Vangelo di Marco. La fede è capace di tutto, pure del più divertente: spostare le montagne. La sua potenza idealmente tecnica, sostituito gratuito di strumenti pesanti e costosi, è assoluta.

La potenza infinita della fede è di fatto quella di un Dio che crea un mondo nuovo. Ora, Dio crea in una maniera che i Greci non conoscevano. Chiama all'essere tutto ciò che è, compresa la materia. La materia, per i Greci, stava prima di qualsiasi lavoro artigianale, come un dato precedentemente stabilito, un appoggio necessario che rende possibili tutte le nostre costruzioni predicative. Certo, il cristianesimo trova nella tradizione greca un concetto di creazione, quello che Platone aveva precisato nel suo *Timeo*, ma lo estende fino alla materia. Severino rifiuta dunque di pensare che la creazione sia una novità biblica. Il cristianesimo ha soltanto esteso il concetto platonico della creazione fino alla materia, ben al di là del suo dominio originale. «Lo applica non solo a un campo particolare, ma alla totalità di ciò che differisce dall'Essere divino» (PC 312). La volontà di potenza greca prende così, nel contesto cristiano, una dimensione che i filosofi antichi non avevano mai immaginato. Ne è responsabile la volontà tecnica esagerata del cristianesimo.

Nel cristianesimo, l'*epistème* raggiunge così il suo punto più esasperato. Il termine «*epistème*», secondo la sua etimologia, significa «lo stare che è capace di sovrastare il divenire del mondo. Il contenuto dell'*epistème* è l'Ordinamento immutabile e necessario dell'essere» (PC 312). Già il platonismo aveva elevato questa *epistème* fino a una gloria trascendente. Secondo Severino, il cristianesimo

prosegue nella stessa direzione, confermando così, definitivamente, le pretese violente del sapere. La fede si allea spontaneamente a una tale *epistême*. Infatti, secondo il versetto di Marco già evocato, essa invita a non esitare mai, come se la realtà esatta delle cose, questa realtà che sta per sempre nell'Eterno, le fosse accessibile. In questo modo, la fede che non dubita sostituisce l'*epistême* che domina la verità e l'oscillazione degli essenti. La famosa *alêtheia* di heideggeriana memoria viene così ridotta a un determinato fatto disponibile per la manipolazione del credente che pretende unirsi al pensiero creativo di Dio. In questa maniera, la fede (*pistis*), ancor più del sapere (*epistême*), svela «ciò che nel disvelamento *sta*, ciò che si mostra nel suo "imporsi su" tutto ciò che vorrebbe smentirlo, smuoverlo e negarlo» (PC 312).

Tuttavia, una tale verità, tanto della *pistis* quanto dell'*epistême* ⁽³⁵⁾ ha raggiunto da due secoli il suo declino. L'apertura indefinita del saper-fare tecnico esige l'eliminazione della verità epistemica o scientifica che i Tempi Moderni pretendevano definitiva per principio. La tecnica, che un tempo aveva bisogno della scienza per appoggiare la sua sistematicità e coerenza, oggi ne fa a meno. E con la rovina della verità greca, crolla pure il cristianesimo speculativo. Si affaccia quindi una nuova prospettiva teologica, meno sapienziale e più romantica. «Il concetto idealistico-romantico di un Dio sofferente e diveniente» (PC 314), concetto di moda nella teologia odierna, rende testimonianza a questo sfasciamento inevitabile della teologia speculativa, che non potrà mai più essere proposta ragionevolmente. La libertà e la compassione di Dio vengono adesso presentate come un dato originario. Però la teologia deve rinunciare a qualsiasi sapere definitivo, pure quanto alla compassione di Dio. In ogni modo, come potrebbe la tecnica coesistere con una verità definitivamente stabilita dalla fede, teoricamente negatrice del divenire e del passaggio continuo dal non essere all'essere e dall'essere al non essere? Il cristianesimo che vuole unirsi ai pensieri dell'Eterno si destina al sogno di una coerenza oggi demolita, quella dell'ontologia platonica. Un Dio eterno non avrà mai più significato razionale. Anzi, «se Dio esistesse, [...], tutto ciò che l'uomo produce sarebbe finzione [...]. Se Dio esistesse, il divenire sarebbe apparente» (PC 317). Se Dio esistesse, non si dovrebbe più cercare la sua volontà e chiedere la grazia di compierla. Se Dio ci limita imponendo la sua eternità, non ci sarà più nessuna tecnica possibile, e la realtà del nostro tempo e delle nostre ricerche non avrà mai più un senso. All'*epistême* e alla sua

(35) Su questo argomento, vedi l'articolo già menzionato di D. CAMPANALE, *Pistis ed Epistême*.

radicalizzazione cristiana si oppone l'esperienza tecnica dei nostri giorni. Ci sono oggi azioni, tecniche, libertà, e ricerche aperte e senza limiti prefissati. Non è più possibile sostenere una verità prestabilita. Dunque Dio, puro amore, non può più esistere come tema della scienza. «Il tramonto degli immutabili è, insieme, l'avvento e la dominazione della civiltà della tecnica» (PC 318).

Sarebbe tuttavia un errore pensare che i nostri tempi svoltino in una direzione inaudita, rompendo i loro contatti con Platone e il cristianesimo. C'è dell'ingenuità nell'immaginarsi usciti dal niente, vergine e creatore. Malgrado le rotture con il passato, una continuità con esso deve essere riconosciuta. Secondo Severino, il declino attuale degli immutabili non provoca la loro distruzione, ma la loro corruzione. L'immutabile non muta; rimane ancora oggi ma in una forma rinnovata e adatta alla tecnica. Infatti, anche se la sua struttura è oggi essenzialmente aperta e inventiva, espressione antropologizzata della potenza assoluta del Creatore, la tecnica ha comunque bisogno di appoggi consistenti per potersi sviluppare tranquillamente; e così, grazie a questa necessità che ad essa si impone, il peso e il conforto della tradizione riescono ad assorbire la tecnica e ad aggirarla a favore di ciò che contraddice tuttavia l'apertura libera dell'invenzione indefinita. Le Chiese sono ghiotte dell'ultima tecnica. Severino osserva che, comunque, il vincitore di questa lotta sarà la tecnica creatrice. Infatti, «tutti gli scopi della tradizione occidentale si trasformano in mezzi per favorire il funzionamento dell'apparato, cioè l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi» (PC 322); anzi, oggi, lo vediamo con chiarezza, «si usano questi valori [del cristianesimo, per esempio] per favorire la crescita della potenza tecnologica» (PC 322). La potenza delle idee e del vero vede così rivelata la sua vera natura; le idee e il vero sono degli strumenti disponibili a seconda della genialità dei tecnici, del loro saper-fare, per creare un avvenire ancora e sempre più adatto ai nostri sogni. Ma come? Forse, verrà un giorno in cui spariranno per sempre tutti gli immutabili. La tecnica finirà per sostituirli tutti, tessendo una rete che bloccherà totalmente il mare del mondo nelle sue fantasie e prepotenze dei suoi dei. Ma che saranno questi dei? E poi non c'è nella tecnica una dinamica che la porta ad autogenerarsi ⁽³⁶⁾?

(36) L'articolo già citato del Corriere della Sera del 19 giugno 1996, recita: «Accade con la Tecnica quant'è accaduto con Dio: s'incomincia a rivolgersi al salvatore per essere salvati e si finisce col volere che sia fatta la sua volontà, la volontà di Dio, la volontà della Tecnica» (27).

4. IL LOGO

Abbiamo visto come il cristianesimo, secondo Severino, si nutra dell'ontologia greca. Dobbiamo precisare adesso gli aspetti logici di questa ontologia. Nel punto precedente, abbiamo parlato degli aspetti più fenomenologici dell'essente, in quanto ci appare venire prima dal non essere per poi ritornarvi. Ma la fenomenologia dell'apparire dell'essente non può essere il criterio ultimo della ragione, la quale, per il Nostro come per la neoscolastica, si sottomette alle sole necessità della logica e non alle apparenze successive degli eventi inaffidabili. Severino affronta, dunque, ciò che in logica è considerato come il principio più fermo e primo, quello che sigilla tutti i sistemi speculativi validi, cioè la non contraddizione aristotelica. Ora, il principio di non contraddizione consacra le pretese della ragione perché, mediante il suo legame intrinseco con il principio di identità, fissa tutto ciò che tocca. Inoltre, come Dostoevskij ha messo in evidenza, lo richiama il c. XXII dei *Pensieri*, non si può richiedere di abbandonare questo principio senza porlo; perciò si impone necessariamente alla libertà. Infatti, chi sceglie il contraddittorio («X») non può non scartare con decisione il non contraddittorio («non-X») e non porre dunque il principio di non contraddizione («non-X» e «X» non vanno insieme). Ovviamente, questa scelta, che pone togliendo, esercita in ogni modo il principio di non contraddizione.

Però, malgrado questa necessità, «lo vado mostrando da tempo» (PC 250), la non contraddizione non può essere fondata senza implicare una contraddizione. «Il «principio di non contraddizione» non riesce a liberarsi dalla contraddizione» (PC 250). Severino lo ripete: «Il principio di non contraddizione non riesce ad essere quello che intende essere, cioè non riesce a liberarsi dalla contraddizione, è un principio *contraddittorio*» (PC 252). Perciò, quando anche non sia comodo opporsi alla sua potenza ⁽³⁷⁾, non possiamo assumerlo come se fosse un principio scientifico assolutamente evidente e degno della ragione pura. Se malgrado tutto qualcuno lo considera come tale, dovrà dare alla scienza un statuto inaudito, libero dalla contraddizione aristotelica e fondato nuovamente più in alto. Per esporre questa discussione e per mostrare in che senso il principio di non contraddizione è esso stesso contraddittorio, come si deve perciò rinnovare lo statuto della scienza, prendiamo come filo conduttore alcune pagine dell'articolo del 1964, «Ritorna-

(37) «Si può dire comunque che [il principio di non contraddizione ...] è una fiera colpita a morte, che tuttavia riesce a sbranare chi oggi la aggredisce» (PC 250). Severino alluderebbe qui alla disputa con il suo Maestro e i suoi colleghi milanesi?

re a Parmenide» (38), che firma la rottura tra Severino e l'Università del Sacro Cuore. Notiamo prima di tutto che, se il Nostro è fervente sostenitore del principio di non contraddizione, lo è da parmenideo («L'essere non può non essere») e non da discepolo di Aristotele («Una sostanza non può ricevere due predicati opposti allo stesso momento e sotto lo stesso punto di vista»), in tal modo che il significato del principio venga profondamente inserito in un ambito ontologico, altro del puramente logico.

L'argomento che mostra il valore necessario del principio di non contraddizione è celebre. Aristotele lo propone nella sua *Metafisica*, IV, 4. Ricordiamo gli elementi essenziali di questa «mostrazione» *elektikôs*, mediante una confutazione o una ritorzione (39). Un obiettore non può negare la validità del principio di non contraddizione, vale a dire contraddirlo, senza porlo. Chi lo toglie lo pone. Questo argomento funziona in diversi «luoghi». Secondo S. Tommaso, «ci sono molte proposizioni che a negarle si è costretti ad affermarle» (40), per esempio la negazione del principio di non contraddizione di cui trattiamo qui, eppure quella della verità *tout court*. Infatti, «chi nega che esiste la verità, afferma una verità; poiché afferma che è vera la negazione che egli proferisce. Lo stesso si dice di colui che nega il principio: «Cose contraddittorie non possono essere simultaneamente vere»; poiché negandolo afferma che è vera la sua negazione e falso il contrario; e quindi che non possono essere egualmente vere l'una e l'altra» (41). Alcune negazioni hanno efficacia a condizione di appoggiarsi su ciò che negano, cioè a condizione di porre effettivamente ciò che tolgono verbalmente. Chi dice che non c'è verità suppone che ci sia verità affinché la sua negazione della verità sia efficace, riconosciuta in quanto verità. Chi pone una proposizione in cui dice di togliere la verità («non c'è verità»), la pone effettivamente («c'è verità») affinché la sua negazione sia una norma effettiva per ogni pensiero. Ciò che Severino trascrive così: «L'opposizione non può essere

(38) Pubblicato di nuovo in EN 19-61, di cui citeremo soprattutto le pagine 43-48. Questo testo viene commentato, e analizzato fino agli ultimi particolari in E. SEVERINO, *Tautôtes*, Milano, Adelphi, 1995, 240-251.

(39) Il termine «ritorzione» vale qui nel suo significato comune: «valersi degli argomenti o delle accuse dell'avversario per colpirlo». Su questo argomento, la cui discussione fu all'origine della disputa di Severino e Bontadini, segnaliamo di A. POPPI, *Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'êlenchos*, Milano, Vita e Pensiero, 1988 e ID., *L'intelligenza del principio. Metafisica e pensiero contemporaneo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989.

(40) TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 33, n° 7.

(41) *Ivi*.

negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione» (EN 42).

Approfondiamo la struttura dell'argomento. La negazione vi sussiste grazie ad un'affermazione non detta, però feconda, immanente all'enunciato, non solo implicita in quanto «non chiaramente espressa» e suscettibile di essere precisata, ma un'affermazione internamente esercitata nella sua negazione. Certo, l'affermazione non detta («c'è verità») non è espressa come tale da parte dell'obiettore che, precisamente, la nega («non c'è verità»), *in actu signato*, cioè in segni linguistici culturalmente intelligibili ⁽⁴²⁾. Il detto esplicito dell'obiettore («non c'è verità») viene costituito da una negazione chiara e intelligibile. Però questa negazione della verità non si regge da sé; ma ha un significato grazie a un pensiero positivo, *in actu exercito* ⁽⁴³⁾ «realmente pensato, un pensiero che si deve realizzare, se si vuole conferire alla negazione quel significato determinato di negazione che le compete» (EN 43). Ciò che vale quanto alla verità viene detto pure del principio di non contraddizione. Dire che questo principio non vale impedisce di utilizzarlo e di contraddirlo. Chi lo utilizza, non lo può negare. Chi dice che non vale, lo toglie, ma ciò facendo, cioè togliendolo, lo pone. C'è sempre una pretesa esercitata della formulazione *signate* del rigetto del principio di non contraddizione: che sia valido per poter essere respinto. Questa pretesa *exercitata* positivamente in un sistema di segni negativi ha una importanza concreta: la negazione non è senza condizione positiva. Si rovescia allora per «confutazione» o «ritorsione» la pretesa dell'obiettore. Se questi non vuole vedere questa necessità, che non contraddica il principio e che si faccia «simile ad una pianta» ⁽⁴⁴⁾.

Si vede facilmente la punta dell'argomento. La negazione e la posizione si chiamano a vicenda. Però, non sono dello stesso livello. La posizione appartiene al necessario, all'ontologico, all'atto esercitato, mentre la negazione espressa è del significato verbale. La verità (ontologica) sorge dall'atto (*exercite*), mentre il significato (logico) risiede nell'espressione (*signate*). Tuttavia, si può precisare che la verità del principio viene attestata dalla pretesa di nega-

(42) *Signate* significa «chiaramente», «distintamente». È *signate* ciò che si vede, si percepisce, cioè, nel nostro caso, l'enunciato espresso. L'espressione *in actu signato* indica la realtà significata dall'enunciato.

(43) Nella lingua scolastica, *exercite* si lega a *signate* come l'atto all'espressione. Nel nostro caso di logica «maggiore», cioè di difesa di un principio primo, l'atto si pone di modo che l'espressione abbia una valenza reale, un significato effettivo. L'*exercite* rimanda quindi alla volontà di dire cose significative e suscettibili di essere accolte dagli altri in quanto vere e necessitanti.

(44) ARISTOTELE, *Metafisica* IV 4, 1006a14-15.

zione del suo significato, e inversamente il significato della negazione è sostenuto dall'affermazione esercitata. Infatti, è a condizione di intendere la verità della proposizione «Non c'è verità» che questa verità ha un significato; viceversa solo per chi accetta *exercite* il principio di non contraddizione, la proposizione «Il principio di non contraddizione non vale» ha un significato che determina la sua attività verbale.

Tuttavia, se in Aristotele la tensione essenziale si trova tra il *signate* e l'*exercite*, come ha riconosciuto la tradizione ⁽⁴⁵⁾, in Severino è presente già al piano dei termini, dove applica la tesi di Ferdinand de Saussure per cui il significato di un termine proviene dalla sua differenza dagli altri termini della stessa lingua presenti o no nella medesima proposizione. In questo senso, «l'opposizione è fondamento, nel senso che è ciò senza di cui non si costituirebbe o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso» (EN 43). Arriviamo così ad una tesi fondamentale di Severino: ciò che fa essere il significato ⁽⁴⁶⁾ è il negativo. Osserviamo che il negativo «esiste solo se afferma ciò che nega» (EN 43). Perciò, il negativo di un termine non sta fuori della posizione del significato di questo termine, poiché un significato non avviene mai senza la posizione degli altri termini significativi da cui si differenzia. La posizione significativa di un termine nega perciò la posizione di ciò che ne fonda la determinatezza (il significato degli altri termini), e dunque nega la condizione della sua stessa posizione. Consiste quindi «nella negazione di se medesima, nel suo togliersi come discorso» (EN 43). Ecco come il principio di non contraddizione, praticamente, già al livello dei significati, si fonda su una negazione, o, secondo Severino, sulla sua contraddizione.

Però questo primo dispiegamento del principio di non contraddizione non va abbastanza in profondità. Rimane infatti a un livello formale, allorché l'*elenchos* aristotelico gioca su una delivelazione, per così dire, tra il *l'exercite* (l'atto) e il *signate* (il significato). La comprensione quasi orizzontale del significato di un termine non dice tutta la sua ricchezza. Al livello dei termini, il principio di non contraddizione può essere mostrato, ma non

(45) Cf G. ISAYE, *La justification critique par rétorsion*, «Revue Philosophique de Louvain» 52 (1954) 205-233, una presentazione rigorosa del principio di non contraddizione e della sua difesa aristotelica, cioè dialogale.

(46) Qui, sarebbe opportuno distinguere il logico e l'ontologico. Fino ad ora, abbiamo parlato del significato logico di un termine («ciò che fa essere il suo significato relativo al significato linguistico degli altri termini») senza toccare immediatamente la realtà ontologica («la realtà che viene indicata dal termine»). Riconosciamo tuttavia che Severino avrebbe qualche difficoltà nel distinguere troppo il logico e l'ontologico come noi lo intendiamo.

confutato. La relatività mutua dei significati non indica nessuna necessità definitivamente stabilita. Il livello formale della negazione di cui abbiamo parlato, quello dell'opposizione tra i segni significanti, non mostra niente che sia impossibile. Invece, l'articolazione del piano formale o *signate* e del piano dell'effettività o dell'*exercite* mostra una necessità. Togliendo, pongo. La negazione *signate* si fonda su un'affermazione *exercite* da cui sorge necessariamente il suo stesso significato. Possiamo discernere i tratti più specifici di questo *exercite*. È anzitutto un atto effettuato realmente, il che si può fare solo in prima persona. L'atto esercitato è di origine ogni volta individuale. La necessità, ciò che non posso negare perché si impone nella struttura stessa del mio atto di affermare, non è astrattamente universale. Chi fa attenzione al suo impegno nella negazione del principio di non contraddizione vedrà apparire la posizione necessariamente immanente del suo atto di negare. Questo atto è sempre un «tale» atto di un «tale» locutore che si impegna in una «tale» proposizione. Certo, il *signate* può essere capito in un modo puramente formale, senza considerare l'atto da cui sorge. Chi dice: «Il principio di non contraddizione non vale», sarà capito senza difficoltà. Però, la sua proposizione, a rifletterci, si manifesterà falsa. Necessariamente, la negazione *signate* si appoggia su una posizione *exercite* che sta alla sua fonte.

Dunque, c'è già una negazione immanente al *signate*, e l'*exercite* non sta allo stesso livello. Ma non ci sarà pure una negazione immanente all'*exercite*? Severino, con il suo fiuto dialettico fuori dal comune, tenta di mostrarlo. Notiamo tuttavia, prima di seguire la sua argomentazione, una certa ambiguità dei suoi termini. Il Nostro ha la tendenza a ridurre l'atto alla forma. Dice infatti che l'*exercite* comporta solo delle «implicanze semantiche» (EN 44). Così, messa da parte l'intenzione ontologica della non contraddizione e mantenuto solo il suo significato logico, mostra come l'*exercite* conosca pure degli aspetti logici di negazione. Severino, a dir il vero, sembra accontentarsi adesso di immaginazioni poco critiche o riflesse. Dice infatti che «solo in una zona limitata il positivo si oppone al negativo; al di là di questa zona, invece, non si oppone» (EN 44). In altri termini, «al di là» dell'*exercite*, un «positivo non si oppone al negativo» (EN 44). Come capire queste affermazioni rese oscure dalla loro rappresentazione spaziale? Forse così: l'atto *exercite* è sempre di un tale, mentre i termini *signate* appartengono all'universale. Preciso questo punto, andiamo avanti. L'attività *exercite* «non intende togliere se medesima, ma intende porsi per davvero» (EN 44), e in ciò si sa destinata a respingere fuori di sé ogni contraddizione di termini. Si potrebbe pensare che solo «al di là» dell'atto positivo o personale sta la contraddizione o l'esclusio-

ne reciproca dei termini; in questo senso, la contraddizione *signate* tralascerebbe fuori di sé l'essere che assicurerebbe la positività piena dell'atto. Però, pure al livello personale dell'atto, la contraddizione *exercite* si contraddice, perché ha bisogno di questa contraddizione formale per mostrare la sua positività. Non c'è un atto reale che si mostri senza una espressione effettiva della sua negazione. Infatti, Aristotele mostra la validità *exercite* dell'argomento in maniera indiretta, mediante la sua negazione *signate*. Se nessuno contesta il principio di non contraddizione, perché mostrarne la necessità? Però se non lo si mostra, il sapere non raggiunge il suo fondamento necessario. Perché questo venga attestato, bisogna che il principio sia contestato (47). Perciò, la scienza si fonda sulla negazione di un atto che si mostra fondamento potente a condizione di essere negato; e così il principio di non contraddizione poggia sulla sua contraddizione per essere riconosciuto.

L'argomentazione aristotelica non riesce quindi a presentarsi in una maniera liscia. «Non riesce a liberarsi da ciò che nega, ma se ne fa essa stessa portatrice» (EN 45). I termini di Tommaso vengono così rovesciati: per l'Aquinate, la negazione suppone l'affermazione; per Severino, invece, la posizione suppone la negazione. Questa «legge dell'essere è il destino del pensiero» (EN 45), un destino nichilista originario. La posizione dell'atto, infatti, si autodistrugge, anzi l'atto toglie se stesso, «è autotoglimento» (EN 46).

Questa prospettiva di Severino non poteva essere recepita dai suoi colleghi. Però non sembra che questi abbiano inteso come lui la dialettica del positivo e del negativo in gioco nell'*elenchos* di Aristotele. Ponendosi in una prospettiva largamente formale, hanno infatti capito l'*exercite* e il *signate* come se fossero omogenei, senza tener conto della differenza tra i loro ambiti, tra l'atto e l'espressione (48). Bontadini riconosce senza difficoltà che, per Severino, «nel discorso sul principio di non contraddizione si effettua il "disvelamento autentico del senso dell'essere"» (49). Però, da parte

(47) In questo, la critica di Severino va al di là dell'interpretazione neoscolastica del detto aristotelico. C. GIACON, *Ritornare a Parmenide?*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 56 (1964) 464-485; ha troppa fretta quando scrive: «Non facciamo scherzi: la concezione classica dell'incontraddittorietà dell'essere non è contraddittoria» (478).

(48) Il principio di non contraddizione, «obbligandoci sul piano strettamente logico a pensare e a dire che è ciò che è e che non è ciò che non è, non entra nel merito dell'essere in sé, ma soltanto del nostro modo di dirlo e pensarlo», osserva P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del novecento*, Bari, Laterza, 1996, 66, (dove riflette sul dibattito tra Bontadini e Severino).

(49) G. BONTADINI, *Sözein tà phainômena*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 56 (1964) 464.

sua, per interpretare questo principio, si può rimanere al livello del detto: «noi ci rifacciamo ancora alla struttura del pensare e del dire, cioè al fatto (strutturale) che ogni dire è un contraddire, e cioè un escludere il contraddittorio [...]. Il principio di non contraddizione non è altro se non l'avvertimento [...] che chi si contraddice viola la struttura del dire, e cioè... non dice»⁽⁵⁰⁾. «È alla struttura del logo, ossia precisamente alla opposizione logica di affermazione e negazione, alla struttura dell'antifrasi, che si deve rifare per trovare il *fondamento*»⁽⁵¹⁾. Ma ridurre l'*elenchos* al piano del logo espresso nasconde il suo significato più profondo, il luogo della sua elaborazione o della sua attestazione, vale a dire la negazione dell'obietto; senza l'obiezione, il principio non viene attestato. Regge, perciò, come principio esplicito e affidabile per la scienza a condizione di essere contraddetto. La negazione e la «mostrazione»⁽⁵²⁾ riflessiva della contraddizione sono all'origine della necessità logica.

Segnaliamo, di passaggio, che, opponendosi in questo modo alla linea generale della *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, Severino criticava ad un tempo Gentile e il suo attualismo, per cui l'atto si compie invadendo il mondo, anzi costituendolo. L'atto gentiliano, pienamente positivo, è stato pure disponibile⁽⁵³⁾ per qualche politica civilmente violenta, come si è saputo. Di un tale atto, Severino intende mostrare la radicale vanità.

5. L'ETERNITÀ E LA FEDE

Severino è divenuto celebre in Italia a motivo della sua critica al principio di non contraddizione e al divenire, oltre alla sua critica a ciò che egli intende che sia la Chiesa. I due problemi del principio logico e del divenire ontologico sono ovviamente legati. Il divenire si pone come problema quando ci accorgiamo che una stessa sostanza diviene questo poi quello, il suo contrario. Il divenire, perciò, definisce il dominio dell'opinione inaffidabile. Per accedere a un sapere consistente e fermo, bisogna quindi scartarlo e applicare senza tregua il principio di non contraddizione. Questo principio potrebbe dare accesso alla sostanza «in sé», ferma sotto gli accidenti che vengono sopra e spariscono.

(50) *Ivi*.

(51) *Ivi*, 466.

(52) Non si dimostra la validità del principio di non contraddizione, ma la si mostra (cf ARISTOTELE, *Metafisica* IV 4, 1006a5-11).

(53) «Sul piano teorico non è stato Gentile a essere fascista, ma è stato il fascismo a tentare, fallendo, di essere gentiliano» (PC 66).

Però, come intendere questa non contraddizione? Se viene legata al principio di identità, forse sarà puramente determinante: un tale «A», che non può essere «non-A» (per esempio «B»), sarà sempre detto un tale «A». Chi dice che «A» diviene «non-A» dice che, divenuto «non-A», l'origine «A» non è più e che quindi «non-A» non si riferisce più ad essa. Il principio d'identità, trasferito nel problema del divenire, genera quindi il nichilismo. I Megariti, particolarmente Melisso, hanno orientato il loro ragionamento in questa direzione, insistendo tuttavia su una dimensione causale che pensavano suscettibile di interpretare il fondo ontologico del problema, di assicurare una continuità ontologica. Poiché niente può uscire dal nulla, ciò che è stato, sempre è stato e sempre sarà. In modo simile, come ha riconosciuto la tradizione filosofica comune, la razionalità del concetto lo eternizza. Non è in questo modo di fissità che Severino intende l'eternità. La sua non sospende ogni tempo, ogni tensione unilineare tra due eventi. C'è del divenire nell'eterno⁽⁵⁴⁾. In ogni modo, il principio d'identità non è quello della non contraddizione; se il primo è unicamente formale ($A=A$), il secondo ha una possibilità decisamente ontologica ($S \text{ «è» } P$, il quale non è identico a S). Infatti, la mostrazione aristotelica della validità della non contraddizione vi indica una tensione tra un positivo e un negativo, e tra questi un movimento orientato in una

(54) L. MESSINESE, *Essere e divenire*, scrive che «Severino nega la realtà del *divenire*, se con questo termine s'intende un nascere e un perire dell'essere, mentre riconosce realtà al divenire, se con questo termine s'intende il fatto che c'è una *processualità dell'apparire* dell'essere» (248). I *Pensieri* dicono che «al di fuori della follia del nichilismo [...] appare che *ogni* cosa è eterna e che il «divenire» del mondo è il comparire e lo scomparire degli eterni: anche l'apparire delle cose è eterno» (PC 285). Nel 1967, ne *Il sentiero del giorno*, Severino si esprimeva così: «Nascere», «morire», «crescere», «mutare», «generarsi», «corrompersi», «distruggersi», sono i vari modi in cui l'essere *compare* e *sparisce* (cioè sono i vari aspetti assunti dall'essere nel suo apparire e sparire). Il divenire dell'essere, quale è contenuto nell'apparire, è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno essere immutabile» (EN 161). È questa tensione immanente all'eternità che la scolastica non poteva accettare. Vediamo le critiche di C. GIACON, *Ritornare a Parmenide?*: «Severino, contro Parmenide, sostiene che le differenze dell'essere non sono nulla, ma sono appunto «differenze dell'essere», pertanto differenze di ciò che non è nulla» (471). Ma «il tempo fu introdotto da Parmenide ed è introdotto da Severino quando si scambia la necessità delle essenze con la necessità dell'esistenza di fatto» (ivi, 474). Secondo Giacon, «nel mondo esistente di fatto, il divenire non è una contraddizione quasi fosse insieme essere e non-essere; è un modo di essere diverso dal modo permanente di essere, un essere che può esistere di fatto; esso, *essenzialmente*, o quanto alla sua essenza, definizione e concepibilità, rimane eternamente e immobilmente una determinata forma di «essere», ma quanto all'*esistenza di fatto*, è destinato ad esistere in un determinato tempo» (ivi, 484). La mentalità «essenzialista» di questa critica è ovvia, e la indebolisce.

sola direzione: l'obiettore negando il principio fa scoprire che questo si regge sulla sua negazione, sorge dalla negazione. Cioè: conformemente alla meditazione aristotelica sui principi primi, «in sé» primi ma ultimi «per noi», all'inizio sta il negativo, poi il positivo. È dalla negazione che sorge il positivo. Ma come potrebbe uscire qualcosa dal niente, si domandavano i Megariti? Sembra che Severino si voglia inaccettabile, se questa tesi è sua. Se tutto viene dal negativo, non c'è niente di positivo. Già Bontadini criticava la tendenza di Severino a disconoscere l'esperienza sensibile⁽⁵⁵⁾, ciò che costituisce una ingiustizia profonda per le realtà positiva e ferita dei sofferenti e degli esclusi⁽⁵⁶⁾. Se il negativo da cui sorge ogni singolare è eterno, si capisce perché il Maestro di Milano ha reagito assai violentemente alle dichiarazioni del suo ex discepolo⁽⁵⁷⁾. Ma è vero che le prospettive di Severino eliminano i singoli sensibili? Egli stesso critica la cultura occidentale che pone un nulla prima e dopo ogni apparire d'essente. Come potrebbe quindi proporre un «niente» originario senza cambiare il significato di questo «niente»? Oppure, Severino riproporrebbe quel nichilismo che avrebbe criticato fin adesso⁽⁵⁸⁾?

Certo, i singoli si distinguono mutuamente per essere singoli. Perciò, si sostengono a vicenda nella loro diversità mediante le loro negazioni incrociate. Senza queste negazioni, tutto si confon-

(55) «Aristotele non dice che *tutto* l'essere può non essere, ossia non attribuisce all'essere come tale la proprietà di poter non essere, ma solo ad un certo essere: quello cui tale proprietà non può essere negata, pena il mettersi in contraddizione con l'esperienza, pena il *negare la positività* dell'esperienza» (G. BONTADINI, *Sôzein tà phainômena*, 446).

(56) Il trattamento del male da parte dei *Pensieri* lascia perplessi: «L'uomo non è un essere che, semplicemente, patisce il dolore: patisce il dolore essendone tuttavia già da sempre al di fuori, nella Gioia. Poiché questa parola significa qui il superamento di ogni contraddizione, l'uomo è veramente *se stesso* non nella contraddizione del dolore (che appunto lo separa e lo allontana da se stesso), ma nella Gioia» (PC 271). Sulla «gioia», vedi l'ultimo capitolo del *Destino della necessità*.

(57) «La tesi creazionista [...], la quale salva quel divenire che, almeno nel *minimum* che s'è detto, non può essere negato [...], salva poi anche il senso comune [...] e ci fa così evitare [...] il manicomio: voglio dire che ci evita di dover considerare come un manicomio [...] quello in cui Severino relega tutti i filosofi [...], e, dietro i filosofi, il senso comune, appunto: lasciando in circolazione soltanto se stesso e, con le dovute cautele, il venerando suo Parmenide» (G. BONTADINI, *Postilla*, 621).

(58) Bontadini riassume così il nichilismo proprio di Severino: sarebbe «la concezione secondo cui l'«ente in quanto tale può non essere»» (G. BONTADINI, *Fuochi incrociati sulla Chiesa*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 4a serie, 4 [1973] 128). Non tocchiamo qui il problema che impone una tale dicitura quanto alla «prova» di Dio. Sottolineiamo soltanto che così, in ogni modo, si nomina la radicalità della contingenza: niente è assolutamente necessario.

derebbe e nessun essente potrebbe essere intelligibile. La negazione, perciò, appartiene all'essenza della sostanza. *Omnis determinatio negatio est*. Questa proposizione si avvale del significato intelligibile di ogni sostanza (abbiamo già menzionato, a proposito, il pensiero di de Saussure). Ora, non vale lo stesso quanto all'atto di esistere? Comunque, un esistente che non mostra la sua essenza non è per noi in atto. Quindi, per essere in atto, bisogna che entri nel mondo dei significati che si negano a vicenda. Ma se l'atto fosse negativo solo per questo motivo, Severino non sarebbe originale.

L'originalità gli viene piuttosto dalla tesi secondo cui ogni singolare sorge «da» una negazione «originaria» (e non «va verso» il mondo delle determinazioni che si costituiscono a vicenda mediante le loro negazioni). Con ciò, non intende cadere nel nichilismo «occidentale», ovviamente. La negazione è pensata originaria e universale. Il divenire primo è questo sorgere. Perché «primo»? Perché ogni posizione lo implica in quanto sua condizione. Certo, siamo giunti qui ad un livello di pensiero che nessuna chiacchiera può raggiungere. Non si tratta qui del divenire temporale, della successione regolare degli eventi. Il negativo, essendo la condizione universale, viene prima di ogni sorgere e sostiene in sé ogni positivo. Ora, per questa ragione, è eterno. Le nostre parole incontrano tante difficoltà nell'enunciare ciò che si deve dire adesso. Tradizionalmente, l'eterno non sarebbe il più positivo di tutto? Come possiamo dirlo adesso «negativo»? E. Nicoletti ha rimproverato a Severino di intendere il trascendentale, la negazione originaria, come se fosse un trascendente⁽⁵⁹⁾, un essente primo; questo primo sarebbe un travisamento di «Dio». Ma come il negativo potrebbe essere «Dio», o «Dio» il negativo originario e necessario? Se c'è un nichilismo ragionevole, essenziale per l'Occidente, sarà trascendentale, e per Severino, pure un trascendente?

Il nichilismo di Severino non significa che non c'è niente, o che il nulla solo sia⁽⁶⁰⁾. Invece, potrebbe significare che nessun essen-

(59) Vedi E. NICOLETTI, *Dalla trascendentalità dell'essere*, 289. Il trascendentale è costituito dall'intero delle determinazioni, cioè dall'insieme dei rapporti negativi che le determinazioni hanno le une verso le altre.

(60) E. BERTI, *Il nichilismo dell'Occidente, secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, «Filosofia Oggi» 3 (1980) 501-510, vede in Severino un ritorno a Parmenide, il che sarebbe a una essenza unica e positiva. «L'essere severiniano [...] viene ad essere necessariamente indifferenziato, univoco, come era coerentemente per Parmenide» (507). Certo, Severino è un «formidabile specialista di distinzioni e argomentazioni logiche» (507). Ma il suo intento non sarebbe meta-positivo? La logica dovrebbe rinchiudere il suo dominio in quello delle rappresentazioni perfettamente determinate? Non ci sarà una negazione che si dovrà cogliere all'ori-

te è tutto, vale a dire che in tutti c'è un «più» che nessuno è. In questo senso, un certo nichilismo sarebbe accettabile, ma ridotto alla banalità, alla superficialità. Infatti, la tradizione filosofica occidentale ha spesso affrontato questa negazione, per portare avanti la sua meditazione. Il dinamismo della scienza percorre lo spazio aperto da questa negazione: il conosciuto non è mai totalmente assunto dal conoscente. Dovremo riferire qui alla tesi della differenza ontologica, che Heidegger ha riportato in filosofia, ma che Severino pretende spiegare in verità.

CONCLUSIONE: LIBERTÀ E VIOLENZA

Il tema della «differenza ontologica» indica una tensione tra gli essenti e l'essere. Severino coglie questa problematica nella sua prospettiva originale, nella sua contestazione del principio di non contraddizione e del divenire, e la lega al tema dell'eterno. La tesi sarebbe che il «differente» non è «altro». Vediamo. Ciò che sta presente, ovvero ogni essente, viene e va, cioè diviene. Non «sta» veramente. «È» appena. Però, comunque, «è» nella medesima misura in cui tutto «è». Non sarebbe se non venisse e andasse. Per questo motivo, l'Occidente nichilista, postparmenideo, dice che «essere» consiste nel venire dal nulla e nel tornare nel nulla, il quale sarebbe l'«altro» dell'«essere». Questo andare e ritornare è contraddittorio, perché il diveniente in questo modo non sarà mai la sua essenza (l'«essere»), e quindi verrà sempre alienato, «altro» dalla sua essenza. Per non cadere nella contraddizione, si deve dire

gine del logico? Per Berti, il principio primo deve essere «immobile». In un articolo del 1968, *Il valore 'teologico' del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 60 (1969) 1-24, scrive che Severino «riproduce la molteplicità a livello dell'immobile, proprio perché, non cogliendo il nesso tra divenire e molteplicità, non coglie nemmeno quello tra immobile ed unità» (14). Per il celebre specialista di Aristotele, la realtà immobile «è un essere assolutamente univoco, che conferisce unità ai molti sensi dell'essere e pertanto li fa appunto essere, salvandosi dalla contraddizione» (13-14). Possiamo riconoscere qui un passo in direzione della teoria dell'analogia aristotelica. Il Prof. Berti, nel suo articolo *Sulla formazione aristotelica del principio di non contraddizione*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 61 (1969) 9-16 (si sa che Severino pubblicò la traduzione introdotta e commentata di ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione. Libro IV della «Metafisica»*, Brescia, La Scuola, 1959), protesta contro le pretese di Severino di oltrepassare ogni metafisica: «La metafisica continuerà a sussistere, poiché continua a sussistere la differenza infinita tra l'essere che si dice in molti sensi, cioè la molteplicità e il divenire, e quel principio unico e immutabile, senza del quale i molti sensi dell'essere non potrebbero nemmeno essere tali, cioè sarebbero del tutto inintelligibili» (16).

che il nulla non può essere un vuoto assoluto, che non è l'«altro» dell'«essere». In ogni modo, concepito da sé, non ha l'energia perché l'essente sorga da esso. Perciò, secondo Severino, dobbiamo dire che «tutto l'essere» è immutabile e che gli essenti manifestano questo «tutto», che il «nulla» come «altro» non gioca nessun ruolo nel sorgere dell'essente. Ecco il significato dell'«eterno». L'essente che appare è astratto nel senso etimologico di «tratto fuori da». La «differenza ontologica», che non si trova tra «due» (l'essere e l'essente) poiché l'essere è uno, enuncia l'astrazione dell'essente. Si vede così che, per essere, il diveniente astratto, o l'essente, rispecchia l'essere, «ossia ne è il processo di manifestazione» (EN 112, dal «Poscritto» del 1965), ma non nel modo dell'essere «tutto immutabile». «L'essere che appare è diverso *da sé* in quanto così concretamente relazionato» (EN 112). Similmente, l'essere in sé è «diverso» e non «altro» in quanto accede eternamente a sé dal suo fondo oscuro e mai illuminato adeguatamente dagli essenti in cui diviene esso stesso. «Poiché tutto l'essere è immutabile e poiché l'essere diviene [...], l'essere, in quanto sottoposto al processo dell'apparire, non è l'essere così come esso è in sé» (EN 112).

La tradizione cristiana ha ugualmente meditato su questa differenza ontologica, pur senza chiamarla così; il discorso sulla fede vi è coinvolto. Secondo Severino, lo abbiamo visto, il sapere e la fede sono dello stesso genere. Il nichilismo occidentale, nato con l'interpretazione dell'origine o dell'essere in chiave di nulla e non di eterno divenire, ha misconosciuto la vera «differenza» ontologica. E perciò pure il cristianesimo di stampo occidentale. Un tale asserto di Severino, ovviamente, è difficile da accettare. Certo, l'interpretazione etimologica di *pistis* e di *epistème* (ricordiamo che indicano una imposizione mentale alle cose) apre un accesso ad un loro significato che favorisce la posizione di Severino, ma lasciando da parte un elemento importante, che d'altronde ritroviamo nel procedimento aristotelico che mostra la validità del principio di non contraddizione, vale a dire l'aspetto singolare dell'atto, elemento quasi personale che non vediamo considerato dal nostro autore. Soprattutto quando si parla di fede, di «Credo», non possiamo porre fra parentesi l'atto in prima persona di chi crede: «(io) credo». La fede, pur condivisa in comune e proferita nello stesso «Credo», non propone un discorso neutro e oggettivo che dovrebbe essere ripetuto senza animo. È costituita da un atto che sorge da una decisione libera, benché non senza logica, ma le cui ragioni non sono soltanto deduttive. In ciò l'atto di fede e l'atto dell'obiettore nell'argomento di Aristotele, che per poter parlare ragionevolmente è invitato a consentire alla sua pretesa di verità, sono in rapporto metaforico.

Già il sapere, l'*epistème*, non è soltanto una pura imposizione alle cose di forme mentali che le bloccherebbero nel sistema compatto e permanente di una deduzione assiomatica di cui approfitta l'operazione tecnica. Infatti, il principio primo sempre all'orizzonte delle ricerche fondamentali e la sua negazione in quanto mai raggiunto in sé assicurano spazi d'invenzione. La scienza e la tecnica nascono dalla consapevolezza di questa «differenza» del principio, dall'inventività della libertà a distanza da qualsiasi universo già fatto, e dalle nostre scelte responsabili, dal nostro impegno. Severino, facendo sue le critiche di alcuni movimenti ecologici odierni, vede in tutto questo soltanto l'*hubris* greca, mentre vi si esprime anche la trascendenza della libertà, la quale non è solo volontà di potenza. Per il nostro autore, l'atto libero non può «sorgere» da sé, ma deve solo esprimere l'eterno diveniente. Ora, il sorgere della libertà, o il suo provenire dal nulla, non fa sì che, per i cristiani, essa sia autonoma o slegata da tutto; invece, la tradizione cristiana vi contempla un dono, una relazione originaria. La libertà, che viene dal nulla di sé, si conosce data a sé, un dono per se stessa. La scissione ontologica, più radicale dell'oscillazione di cui si è parlato prima, interpreta il sorgere della libertà fondando uno spazio di comunione, d'incontro per le libertà riconosciute nella loro consistenza propria e reciproca. Severino ha insistito sull'oscillazione degli essenti; ma la libertà è propriamente ciò che, secondo la cultura cristiana, non oscilla, ma proviene dal nulla di sé in una modalità di scissione che il dogma enuncia in chiave di creazione⁽⁶¹⁾, cioè di una relazione gratuita e asimmetrica. La creazione rende significativo l'incontro delle libertà, e perciò le nostre invenzioni culturali, scientifiche e tecniche. Le caratteristiche dell'*epistème* aperta ad un principio in sé inaccessibile o altro, libera in questo senso, valgono di più per la fede, la quale, sorgendo da un atto libero, accede a un «sapere» che non è l'*epistème* moderna, oggi tramontata, costituita da un insieme di proposizioni ipotetico-deduttive e pretestuosamente maestra di sé, ma un sapere attraente. Severino, quando parla della fede, la interpreta come un fenomeno tecnico, soltanto ansioso di raggiungere il termine che si sarebbe fissato⁽⁶²⁾. Ma una tale fede, veramente, è immatura, spi-

(61) Applichiamo qui la categoria di «creazione» alla libertà, e non soltanto al cosmo in generale.

(62) La posizione di Severino non è del tutto chiara. Da una parte, rinchiude la fede nell'ambito della tecnica pretestuosa; poi, con coerenza, criticando il nichilismo della tecnica nata dall'*epistème*, critica anche la fede. Ma, dall'altra, sottolineando il tramonto odierno del sapere scientifico, si lamenta del carattere fideistico delle scienze di oggi: «Negli ultimi due secoli, viene rifiutata la cultura e il modo di vivere dell'uomo tradizionale. Si voltano le spalle alla sapienza

ritualmente povera. Certo, si possono riconoscere nella nostra vita dei tratti comuni fra una tale fede e una tecnica manipolatrice delle cose. Però come accontentarci di una fede che riduce Dio alla nostra volontà captatrice⁽⁶³⁾? Tutte le persone, anche poco spirituali, sanno che il cuore umano è capace di una tale manipolazione, ma che, per l'appunto, il primo passo della vita spirituale è di purificarsi. Non c'è verità spirituale, anche cristiana, che non assuma questa esigenza.

Nei suoi *Studi di filosofia della prassi* (64), il Nostro insiste sulla struttura essenziale di ogni verità: una sintesi di asserto e di validità. Il principio di Parmenide sottolinea la necessità di legare il detto e il valore. Perciò non si parla di verità riferendola soltanto al detto; dobbiamo implicarvi pure il valore, cioè nella lingua di Severino, la capacità di togliervi ogni negazione. Ora un tale togliimento non si propone chiaramente nelle formule della fede, e nemmeno nelle proposizioni che cadono sotto il principio di non contraddizione. In tutti questi casi, l'asserto non esercita immediatamente il suo valore immanente. Lo abbiamo visto, nella non contraddizione, il valore appare soltanto quando l'obiettore fa attenzione alla sua pretesa di asserire qualche verità malgrado il fatto che la sua espressione neghi che ci sia una verità. L'attenzione dell'obiettore a ciò che pretende interiormente alla sua espressione è un impegno suo, libero. Solo questo impegno toglie la negazione. Nella fede, similmente, il valore sorge da un atto di libertà che rischia il non sapere espressivo. I c. XIII-XIV dei *Pensieri* vedono la fede, secondo vecchi schemi, come se fosse una pura pretesa di determinatezza scientifica, e una pretesa sbagliata poiché fa di una posizione particolare, fondata sull'amore di Dio realizzato in una maniera particolare e quindi contingente, una verità universale. Ora, come si può pretendere universale ciò che

filosofica e al cristianesimo, alla morale, alla politica, all'organizzazione economica in quanto guidate da una verità assoluta, si nega ogni verità che intenda valere al di sopra e indipendentemente dalla storia e dal divenire del mondo» (PC 256). Il parere di D. CAMPANALE, *Pistis ed Epistème*, non manca di ragione: «Se lo scopo, da quel che sembra, era quello di mostrare il tramonto dell'"incontrovertibilità dell'*epistème*", essendo "ormai tutto diventato fede", forse era da chiedersi se l'*epistème* abbia mai avuto questo carattere e se, posto pure che la fede vi abbia qualche relazione e parte, ve le abbia davvero in quanto fede religiosa e cristiana» (337).

(63) Il richiamo di Mc 11,23 (cf nota 33) propone una lettura tale che la parola di Gesù diviene ridicola. Infatti, trasportare delle montagne solo per mostrare la potenza della fede non ha oggi, per i nostri tempi di conquista planetaria, nessun senso. La fede ha poco da fare con le montagne. Convertire le anime (la propria per primo) all'amore di Dio e del prossimo è tutt'altra fatica!

(64) E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi. Parte seconda: Implicazioni pragmatiche della verità*, Milano, Vita e Pensiero, 1962, 63-115.

per natura è sempre contingente? Già Lessing si era posto il problema. Una tale verità di fede non può che fondarsi nel dubbio razionale. Secondo il nostro autore dunque, nessuna affermazione espressa, né di scienza né di fede, mostra la sua validità eliminando ogni negazione. Ciò che è ovvio. Però, aggiunge Severino, potremo comunque rallegrarci di un minimo, che ci sia almeno una certa «lastra di vetro» (titolo del c. XIV dei *Pensieri*), come uno specchio d'acqua per «grazia» in equilibrio che ci permette di vedere oltre (cf PC 162). Ma che sarà questa «lastra»? Per Severino, la verità sta nel «lasciar apparire nel suo essere il destino del Tutto» (PC 285). Ma mai interverrebbe l'impegno personale e libero? Il modello di verità, nell'argomentazione di Severino, è normalmente quello delle scienze formali del secolo XVI. Ma per costruire un modello alternativo di verità, non si dovrebbe introdurre la meditazione sull'atto libero? La «lastra» è poetica. Perché dovremmo parlare adesso in chiave poetica e non più logica? Solo la poetica sarà capace di liberarci dei cammini ciechi delle forme logiche? E non l'etica, il dono della libertà?

Il c. XX dei *Pensieri* parla della violenza della fede. Il titolo allude ovviamente alla fede religiosa, che Severino capisce secondo la sua ontologia del divenire tecnico. Infatti, «pensare che l'essente diviene significa pensare che l'essente è niente, ossia identificarlo a ciò che è infinitamente altro da esso. Proprio perché è la contraddizione estrema, cioè l'estrema follia che identifica l'essente e il niente, la fede nel divenire è la violenza estrema» (PC 111). La fede è violenta perché vuole che l'essente «divenga», passi dal suo essere proprio all'essere altro secondo un progetto da tecnico credente. Però, il pensiero di Severino non sarebbe ugualmente violento? La sua polemica non sarà un esercizio di non contraddizione, cioè un esercizio di violenza postparmenidea?

Nella proposta di Severino, l'analogia non trova nessuno spazio, e neppure la *via eminentiae*. Neanche vediamo in lui una *poiésis* distinta da una *praxis* più originaria della verità formale⁽⁶⁵⁾. Il Nostro cerca una via di pace, che sovrasti ogni violenza, ogni pretesa di volontà di potenza. Molti oggi condividono il suo anelito di eternità, di totalità, d'uguaglianza, di non discriminazione. Ma non raggiungiamo qui l'opposto⁽⁶⁶⁾? Se non c'è libertà, se tutto

(65) Ogni verità, pure formale, è comune e da comunicare, e presuppone quindi gli «altri».

(66) *L'espresso* del 17 maggio 1996 (145), annunciando una «settimana culturale», illustra la grande confusione che esce da un tal pensiero incapace di stabilire delle distinzioni. Vediamo i titoli, divertenti (e, perciò, come lo pensa Pascal, tragici): «Cogito, ergo mi diverto. Parlare di filosofia con E. Severino. De semiotica con [...]. E di fisica con [...]. O ascoltare canti gregoriani. In Val [...]. Tra barzellette

è eterno, se non c'è né inizio né fine, né nascita né morte, allora, necessariamente, ci sarà una sola verità, senza spazi interni. Ma Severino potrebbe affrontare con serietà, in questo caso, la domanda comune: «Ha significato la mia morte?» Ed in questo oblio o nascondimento, non dell'essere, ma dell'«altro» e, in ultima analisi, della libertà responsabile di sé, legata alla propria morte, aperta agli altri, non ci sarà una violenza ancora più mortale?

Il peccato originale, secondo il cristianesimo, non consiste proprio nella negazione degli «altri»? E il serpente, racconta la Scrittura, non insinua la paura gelosa di una differenza, che non è di per sé negatrice di libertà, ma piuttosto gravida di una eternità fondata su una relazione d'amore e di fiducia tra il Creatore e le creature? In realtà, per il credente, l'eterno Creatore non immobilizza ogni differenza; l'alterità reale dei differenti non proviene da una negazione proferita da Dio, da un «nulla» originario, ma da un dono gratuito d'amore. Per Severino, la potenza d'immobilizzare i differenti nell'alterità sarebbe di un Dio che, non essendo troppo ma troppo poco per l'uomo (cf PC 286), rinchiuderebbe quest'ultimo in una limitatezza definitiva. Il Dio sorgente di alterità così relegherebbe con violenza l'uomo nella contingenza, proibendogli, tramite la menzogna, l'accesso alla propria eternità.

Severino rimprovera ai cristiani e al magistero della Chiesa la menzogna, frutto di una tecnica volontà di potenza che relega l'uomo nell'effimero, ciò che è possibile solo con l'inoculazione della «follia» nichilista nelle coscienze, mentre in realtà, *de jure* e di fatto, l'«uomo» non è qualcosa di effimero e di fragile, di finito e mortale» (PC 285). Secondo noi invece, l'eternità dell'uomo si fonda su una relazione, un possesso (*hexis*) di un dono gratuito che la libertà liberata riceve dall'amore dell'Altro. Perciò l'amore accoglie liberamente la differenza degli «altri» e si affida alla memoria misericordiosa dell'Altro eterno.

Severino grida sinceramente che l'uomo non è effimero e fragile, che non sta sopra il nulla. Il Crocifisso risponde «mostrando»⁽⁶⁷⁾ che l'Eterno ha scelto liberamente ed amorevolmente di esserlo. La Chiesa, chiamata a corrispondere all'azione del suo Signore, si interroghi sulle volontà di potenza che possono restare in essa.

PAUL GILBERT SJ
Università Gregoriana – Roma

e meditazione Zen». Di tutto, del più e del meno, nel gran mercato senza anima ch'è divenuta la cultura giornalistica odierna.

(67) Cf nota 52.