

# IL MONDO DIPINTO. CONSIDERAZIONI SULLE TESI DI EMANUELE SEVERINO

LUIGI CIMMINO\*

SOMMARIO: 1. Ritornando a Severino. 2. L'essere. 3. L'essere come determinabile. 4. L'essere come identità. 5. Il nulla. 6. Il pensiero.

## 1. RITORNANDO A SEVERINO

L'OBLIO dell'essere che Emanuele Severino ancora si impegna ad approfondire e sconfessare oramai da quasi cinquant'anni ha generato, per lo più in Italia, molteplici interventi e discussioni, in particolare negli anni sessanta e settanta del secolo scorso, che si sono andate poi progressivamente affievolendo. Ancor oggi si scrivono testi sull'argomento,<sup>1</sup> ma certamente l'interesse dedicato alla presunta "immutabilità parmenidea dell'essere" non è più quello di allora. Tesi tanto radicali e univoche quanto quella di Severino meritano comunque ancora di essere discusse, non tanto o non solo per sottolineare esplicitamente le ragioni della loro insostenibilità, che comunque in alcuni casi è stata più dichiarata che argomentata, ma perché individuarne i passi falsi permette di affrontare concetti e tematiche al centro della riflessione metafisica sulla nozione di "esistenza". Per risparmiare al lettore una lunga nota bibliografica, indicando allo stesso tempo un sito che offre varie indicazioni a riguardo, basti scorrere le discussioni presenti in una rubrica *on-line* curata da un filosofo americano contemporaneo che certamente padroneggia la questione:<sup>2</sup> problemi riguardanti la presunta incoerenza dell'essere nel tempo, la possibilità che anche quella di "esistenza" sia una sorta di proprietà, l'identifi-

\* Università degli Studi di Perugia, via Aquilone, 8, 06123 Perugia. E-mail: luis@unipg.it

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio il recente testo di M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. II Dal neoidéalismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010.

<sup>2</sup> Mi riferisco al *Maverick Philosopher* (<http://maverickphilosopher.typepad.com>) condotto da William F. Vallicella, autore di uno dei testi recenti più interessanti e completi sul concetto di esistenza: *A Paradigm Theory of Existence. Onto-Theology Vindicated*, Kluwer, Dordrecht, London 2002. Testo fra l'altro estremamente utile per un'ampia rassegna delle varie concezioni, non solo contemporanee, sulla natura dell'esistere. Vallicella, che ovviamente critica tutte per poter affermare la propria, in modo esattamente opposto a quello di Severino, ritiene che una adeguata concezione dell'esistenza permetta una sorta di argomento ontologico a favore dell'esistenza di Dio. Sui miei dubbi a riguardo mi permetto di rinviare al mio *Il cemento dell'universo. Riflessioni su F.H. Bradley*, Cantagalli, Siena 2009, Cap. 1.

cazione fra l'“è” di identità e quello appunto di esistenza (vedi comunque nota 7), tesi variamente interpretate da Severino, sono ancora più che frequenti nel dibattito filosofico.

Per tale ragione, nelle pagine che seguono, intendo ridiscutere la proposta di Severino. Per mostrare quelle che penso siano le sue fallacie di fondo, ma anche e soprattutto per individuare, anche se indirettamente, una corretta impostazione del problema. Sottolineare il senso in cui la contingenza del mondo, del mondo finito che noi abitiamo, non dà luogo ad alcuna contraddizione, implica una serie di tematiche – dal rapporto fra universali e particolari, alla questione del “nulla”, alle condizioni a base dell'intenzionalità dei nostri pensieri – che anche se non tutte direttamente trattate, verranno quantomeno accennate.

Quello di Severino mi è sempre sembrato una sorta di “crampo” mentale che molti suoi lettori considerano naturale e che anche alcuni suoi critici non hanno del tutto decontratto. Scioglierlo, come cercherò di fare, può permettere una migliore deambulazione sulla via astratta e accidentata dell'ontologia.

## 2. L'ESSERE

Conosco solo in parte la più recente bibliografia secondaria su Severino (come detto oramai scarsa), può quindi ben essere che le osservazioni che seguono siano già state più volte proposte e ripetute. Fra l'altro, almeno in questa sede, lo spazio da dedicargli occupa certamente poche gocce rispetto al mare di approfondimenti e conseguenze con cui Severino commenta da anni la sua tesi fondamentale. Ho comunque la sensazione che spesso la sua concezione produca atteggiamenti radicalmente opposti: o non viene affatto discussa, perché ritenuta astrusa o incoerente, oppure chi la discute finisce con l'accettarne più o meno esplicitamente i presupposti.

Mettiamoci nei panni di chi legge le prime pagine del testo che ha reso noto il suo autore, *Ritornare a Parmenide*.<sup>3</sup> «La storia della filosofia – si legge all'inizio – è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci». <sup>4</sup> Tale dimenticanza avverrebbe perché mentre Parmenide avrebbe capito e testimoniato la verità delle verità, che “l'essere non può non essere”, a partire da Platone e Aristotele la tesi parmenidea sarebbe stata tradita, precipitando l'essere nel tempo. «In questa chiara luce del tramonto – prosegue Severino dopo aver citato un passo aristotelico dal *Liber de Interpretatione* –, quelle parole di Parmenide non possono che apparire come esse stesse equivoche: l'essere è: sì, ma *quando* è; il non essere non è: sì, ma *quando* non è [...]. In questo discorso il

<sup>3</sup> Ora in E. SEVERINO, *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982<sup>2</sup>. Da ora in poi cito *Ritornare a Parmenide* con la sigla RP, indicando la pagina di quest'ultima edizione.

<sup>4</sup> RP, p. 19.

senso dell'essere si è già dileguato [...]. Perché la lotta fra l'essere e il nulla non è quella che si combatteva tra gli antichi eserciti, che di giorno guerreggiavano, mentre a notte i capi nemici bevevano insieme sotto le tende – nemici dunque *quando* e *se* fossero stati in campo [...]. L'essere, invece, è un tale nemico del nulla che nemmeno di notte disarmava: se lo facesse, non si strapperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni».<sup>5</sup>

Il brano che si conclude con questa bella immagine – ma tutto il testo è notoriamente scritto con un linguaggio ispirato – sembra quindi fornire la seguente indicazione: l'errore di *tutta* la filosofia postparmenidea è quello di ritenere che vi siano momenti in cui l'essere *si identifica* con il nulla, «pensare “quando l'essere non è”, pensare cioè il tempo del suo non essere significa pensare il tempo in cui *l'essere è il nulla*».<sup>6</sup>

Fermiamoci un momento, anche perché il testo va avanti per un po' riaffermando l'inammissibilità della fosca tresca ontologica. Severino sa bene, ma il suo lettore potrebbe non sapere che lo sa, che la parola “essere”, viene spesso considerata dai filosofi parola multivoca o *ambigua*. Molti ritengono, anche molti grammatici, che ne “il povero nonno non è più”, possiamo sostituire “è” a “esiste”, mentre in “Severino è l'autore di RP”, se effettuiamo la stessa sostituzione viene fuori un non-senso, e lo stesso avviene in “Severino è autore di RP” – nel secondo enunciato si ritiene che l'“essere” sia quello dell'identità, nel terzo quello della copula, nel primo quello appunto di “esistenza”.<sup>7</sup> Vedre-

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>7</sup> Sui significati dell'essere le opinioni in realtà divergono non poco. Nel pensiero classico il suo significato potrebbe essere quello di riferirsi anzitutto alla verità (cfr. C.H. KAHN, *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford 2009), e un antichista tedesco, Rafael Ferber, di cui non ritrovo più la citazione, accanto ai tre significati prima citati aggiungeva un significato deontico, come in “l'Italia è una Repubblica fondata sul lavoro” (in effetti l'idea che lo sia, e non che lo *debba* essere, sembra una pia illusione). Ma si potrebbe sostenere che non c'è propriamente un essere di esistenza o d'identità, e che ad esempio in “A è A” o in “Severino è l'autore di RP”, l'espressione sia ellittica, sottintendendo nel primo caso “identico a”, nel secondo “coreferente”. Il fatto è che molto probabilmente la disputa dei “significati dell'essere” deve essere lasciata ai linguisti. Andrea Moro, in un recente testo sull'argomento (A. MORO, *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano 2010) mostra convincentemente come i significati dell'essere non siano molteplici per il semplice fatto che di significati (di portata semantica) la parola propriamente *non ne ha*. Oltre ad indicare il tempo, la parola possiederebbe esclusivamente una funzione sintattica, strutturale (naturalmente prescindendo qui dagli argomenti linguistici attraverso i quali Moro sostiene la sua tesi). Questo non significa affatto, ovviamente, che le questioni filosofiche sull'esistenza (che *linguisticamente* diviene per Moro un predicato attribuito ad un soggetto – o meglio il relativo argomento di una sorta di funzione predicativa – ma non un significato espresso *ipso facto* dal verbo essere), dell'identità (come sopra) e dell'eventuale nesso fra particolare e proprietà (anche questo non espresso secondo Moro dalla copula, ma inteso come blocco – soggetto/attributo o funzione/argomento – su cui si esercita la funzione del verbo essere), non siano importanti questioni ontologiche su cui riflettere, ma significa quantomeno che l'unità del *significato*

mo poi come aggiusta Severino la questione dei diversi significati di “essere”. Non siamo ancora alla sua “struttura originaria”, ma soffermiamoci ugualmente sulla contraddizione *sin qui* denunciata: tornerà utile più avanti e per alcuni l’oblio dell’essere avrebbe già avuto inizio.

Ebbene, cosa significa per Severino “essere” nelle frasi riportate, e in quelle analoghe non riportate? Sembra significhi “esistere”, in alcuni punti del testo l’“è” è infatti seguito fra parentesi da “esiste”. Ma se ci fermiamo qui, in tutte le concezioni, antiche e recenti, che la filosofia ha sfornato sulla natura dell’esistenza, la contraddizione non sorge affatto. Quella dell’esistenza è certamente questione spinosa, ma sia che l’esistenza venga concepita come una proprietà del primo livello, quindi come una proprietà di particolari (Alvin Plantinga), sia che si sostenga una concezione eliminativista (alla Hume o nella versione che ne dà Brentano), che la si pensi come proprietà del secondo ordine quale proprietà di proprietà (ad esempio da Frege o, in modo affine anche se diverso, da Quine), come una proprietà del mondo (come sembra la pensasse già Hartmann): la si pensi in uno di questi o in altri modi (ciascuna delle concezioni accennate si ramifica fra l’altro in ulteriori, distinte sottoteorie), la contraddizione non nasce. Non starò ad indicare in tutti i casi elencati e nelle sue sottospecie perché, limitandomi a due o tre esempi che comunque valgono anche per le altre concezioni (l’estensione la diamo per fede).

Fra quelle elencate non ho inserito la concezione probabilmente sostenuta da Kant e, anche se in modi e con accenti diversi, proposta anche dalla maggior parte degli ontologi contemporanei. L’esistenza, si sostiene, non è una proprietà, un universale, vale a dire una determinazione ripetibile che entra in sintesi con particolari non ripetibili (e neppure una proprietà del secondo ordine o lo stesso nesso, variamente interpretato, che connette particolari e universali); quella di esistenza è nozione primitiva, ovviamente indefinibile, attribuita all’insieme delle determinazioni, particolari e universali, che costituiscono un oggetto (intendendo “oggetto” in senso estremamente lato). Se si afferma che “Socrate esiste”, la sua esistenza non è quindi una determinazione accanto ad altre determinazioni, ma appunto l’esistenza della totalità delle determinazioni che costituiscono l’individuo in questione (come nozione primitiva non posso chiedere di più): vale a dire di Socrate – quale che sia la concezione del particolare denotato dal nome “Socrate” – e delle sue proprietà. Severino scrive a più riprese che quando un essente, ad esempio Socrate, passa a miglior vita, un “essente diventa nulla”, questo a suo avviso lo scandalo

cui va dietro Severino è minata alla base. Poiché, d’altro canto, il presente articolo si occupa della teoria che Severino ha in mente e del suo tentativo di unificare i tre significati in un significato originario, poniamo, assieme al nostro autore che, *prima facie*, la parola “essere” possieda questi tre significati. Per poi vedere appunto in che modo i tre si facciano nel suo pensiero uno.

del pensiero. Ma nessuno si sogna di analizzare “essente” come nome che sta per un oggetto: se i “presenti” ad una conferenza se ne vanno, non per questo la loro presenza è divenuta assenza. “Essente” è ovviamente un participio presente (lo so, è banale, ma alla “struttura originaria” arriviamo più avanti), quindi una nominalizzazione equivalente ad esempio a “qualcuno esiste”. Al posto del pronome mettiamo il nome ed abbiamo “Socrate esiste”. Ora, *quando* Socrate non esiste (al *nulla* come detto torno più avanti), non è che la sua esistenza sia diventata inesistenza, è *Socrate* che non esiste, e in questo non c’è alcuna contraddizione, “non-esiste” non entra e non c’è modo di farlo entrare in contraddizione in alcun modo con Socrate. Certamente “Socrate esiste” e “Socrate non esiste” sono reciprocamente contraddittorie, ma se si pensa che l’esistenza cada nel tempo, dovremo dire che “Socrate esisteva” e che ora “Socrate non esiste”, ed “esisteva”, verrebbe da dire assieme a Severino, *non significa* “esiste”. Quando una determinata cosa *x* muore non è che “*x* esiste” venga affermato assieme a “*x* non esiste”, la cosa *esisteva* e purtroppo *non esiste* più (fra l’altro, ma su questo tornerò, se l’identificazione di “Socrate esiste” e “Socrate non esiste” produce una contraddizione, ciò avviene se e solo se, *distinti*, non identificati, i due enunciati non si contraddicono – ma è proprio “Socrate non esiste” come tale, vedremo più avanti, a rappresentare per Severino lo scandalo del pensiero!).

Nel leggere RP sembra che lo sguardo del suo autore rimanga fisso, ammalato, sull’esistenza di Socrate, e si chieda, formulando una domanda che toglie il fiato, “dove mai va a finire l’esistenza quando il povero Socrate passa a miglior vita?”. Ma, ancora una volta, non è all’esistenza, se non si vuole commettere una confusione categoriale, che viene attribuita la negazione dell’esistenza, è a Socrate. E l’esistenza non è una proprietà – abbiamo supposto – che abbandonando Socrate, poi si unisca in matrimonio ad Alcibiade, né una “cosa” che possa esistere o non esistere. Quando “*non esiste*” – dove chiaramente non si sta negando una distinzione e affermando un’identità (vedi più avanti) – “Socrate non esiste”, punto. Se non confondo l’enunciato che nega l’esistenza di Socrate con l’enunciato che nega l’esistenza dell’esistenza di Socrate (ma in base a quale passaggio?) non si assiste quindi a nessuna scarificazione dell’essere (dell’esistere). Stando alla logica degli enunciati temporali, insomma, nel dire “non esiste” non affiora alcuna contraddizione, “non esiste” non è in contraddizione né con “esisteva” né con “esisterà”. Certamente, le cose andrebbero diversamente se Socrate esistesse *necessariamente*. Ma qual è sin qui l’argomento a favore di tale necessità? Per ora non c’è.

Molti pensano che la logica degli enunciati temporali (con anglicismo detti “tensionali”) vada incontro ad altre difficoltà, ad esempio alla difficoltà di riferire il nome “Socrate”, pronunciato attualmente, a qualcosa che esisteva ma ora non esiste (ma non è certo questa la difficoltà di Severino). Gli stessi pensano inoltre che la concezione del tempo espressa dai tempi verbali, oltre a

suscitare ulteriori problemi, contraddica parte della fisica contemporanea – la relatività ristretta in particolare. Per questi – a volte chiamati “eternisti” (ma la loro eternità è assai flebile) – il tempo è una *proprietà* delle cose, come tale esistente assieme alle cose di cui è veridicamente predicato, espresso da enunciati “atensionali” che sostituiscono i tempi verbali. Così Socrate è temporalmente disposto “prima di” Epicuro e questo suo essere “prima di”, assieme a tutte le altre, è una delle sue proprietà esistenti. Il tempo è insomma una proprietà costituita dalle relazioni “prima di”, “dopo di”, “simultaneo a” (e più non dimandare): una proprietà che a sua volta *può* esistere quindi, non la modalità finita d’esistere espressa dai tempi verbali. Ma anche per costoro, sebbene sia falso affermare che “Socrate nel 2010 non esiste”, ciascuna delle cose disposte nella serie temporale “avrebbe potuto non esistere”. Sino a prova contraria la realtà è contingente, e ancora una volta nel dire che “Socrate avrebbe potuto non esistere” o “non esistere prima di Epicuro” non si annuncia nessuna contraddizione. Anche in tal caso i diversi enunciati modali – esiste, avrebbe potuto esistere ecc. – non sono affatto identici fra loro. E non c’è modo di renderli tali, se non per decreto, continuando a chiedersi dove vada a finire l’esistenza nel caso in cui Socrate non fosse esistito. Senza fermarsi, insomma, a “Socrate sarebbe potuto non esistere”.

Queste prime osservazioni già compiono probabilmente un vistoso errore di lettura della concezione di Severino, che in RP parte dalle parole di Parmenide per riaffermarle e inverarle: «l’essere è mentre il non nulla non è». <sup>8</sup> Quindi anche l’essere è, e poiché abbiamo provvisoriamente supposto che “essere” significhi qui “esistere”, la prima parte dell’enunciato equivale a “l’esistenza esiste”. *Pace* Parmenide – o forse una sua certa interpretazione – che l’esistenza esista potrebbe essere difficile da digerire. Come leggere l’autoattribuzione? Come fa una proprietà universale (se si è realisti riguardo agli universali) ad essere esemplificazione di se stessa (se non si è realisti che un particolare esemplifichi se stesso è un non-senso), quindi ad un tempo universale e particolare, o esemplificante e esemplificato? Beh, poniamo sia così, e che le obiezioni tradizionalmente rivolte all’esistenza come proprietà – ma vedi quanto segue allorché discuto l’esistenza come “determinabile” – siano state tutte convincentemente debellate. Come quello di “concetto” è a sua volta un concetto, così (anche se sul piano ontologico) l’esistenza è una determinazione esistente. In tal caso – ammettiamo – una esistenza che non esistesse sarebbe una *contradictio in adjecto*. Detto in altro modo l’esistenza esiste necessariamente *ex vi terminorum*. Certo, in questo caso non abbiamo più a che fare con la nozione di esistenza accennata prima, qui l’esistenza non è più l’esistenza *delle* determinazioni, senza poter venir considerata una di queste; qui è essa stessa una determinazione esistente, una proprietà transgenerica, o qualcosa

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 20.

di analogo, che oltre ad entrare in sintesi con Socrate, Alcibiade ecc., entra anche in sintesi con se stessa (per ora leggiamo l'“è” copulativo come espressione sul piano ontologico della sintesi fra particolare e proprietà). L'esistenza è quindi un universale che celebra un matrimonio anche con se stesso.

Ma ciò significa forse che Socrate, come l'esistenza, non possa non esistere? Per nulla. Posto che l'esistenza sia un universale a tutti gli effetti che entra in rapporto con le altre determinazioni, per dimostrare l'eternità di Socrate occorrerebbe ancora una volta presentare un convincente argomento che provi la *necessità* di tale appartenenza. L'universale-esistenza, si è ammesso *obtorto collo*, non può non esistere, ma la negazione del suo entrare o non entrare in sintesi con i particolari non crea alcuna contraddizione. Nuovamente: qual è, se c'è, tale argomento? L'esistenza esiste necessariamente ma si connette ora a Socrate, ora ad Alcibiade ora a me, i quali tutti non sono quindi necessariamente esistenti, e non esistono quando la proprietà si scioglie dalla sintesi, come non è più in sintesi il rosso quando un certo tavolo viene verniciato di bianco. Certamente, mentre nella concezione precedente non aveva senso interrogarsi sulla consistenza ontologica di Socrate-non-esistente (considerando questo un contenuto pensato che “può esistere”, una determinazione che “esisteva” ecc.), qualche domandina sulla sussistenza ontologica del particolare che entra in sintesi con l'esistenza-universale diviene in tal caso opportuna.

Come che sia, questo per ora il risultato, anche l'esistenza intesa come proprietà – che certamente Severino credo sia ben lungi dal sostenere – non porta a nessun pleroma di enti eterni. E non vi porta neppure, per ragioni analoghe, una delle molte altre concezioni accennate (anche se questo lo abbiamo dato per fede).

### 3. L'ESSERE COME DETERMINABILE

Vorrei comunque accennare ad un'ultima possibilità, anche questa più che probabilmente non considerata da Severino, ma per alcuni miei amici, suoi attenti lettori, indirettamente suggerita dai suoi testi e ritenuta più cogente.<sup>9</sup> Poniamo che l'esistenza sia una sorta di proprietà intrinsecamente *determinabile* di cui le varie cose sono il suo *determinarsi*.<sup>10</sup> Come, secondo alcuni, accade per il “rosso”, determinabile che non esiste indipendentemente dal “rosso cardinale”, dal “rosso amaranto”, dal “rosso ciclamino” ecc. in cui si determina.<sup>11</sup> Il “determinabile”, in effetti, a differenza dell'universale dei realisti, non

<sup>9</sup> Mi riferisco a Luigi Bondi in occasione di una delle tante discussioni sull'argomento (ottimo *advocatus diaboli*) e, se ho capito correttamente le sue osservazioni, a Cristiano Bianconi. Naturalmente ringrazio entrambi per il paziente scambio di idee.

<sup>10</sup> Come *locus classicus* dell'argomento cfr. S. YABLO, *Mental Causation*, «Philosophical Review», 101, 1992, pp. 245-280.

<sup>11</sup> Si potrebbe subito notare che “a è rosso ciclamino” implica logicamente “a è rosso”,

entra in sintesi con un particolare (o un universale di ordine inferiore), ma si *determina*, si particolarizza come tale nei suoi *esempi*.

Tale posizione presenta di per sé vari problemi, che fra l'altro crescono esponenzialmente se il determinabile è l'esistenza.<sup>12</sup> L'universale determinabile dovrebbe determinarsi solo in universali del primo ordine, appunto come "rosso" con "rosso amaranto", oppure in universali di ordine inferiore, come "colore" con "rosso" – mentre l'esistenza dovrebbe determinarsi nell'intero plesso particolare/universale! Il problema generale – al di là di una possibile applicazione della teoria all'esistenza – è comunque quello di capire in cosa consista questo determinarsi o *particolarizzarsi* del determinabile. Un determinabile, chiaramente, non è numericamente *identico* a ciascun suo determinato, che altrimenti questi sarebbero identici fra loro (la relazione di identità è ovviamente simmetrica e transitiva). Ma di che tipo mai di relazione allora si tratta? Essendo la questione *ontologica*, l'universale "determinabile", *distinto* dal particolare "determinato", dovrà pur sempre entrare in un qualche tipo di relazione con quest'ultimo. Il fatto è che considerare i termini della relazione distinti sembra equivalga a leggere nuovamente il "determinarsi" come sintesi fra *due* entità, quindi a far riaffiorare la figura dell'universale aristotelico, necessariamente immanente ai particolari ma appunto in sintesi con questi. Ma se non si vuole arrivare a tale conclusione, se si intende espungere la figura (e il problema) della *sintesi* fra particolare e universale, così ritornando alla situazione già vista nel precedente paragrafo, il "determinarsi" (o la "determinabilità") non può essere considerato una relazione universale in senso proprio, anche se, anch'esso, come relazione, deve essere pur sempre considerato *distinto* dai termini relati. Lo si potrebbe forse considerare una sorta di "relazione interna", come ad esempio quella che connette "blu" e "celeste" (o "rosso Bordeaux" e "rosso corallo"), vale a dire come la relazione interna che sopravviene necessariamente sui determinati: poste due palline ad esempio, una blu e una celeste, la relazione "più scuro di" sopravviene necessariamente su entrambe. Il fatto è che la relazione interna in tal caso *presuppone* l'esistenza dei due colori. Possiamo infatti immaginare un mondo in cui esista solo il blu senza il celeste, senza che quindi si instauri la relazione interna. Ma il rapporto, la *relazione*, che va dal determinabile al determinato è *costitutiva* dei

implicazione che fra "Socrate è ateniese" e "Socrate-ateniese esiste" non risulta affatto. I sostenitori degli universali come determinabili ritengono comunque che il rapporto ontologico fra determinabile e determinato non debba essere necessariamente stabilito *a priori*, appunto per via logica. Per questi il rapporto potrebbe sussistere in realtà anche quando sul piano concettuale non siamo in grado di stabilire alcuna implicazione. Poniamo sia così.

<sup>12</sup> Sui problemi che a mio avviso affliggono le concezioni realiste degli universali che tentano, in modo analogo, di individuare relazioni diverse dalla sintesi (così aggirando i problemi che questa comporta) per spiegare il rapporto fra universale e particolare cfr. L. CIMMINO, *Il cemento dell'universo*, cit., Cap. 1, § 212.

due termini, li pone in essere, dato che il rosso non può esistere se non in una determinata sfumatura (luminosità e saturazione). Il problema è allora quello di comprendere come una relazione, quella appunto del determinarsi, possa ad un tempo, come relazione a sua volta distinta dai suoi termini, costituire in qualche senso questi ultimi. Una cosa è affermare una relazione ontologica che non può non esistere se esistono i suoi termini, un'altra è affermarne una che li pone come termini. Ancora una volta: in che senso il determinarsi, in quanto relazione, si distingue da determinabile e determinato? Se d'altro canto relazione non c'è, come può il determinabile *esistere* distinto dal, e necessariamente *connesso* al determinato?

In realtà, non penso che il “determinabile” possa essere considerato un universale in senso proprio, distinto dalle sue “determinazioni” e in relazione con queste secondo appunto la relazione del “determinarsi”. Come suggerisce il suffisso “-bile”, credo che esso indichi esclusivamente uno *spazio logico* meramente formale: lo spazio delle possibilità che abbraccia le varie determinazioni di un certo colore (o dell'intero spettro dei colori). Ma se è così, se è un ambito formale che definisce uno spazio di possibilità, il determinabile non esiste, esistono solo i determinati, come, anche per un realista, non esiste l'universale “universale” distinto da uno specifico universale.<sup>13</sup>

L'ipotetico fautore dell'esistenza come determinabile, idonea a sostenere le conclusioni severiniane, vorrebbe invece una immanenza – per così dire – più intima, una immanenza che rende il determinabile identico e *insieme* distinto da ciò in cui si determina – cosa che, ovviamente, porta ad una contraddizione.

Poniamo comunque che anche in tal caso sia così. Poniamo che quello fra determinabile e determinato non sia un rapporto formale. Ed accettiamo anche l'idea molto meno digeribile per cui ad essere determinabile sia l'“esistenza” come tale, con la stranissima prerogativa di determinarsi *ipso facto* nella sintesi particolare/universale. Se si accetta una concezione del genere *sembra* che lo scellerato matrimonio fra esistenza e non-esistenza abbia luogo. Quando un fatto non esiste più – si potrebbe osservare – è l'esistenza a non esistere, o meglio l'esistenza per come si è determinata in un certo fatto particolare (è infatti particolarizzata in questo). Le determinazioni-esistenti non possono quindi non esistere. In realtà, pur accettando tale inaccettabile concezione, non si arriva affatto a conseguenze del genere.

<sup>13</sup> Dove il determinato “rosso ciclamino” è certamente concettualmente distinto dal determinabile “rosso” ma nello stesso senso in cui un certo universale, ad esempio “essere umano”, è distinto dal concetto di “universale”, nel senso cioè in cui una certa determinazione è distinta dalla categoria *formale* cui appartiene. Sulle aporie che sorgono nell'attribuire esistenza alle categorie ontologiche formali cfr. E.J. LOWE, *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Clarendon Press, Oxford 2006.

Il rapporto fra determinato e determinabile è infatti *asimmetrico*: mentre il “rosso cardinale”, se esiste, non può non esistere come “rosso”, quest’ultimo, l’abbiamo visto prima, potrebbe esistere come “Bordeaux” e non come “cardinale”. Posto il determinabile, è cioè possibile e per nulla contraddittorio che molte sue determinati non esistano, rimanendo appunto meri *possibili*. Fino a prova contraria “i marziani non esistono”, e non esisterebbero perché l’esistenza non si sarebbe determinata nei vari individui che dovrebbero abitare Marte (ma, ripeto, è proprio questo per Severino lo scandalo: la “struttura originaria”, vedremo subito, non accetta neppure la *pensabilità* come tale di una determinazione non esistente!). Ma se si ammette la possibilità che l’esistenza non si determini in realtà possibili, se si ammette che i marziani, o il rosso cardinale, non esistono o avrebbero potuto non esistere, perché non si dovrebbe ammettere che “Socrate esisteva” e ora “non esiste”? Se si accetta la dimensione modale dell’assenza di determinazione di un determinabile, perché non si accetta quella temporale? Il fatto che *ora* Socrate non esista più non indica una non-esistenza a maggior titolo di quella dei marziani. Così, in un certo tempo, l’esistenza si determinerebbe mentre, in tempi diversi da questo, tale suo determinarsi non avrebbe luogo, senza che dell’esistenza sia predicabile la non-esistenza (in quanto determinabile l’esistenza non esiste isolata dalle sue determinazioni). Come sono assenti, non esistono, certe sue determinazioni possibili, così in un certo tempo l’esistenza si determina come una certa cosa, in un altro no (ancora una volta non ci si faccia confondere dalla lettura del *divenire* come sorta di *azione* suicida, dove il presente *si fa* assente e l’esistenza *si fa* non-esistenza; il divenire dell’esistenza nel tempo è quello per cui una cosa *esisteva* e ora *non esiste* – oppure, cambiando concezione e facendo fuori il divenire dell’esistenza, il tempo è quella dimensione in cui una cosa possiede la proprietà di esistere *prima di un’altra*).

Questa e la precedente divagazione – soprattutto quest’ultima decisamente eccentrica rispetto al dettato di Severino – corroborano ad ogni modo la tesi per cui l’esistenza, la *medesima* in tutte le determinazioni esistenti, non è né una proprietà che entra in connessione con particolari, né un determinabile che si attua determinandosi. Alcuni filosofi ritengono che il problema fondamentale della prima alternativa sia quello di presupporre l’esistenza di ciò con cui l’esistenza entra in sintesi (come avverrebbe con “bianco” allorché entra in sintesi con “Socrate”) – questo, si pensa l’errore di Anselmo e del suo famoso argomento: affinché l’esistenza entri in sintesi con Socrate, Socrate dovrebbe *già* esistere come termine della relazione-sintesi. Ma la difficoltà è a mio avviso ben più grave – alla prima si potrebbe forse replicare che “Socrate” esiste solo e soltanto quando entra appunto in sintesi con l’esistenza (a mio parere non funziona, ma accettiamola come risposta).

Se è una determinazione che entra *in sintesi* con altre determinazioni, dovendo esistere anche tale sintesi, l’esistenza dovrà entrare in sintesi (far esi-

stere) anche con il nesso che lega fra loro le determinazioni, riproponendo il problema e producendo un regresso all'infinito di tipo vizioso: dati  $aRE$  (dove  $E$  sta per "esiste"), poiché anche  $R$  deve esistere, si avrà  $aR(E)E$ , dove  $(E)$  indica a sua volta anche l'esistenza del nesso  $R$  (comunque venga concepito) fra  $a$  ed  $E$ , ma allora anche  $R$  ed  $(E)$  dovranno entrare in sintesi, sintesi che a sua volta dovrà esistere, e così via *ad infinitum*, senza che  $E$  riesca mai ad entrare in sintesi con  $a$ . In realtà, questa la lezione che si ricava dalle difficoltà in cui cade l'esistenza-determinazione, l'esistenza-*proprietà*, l'esistenza è tale della *totalità* delle determinazioni di una qualsiasi cosa, inclusi i nessi che tengono uniti i particolari alle loro caratteristiche, per questo non può essere una proprietà, un universale, una determinazione (*una parte di un tutto*) che *entra in sintesi* con ciò che qualifica esistente. Detto in altro modo l'esistenza non può essere concepita come *costituente* mereologico di un tutto.

Nel secondo caso, quello del determinabile, a prescindere dalle ulteriori difficoltà accennate, l'eventuale determinabilità dell'esistenza permette sia la non esistenza di alcuni determinati (ad esempio i marziani), sia l'esistere e il non esistere dei determinati nel tempo. Ciò detto, rimane che la tesi di ascendenza kantiana (e prima ancora tomista) che considera quella di *esistenza* una nozione originaria e irriducibile, e non una proprietà, determinabile o meno, permette di guardare alla finitezza del mondo senza i problemi considerati e soprattutto senza incorrere in alcuna contraddizione.

Dopo aver vagato per lidi forse suggeriti, ma certamente non direttamente percorsi, da Severino, torniamo ai suoi testi.

\*

Ma perché queste considerazioni se ho anticipato che *non è questa* la struttura originaria di Emanuele Severino? Perché non andare subito al punto? Beh, anzitutto perché andava fatto un breve accenno al senso in cui, di primo acchito, la negazione dell'esistenza di alcunché non porta ad alcuna contraddizione, inoltre perché *questa* nozione di essere *solo* come esistenza (o, visto che non ci viene detto nulla a riguardo, una fra le concezioni dell'esistenza considerate o non considerate) è come il personaggio principale di molti "gialli" di Agatha Christie: dato per morto, come vedremo anche in Severino, rispunta fuori all'improvviso (cfr. § 5).

#### 4. L'ESSERE COME IDENTITÀ

Ma veniamo prima al nocciolo della proposta, alla "struttura originaria" di ogni pensiero e giudizio. Questo in effetti è già accennato a partire da p. 20 di RP, ma trova una formulazione più esplicita a partire da p. 29. «Ma la verità originaria dell'essere – si legge ad esempio a p. 37 – non è la semplice opposizione dell'essere e del nulla, ma è l'opposizione dell'essere e del non-essere, come unificazione di quella pluralità incontrollata di formulazioni del "prin-

cipio di non contraddizione”. Unifica anche la formulazione “logica” e quella “ontologica” del principio. “L’essere non è non-essere” (“il positivo non è il negativo”) è infatti l’*universale* di cui le varie formulazioni del principio di non contraddizione sono altrettante *individuazioni*» (il lettore noti come in effetti, estrapolando il brano, la concezione dell’esistenza come “determinabile” un minimo di appoggio testuale lo abbia). E ancora: «L’asserto: “L’essere non è non-essere” è l’opposizione come *universale* – [...] (e cioè l’opposizione tra l’essere come trascendentale e il non-essere come trascendentale: “essere” significa qui ogni positivo, la totalità del positivo come un momento qualsiasi di essa)».<sup>14</sup>

Di primo acchito, alle prime occorrenze della parola “positivo”, ci si potrebbe chiedere, visto che qui non si danno valutazioni estetiche o morali, cosa mai aggiunga il nuovo termine a quello di “esistenza”. Se i due fossero del tutto sinonimici non ci saremmo mossi dall’ambito sin qui considerato. In realtà, l’aggiunta di significato c’è, e come! Un’aggiunta così massiccia da trasfigurare gli enti e fissarli per l’eternità. Il *positivo* è quello per cui Socrate è (è affermato, in tal senso è positivo) identico a se stesso, non essendo, vale a dire distinguendosi da, tutto ciò che non è identico a lui (= il *negativo*). La “portata ontologica” del principio di non contraddizione, sino ad ora, era quella per cui esso distingue anche il passato dal presente, o l’attuale dal possibile, per cui la possibilità che domani piova si distingue dall’esistenza attuale della pioggia che continua a cadere e non può essere identificata con questa, ma per Severino l’“opposizione trascendentale”, l’«unificazione della formulazione logica e di quella ontologica del principio di non contraddizione», è quella per cui *l’essere come copula è lo stesso di quello esistenziale e quello esistenziale è lo stesso di quello d’identità*. Se dico che ora, sul mio tavolo, “il computer è acceso”, l’“è” indica *in uno* esistenza e identità. A questo punto, certamente, se osassi pensare che *questo* computer fra breve non esisterà più, con le sue parti modificate e disperse in chissà quali magazzini, starei assurdamente pensando che il mio computer non è il mio computer, vale a dire che è diverso da sé.

L’essere come esistenza si fonde con quello copulativo, ma è l’ultima fusione, quella dell’identità-non-contraddizione con l’esistenza, a trascinare con sé nell’eternità la totalità delle determinazioni.<sup>15</sup> Se la voce del verbo essere che appare nella formulazione di una identità possiede un significato diverso da quella che appare nell’affermazione di esistenza, la possibilità che i marziani esistano è distinta e opposta alla loro non esistenza attuale (le due frasi “i mar-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>15</sup> Il prosieguito di RP, oltre che alla fenomenologia dell’apparire, è infatti dedicato in gran parte alla difesa e riformulazione del principio di non contraddizione. Su cui non mi fermo, per ritornarvi magari in altra occasione. Qui Severino affronta comunque una questione davvero spinosa: quella dell’esperienza del tempo.

ziani non esistono” e “i marziani sarebbero potuti esistere” hanno significato distinto), ma se i due significati non si distinguono, se sono uno, il possibile diventa certamente il regno della contraddittorietà.

Da sottolineare che questo è il punto fondamentale: la contraddittorietà delle cose nel tempo discende dal senso in cui è contraddittoria l'inesistenza *simpliciter* dei marziani: affinché una determinazione si qualifichi contraddittoria è sufficiente che di essa si dica che “non è”, dato che il suo non esistere è equivalente al suo essere diversa da sé (farò un cenno alla fine su cosa *siano* i marziani di Severino, sulla loro *modalità* d'identità-esistenza).

Ma in base a quale stravagante logica, a quale intuizione, o a quale argomentazione, questo il punto, avviene la fusione? Come si passa dalla tautologia “Socrate esistente è (identico a) Socrate esistente” a “Socrate è (è = esiste = è identico a) Socrate” senza cadere nel non senso? Severino riafferma di continuo, in queste e in altre opere, il carattere esistenziale del principio d'identità-non contraddizione. Per lui è l'incomprensione della fusione (ancora una volta dell'identità) fra i due a stare alla base della follia dell'Occidente. Eppure, per quanto mi sia sforzato nel cercarlo, questo argomento non c'è. Anche perché, se non si altera il significato delle parole, se queste non vengono considerate del tutto sinonimiche per decreto, che tipo mai d'argomento di potrebbe *formulare*?

Un'argomentazione a dire il vero può essere ricostruita. Per considerarla dobbiamo brevemente passare a *La struttura originaria*.<sup>16</sup> L'ulteriore tesi di Severino accennata è quella per cui l'essere della copula e quello dell'esistenza sono uno. «Ogni giudizio affermativo è una determinazione del giudizio esistenziale».<sup>17</sup> Non credo sia così, anche se i giudizi affermativi implicano spesso i corrispettivi giudizi esistenziali – quantomeno implicano pragmaticamente l'esistenza del soggetto (come *implicatura* nel senso di Paul Grice). Ma poniamo sia così, poniamo che il giudizio affermativo sia anche esistenziale. Chiaramente, sin qui non si è certo affermato che “questo tavolo rosso esiste necessariamente”. La cosa cambia, come detto, se l'“è” è anche, *ipso facto*, d'identità, e l'argomento di fondo sul perché sia così, l'unico che si possa considerare tale, è in una battuta il seguente: soggetto e predicato di ogni giudizio *devono* essere identici poiché, se ciò non fosse, ciascuno dei suoi termini, identico a sé, supposto diverso dall'altro, *nel giudizio darebbe luogo all'identità dei non-identici*, vale a dire ad una contraddizione: «Se questa lampada, cui conviene l'essere accesa, è significante *semplicemente* come l'esser questa lampada, se cioè non è significante, *insieme*, come ciò cui conviene l'essere accesa [...], allora il predicato vien fatto convenire a ciò cui tale predicato non conviene, e, in questa convenienza, il soggetto è, *simpliciter*, ciò (il predicato) che esso non

<sup>16</sup> E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981; d'ora in poi l'opera sarà citata con la sigla SO.

<sup>17</sup> SO, p. 279.

è». <sup>18</sup> E ancora: «“Se l'identità *tra* soggetto e predicato non fosse l'identità stessa *in cui consiste* sia il soggetto, sia il predicato, l'identità (il giudizio) tra questi due termini sarebbe l'identità fra due contraddizioni”»; <sup>19</sup> in “questa estensione è rossa” considerare il giudizio non-identico «significherebbe affermare che qualcosa è diverso da sé, o, anche, che qualcosa è e non è qualcos'altro». <sup>20</sup>

I due ultimi passi citati sono tratti da paragrafi dove Severino intende affrontare e risolvere le diverse aporie generate dal fatto che, ammessa l'identità, questa viene formulata fra “due termini”, identificando quindi apparentemente dei distinti, sia nel caso di giudizi analitici come “l'essere è essere” (la cui incontraddittorietà, risolta l'aporia, viene detta “immediata”) sia nel caso di apparenti giudizi sintetici come “questa superficie è rossa” (la cui incontraddittorietà viene considerata “mediata”). Prescindiamo qui per ragioni di spazio sia dalle aporie, sia dalle loro soluzioni, sia dai diversi tipi d'incontraddittorietà. Quello che interessa è il punto di partenza. *Tutti* i giudizi sono identici perché, essendo l'“è” di, ad esempio, “questo tavolo è rosso,” “è” d'identità, se non fosse identico il giudizio darebbe luogo ad una contraddizione. Come dire: per dimostrare che la sintesi fra soggetto e predicato è d'identità, si mette in evidenza la contraddizione che ha luogo *se si suppone che lo “è” non sia d'identità*; se cioè *già* si è ammesso che il giudizio è d'identità. Ma che argomento è mai questo se non il più patente dei circoli viziosi?

In realtà si deve considerare ciascuno dei termini del giudizio identici a sé e distinti fra loro (lampada = lampada; accesa = accesa), e la contraddizione sorge se e solo se la loro sintesi è una relazione d'identità, che d'altra parte è appunto ciò di cui si deve convincere il lettore. Ma perché mai dovrebbe esserlo? A prescindere dai non sensi che ne derivano, si dà un argomento a riguardo oltre quello circolare?

Si può certamente sostenere (ma c'è chi la pensa altrimenti), proiettando la struttura del giudizio sulla realtà, che quanto denotato dal soggetto, nel linguaggio come in realtà, non abbia senso e rispettivamente non esista se non entra in sintesi con un predicato e rispettivamente con una proprietà. “Il tavolo” non è una frase compiuta e un tavolo del tutto privo di proprietà, si potrebbe ammettere, è entità ineffabile, ontologicamente incompleta. Quanto indicato dal soggetto è quindi una determinazione che non può non entrare in sintesi con un'altra determinazione. Il che però non significa affatto che debba necessariamente entrare in sintesi con una *certa* determinazione: questo tavolo non può non avere, poniamo, un colore, ma non per questo deve avere un determinato colore. Se poi tale necessità sussiste, cosa da dimostrare, non sarà ad ogni modo guadagnata attraverso l'identità.

L'ontologia passata e presente offre una miriade di alternative sulla natura dei termini che entrano in rapporto (il tavolo è una sostanza, come sembra

<sup>18</sup> SO, p. 28.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 272.

sostenere Severino; il tavolo è un complesso di particolari o tropi, per cui la predicazione indica ontologicamente un rapporto parte/tutto; il tavolo è un complesso in cui un “mero particolare” entra in sintesi con l’universale tavolo assieme ad altre proprietà, ecc.). Ed anche la loro sintesi viene volta a volta concepita nei modi più differenti (“nesso d’esemplificazione”, “troppo presenza”, “fatto brutto”, ecc.). Ma proprio perché di *sintesi* si tratta (ad eccezione del “fatto brutto”) i termini non si identificano fra loro.

A prescindere dal presunto argomento che dovrebbe giustificarla, quello visto, Severino cerca più volte di convincere il lettore del carattere solo apparentemente paradossale di tale identità.

Se nell’enunciato “questa lampada è accesa” i due termini sono identici, la relazione si può leggere sia da sinistra a destra che in direzione opposta. «La lingua dell’Occidente – scrive Severino -, che non si trova già più a suo agio col semantema “l’essere acceso è *di* questa lampada”, si rifiuta poi senz’altro di ricondurre “l’essere acceso è *di* questa lampada” a “l’essere acceso è questa lampada” e respinge questa espressione come priva di senso. Eppure, dire che questa lampada è accesa significa che la luminosità in cui consiste questo essere accesa non è una luminosità generica e isolata da questo contesto specifico, e non è nemmeno, tale luminosità, una stella, o un fuoco terrestre, o un lampo, ma è appunto questa lampada, questa certa forma visibile da cui si diffonde questa luce: lo stare acceso è questo esser lampada (giacché questa lampada è questo esser lampada) e il predicato “accesa”, che conviene alla lampada, è uno stare accesa». <sup>21</sup>

Ma cosa ha a che fare tutto questo, per quanto ci si sforzi di capire, con la questione dell’identità, anche ammesso che la predicazione non abbia un verso? Come convincere il lettore ad accettare l’identità in base all’osservazione per cui “dire che questa lampada è accesa significa che la luminosità in cui consiste questo essere accesa non è una luminosità generica e isolata da questo contesto specifico, e non è nemmeno, tale luminosità, una stella, o un fuoco terrestre, o un lampo”? Affermare che la luminosità non è generica ma contestuale potrà forse voler dire varie cose. Ad esempio che un certo universale può entrare in sintesi con diversi particolari – la lampada, le stelle ecc. – contestualizzandosi appunto, e non rimanendo isolato nel cielo platonico. Oppure che “questa luminosità” è un particolare diverso dalla luminosità di pari intensità del fuoco. In questo caso si sposerebbe un’ontologia di soli particolari dove il possesso di una stessa proprietà è ridotto alla somiglianza fra particolari. Oppure che “questa luminosità” ha una intensità diversa da “quella luminosità”, per quanto entrambe possano dirsi luminose, sposando una ontologia di universali del primo e del secondo ordine, o diversi gradi di somiglianza, o riducendo il tutto, infine, come fanno i fisicisti, a oggetti fisici che possiedono solo proprietà del primo ordine.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 29.

Nonostante ogni sforzo, ad ogni modo, il lettore continua a trovarsi di fronte una sintesi fra distinti, e non fa un solo passo verso la comprensione della mistica identità.

Ma Severino incappa in un ulteriore problema, in parte non solo suo e che giustifica le osservazioni del precedente *excursus* sull'esistenza come determinabile. Per lui gli universali esistono, anche se solamente istanziati (in ciò è un aristotelico), ma allo stesso tempo si particolarizzano senza entrare in sintesi con un particolare (*questo è infatti volta a volta identico all'universale!*). L'universale "lampada" esiste individuato nelle molte lampade, come il "rosso" nelle tante superfici rosse. Il problema è capire in cosa consista tale particolarizzarsi: senza la riproposizione di un elemento particolare e di uno universale, e di una qualche forma di sintesi fra *distinti*, come si notava prima, l'universale corre il rischio di essere, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, universale e particolare, il che appare decisamente una contraddizione.

Il testo non fornisce molte indicazioni sulla questione. Ciononostante, in base alle indicazioni che la "struttura originaria" dispensa, l'idea che l'universale, *da solo*, per virtù propria, si faccia particolare rimanendo universale, permetterebbe di risolvere il paradosso delle classi di Russell ed eliminare la sua teoria dei tipi [*sic!*]<sup>22</sup>

## 5. IL NULLA

Se in "questa lampada è accesa" la copula è, come tale, d'identità e d'esistenza, il negativo cui il fatto si oppone dovrebbe essere la totalità delle determinazioni che non sono questa lampada accesa, ciascuna delle quali ripete la medesima struttura. Ma in Severino, come si accennava alla fine del § 3, l'esistenza sembra a volte svincolarsi dal suo abbraccio con l'identità e riacquistare una sua parziale autonomia. Il negativo di ciascuna determinazione non è infatti esaurito nei suoi testi dal "nulla" inteso come totalità delle contraddizioni,<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 65 e ss. Certamente questa capacità misteriosa deriva dal fatto che l'universale è identico ai *molti particolari*, quindi uno e molti *come universale*. Così la stessa lampada che è accesa e spenta, nel mondo eterno, è un'essenza universale che vive anche da particolare nella lampada accesa e in quella spenta. Ma se, ripeto, in "questo tavolo è rosso" e "questo vestito è rosso" – la stessa gradazione di rosso –, rosso è volta a volta identico al tavolo e al vestito, perché il vestito non dovrebbe essere identico al tavolo? La questione si complica poi ulteriormente, perché Severino ammette anche "questità permanenti"! Abbiamo l'universale lampada, che si particolarizza nelle molte lampade, e *questa* lampada sia accesa sia spenta: a suo modo, nell'eternità, un ulteriore universale (viene infatti considerata un'essenza). Sulla differenza fra il primo e secondo universale – neppure per Severino i due possono essere uno stesso universale che si particolarizza – il testo prudentemente tace.

<sup>23</sup> Come si evince, ad esempio, dal seguente passo: «dicendo che il movimento (o una qualsiasi altra determinazione del positivo) non è nulla, si dice, sia pure in modo diverso, che il movimento non è non-movimento (giacché il nulla è, in senso tipico, una determinazione appartenente all'orizzonte di ciò che non significa 'movimento')» (RP, p. 37).

ma anche da un *ulteriore nulla*. Il nulla è anche qualcosa di più: ciò che sta “al di là della totalità dell’essere”. Dove “essere” qui significa solo, non può che significare “esistere” e non l’esistenza fusa con l’identità.

In una nota di *Ritornare a Parmenide*<sup>24</sup> Severino rinvia infatti al capitolo IV della SO «per l’approfondimento dell’aporia derivante dal fatto che il nulla e [corsivo mio] il contraddittorio sono positivamente significanti».

Dispiace, almeno a me, dar ragione alle osservazioni di Carnap sul nulla nella *Überwindung der Metaphysik*. Qui Carnap polemizza con Heidegger e non si sforza per nulla (= affatto, fenomeno linguistico di marcazione) di comprendere le motivazioni teoriche del discorso heideggeriano (sia questo poi più o meno convincente), ma Severino è mille miglia distante dalle “estasi temporali” di *Essere e tempo* e dalle ragioni che le motivano. Il suo discorso sul nulla è davvero la “sostanzializzazione di una forma logica”.

«Il Carnap – si legge – ha buone ragioni per affermare [...] che lo Heidegger non fa che sostanzializzare, nella sua indagine sul nulla, una forma logica [...]. Ma il Carnap non tiene distinta, nella proposizione “ $\sim (\exists x). x$  è al di fuori di...””, la situazione logica in cui [...]  $x$  può assumere *tutti* i valori positivi [...]. È appunto in questo secondo caso che il nulla (l’al di fuori dell’intero) *si manifesta*: appunto in quanto nella proposizione “ $\sim (\exists x). x$  è al di fuori della totalità del positivo” è manifesto il significato: “al di fuori della totalità del positivo”».<sup>25</sup>

Come Severino vorrebbe si legga l’espressione semiformale, a cominciare dalla variabile che assume “tutti i valori positivi”, è a dir poco non chiaro, (fra l’altro del tutto analoga a “non esiste un professore universitario tale che esso è al di fuori di tutti i professori universitari”!). L’osservazione sembra comunque stia a significare che al pensiero si porrebbe il problema di capire cosa sia ciò che è *al di fuori* di tutto l’esistente, il «*nihil absolutum*, l’*assolutamente altro* dall’essere [...], ciò che sta *oltre* l’essere, inteso questo come *totalità dell’essere*». Nascerebbe così l’aporia per cui il “nulla” è significante, esistente e identico a sé. «Aporia antichissima – si osserva – [...] ma comunque sempre in certo modo evitata, elusa, e infine lasciata irrisolta»,<sup>26</sup> alla cui soluzione è dedicato l’intero capitolo.

In realtà l’aporia nasce solo perché non è ben chiara la funzione del quantificatore, di “tutti”, ipostatizzando poi una parte di un enunciato, in tal caso la negazione dell’esistenza di alcunché.

Anzitutto cosa significa “al di fuori di...”? L’espressione non va intesa certamente in senso letterale, dato che qui, come oltre la totalità dello spazio, non c’è un “fuori”. O come quando si dice che Dio è trascendente, “al di là dello spazio e del tempo”, espressione che sta a significare che “Dio *non esiste* nello spazio e nel tempo (in tutto ciò che spazialmente e temporalmente esiste)”. Il

<sup>24</sup> RP, nota 3, p. 50.

<sup>25</sup> SO, p. 228.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 209.

“fuori” è semplicemente un modo metaforico e sviante di esprimere ciò che è già espresso da “tutto”, quindi dal significato del quantificatore. Poniamo che io abbia solo due studenti, Luigi e Marco, che questi siano in aula, e che essi siano *tutti* i miei studenti. Ora dire che “Luigi e Marco sono in aula” non equivale a dire “tutti i miei studenti sono in aula”, nel secondo enunciato io sto infatti dicendo che, dati Luigi e Marco, di studenti non ce ne sono *altri* (osservazione che Severino in effetti ripete più volte nel capitolo). Ma allora affermare che non c’è nulla oltre la totalità del positivo, dopo aver fatto l’inventario di tutto *ciò che* esiste, equivale a dire che non esistono altri esseri umani, altre piante, altri pianeti ecc. Potremmo usare il termine “cosa” come variabile il cui ambito è costituito da tutti i tipi di esistenti e dire che “altre cose (animali, piante ecc.) non esistono”. Il che porta a due osservazioni.

A) O “tutti” e “non altri” possono venir considerati perfettamente sinonimici, analogamente a “scapolo” e “(adulto) non sposato”; oppure si può pensare che il significato “tutti” implichi logicamente ma sia distinto da quello di “non altri”. In entrambi i casi non abbiamo affatto il problema di determinare cosa sia ciò che sta “fuori” le cose esistenti, espressione con cui stiamo solo confusamente affermando che altre cose, altre determinazioni non esistono (e non che esiste un “non-essere” puro *oltre* la totalità delle determinazioni). Il nulla è in Severino l’ipostatizzazione di una parte dell’enunciato “non esistono altre cose”: del “non esistono”, individuato come sorta di “luogo ontologico” cui si crede ci si possa riferire perché indicato dall’“oltre”, dal “fuori” la totalità dell’essere; “non esistono” che appunto assolve sensatamente la sua funzione solo negando l’esistenza *di* altre determinazioni (vale a dire, al solito, di altri esempi di piante, umani, pensieri, ecc.), senza reificarsi nella determinazione “nulla”. Quanto ne risulta non è certo il significato semplice che darebbe luogo all’aporia. Così, redatto l’inventario degli uomini, posso affermare che altri uomini non esistono, senza che “non esistono” debba designare una *ulteriore* determinazione: “*ciò che* sta fuori la totalità degli uomini esistenti”.

Sul senso in cui questa sarebbe una contraddizione ho discusso sinora. Alla paura di non esistere comunque, il che non consola, non si aggiunge la paura di doversi immedesimare con il Giano mostruoso del *nihil absolutum*. Come l’essente è, si vedeva prima, ad esempio Luigi che esiste, così il non-essente è il Luigi che, almeno su questa terra, un giorno non esisterà più. Dire che si identifica con il nulla è un modo scorretto (facendo intervenire la relazione d’identità e creando l’inesistenza pura) di dire che “non esiste”.

B) L’ipostatizzazione del nulla avviene in riferimento ad un enunciato in cui l’essere come esistenza non si fonde con quello d’identità. Una contraddizione ha bisogno dell’identificazione di distinti, che come tali non sono contraddittori. Ma se “Socrate non è” equivale a “Socrate è identico alla totalità delle altre determinazioni”, il “nulla” è solo la contraddizione (la totalità delle contraddizioni) che ogni determinato nega (da cui si distingue) affermando

la sua identità. Se l'esistenza non si fondesse con l'identità, "Socrate è" e "Socrate non è" sarebbero contraddittori solo se identificati, distinti – come in "Socrate era" e "Socrate non è" oppure in "o Socrate è o non è" – guadagnerebbero nuovamente la loro autonomia. Ma così la negazione di "Socrate non è" non sarebbe più negazione dell'identità (sarebbe una negazione classica) e Severino vuole invece che basti pronunciare negazioni che non siano di distinzione per far scattare la contraddizione. Come fare altrimenti ad affermare la necessità dell'esistenza senza fermarsi alla necessaria identità di ogni significato, compresi quello dell'enunciato "Socrate che non è"? D'altro canto egli percepisce probabilmente che l'esistenza soffocata dall'identità sparisce come nozione. Ne consegue che come l'esistenza continua a distinguersi, volenti o nolenti, dall'identità, allo stesso modo si è costretti ad attribuire *due* significati al nulla: quello di totalità delle contraddizioni e quello di "negazione pura del positivo", dove dietro la strana parola, "positivo", si nasconde una esistenza che non è identità. In tal modo, in questo secondo significato, come l'*essente* diventa la reificazione dell'esistenza di qualche cosa, il *nulla* diventa la reificazione della negazione della sua esistenza.

## 6. IL PENSIERO

Severino persegue certamente con pervicacia l'idea che il peccato originale del pensiero sia quello di ritenere una *qualsiasi* determinazione non esistente. Idea che, fra l'altro, finisce col negare la stessa intenzionalità del pensiero – nonostante Severino non sposti di certo forme di naturalizzazione (funzionalizzando la mente o attraverso altre strategie riduzioniste).

Poniamo che io pensi che "i marziani non esistono". Poiché tutti i giudizi sono in uno esistenziali e d'identità, pensarlo equivale a formulare la contraddizione "i marziani non sono marziani" (ma la mia penna, terrestri, ecc.). La struttura originaria mi impone quindi anche in tal caso di pensare che "i marziani sono marziani", evitando la negazione della loro esistenza-identità. A tal punto viene ovvio chiedere: ma *quali* marziani sono da sempre presso di sé, indivenienti, tutelati dal "destino della necessità" ecc.? E la sconcertante risposta è: "i marziani pensati"!<sup>27</sup> Sono i marziani pensati che esistono identici a sé e si oppongono alle altre determinazioni.<sup>28</sup> Ma cosa sono i marziani pensati, di cui appunto pensavo non esistessero? *Qualia*, sensazioni prive di contenuto, come il solletico o il dolore? Poiché il concetto di marziano non può rivolgersi intenzionalmente alla possibilità dei marziani (che potrebbero esistere o non esistere), i marziani pensati non "intendono" nulla e non si riesce a capire in

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio RP, p. 47 nota 7; SO, p. 505 e ss.

<sup>28</sup> Da notare che neppure i più radicali intuizionisti, che pure tendono in generale a identificare la negazione dell'esistenza con la negazione dell'identità (con una affermazione di distinzione) arrivano a conseguenze del genere.

che senso – in una prospettiva non riduzionista – vengano mai *pensati*.<sup>29</sup> Somigliano alle immagini degli empiristi classici, senza neppure essere immagini di qualcosa. Spume cerebrali murate dentro la testa.

A queste osservazioni, sulla “struttura originaria” se ne potrebbero aggiungere altre. Ed anche le altre, che con un maggiore spazio mi sarei concesso, avrebbero mantenuto il disaccordo. Ma questo è quantomeno un merito della compattezza della filosofia severiniana: se non sei d'accordo con un punto, non lo sei con nessuno.

Quando leggevo per la prima volta i suoi scritti mi chiedevo se non ci fosse qualcosa di strano – di primo acchito, a prescindere dalle idee che ciascuno di noi ha sul mondo e sulla vita – nel rifiutare quello che la “struttura originaria” ci prospetta: nientepopodimenoché l'eternità. Guadagnata fra l'altro senza fare niente, dato che in qualche modo già vi siamo immersi e la possibilità del fare ce la farebbe perdere. Voglio dire: qualcosa di strano emotivamente non concettualmente, in quest'ultimo senso, ahimè, venivano fuori troppe “verità razionali” razionalmente indigeribili. Il fatto è che il mondo eterno di cui parla Severino è un *mondo dipinto* e irreali. Non vive. Evidentemente l'eternità che vorremmo, la *vita* eterna che non è di questo mondo, non è una colossale serie di fermo-immagine, ma qualcosa di molto, molto più difficile e sfuggente, da capire e da formulare.

**ABSTRACT:** *The article examines the arguments with which Emanuele Severino attempts to demonstrate the necessary and immutable existence of everything. The author highlights the various inconsistencies in the thesis of Severino and provides an approach with a more correct reflection concerning existence, in the context of contemporary metaphysics. The essay also addresses other topics – in particular regarding the conditions of the intelligibility of universals, and the issue of nothingness and the intentionality of thought – that inevitably accompany the discussion regarding the nature of being. Through an examination of Severino's proposal the essay addresses themes and issues now widely debated in the field of contemporary ontology.*

**KEYWORDS:** *metaphysics, ontology, Parmenides, Emanuele Severino.*

<sup>29</sup> A volte sembra che per Severino ad essere pensata sia l'essenza dei marziani, l'universale “marzianità”. Ma a prescindere dal fatto che se non si è realisti platonici degli universali, e Severino non lo è, neppure la “marzianità” esiste (come detto per lui esistono solo universali aristotelici esemplificati), come potrei mai pensare che “i marziani pensati – individui che esemplificano la “marzianità” – si distinguono da tutto il resto” se stessi platonicamente pensando solo all'esistenza della “marzianità”? Se d'altro canto i marziani pensati, come lui vuole, si distinguessero da tutto il resto, poiché la “marzianità” esemplificata non esiste, starei ancora pensando qualcosa che *non è*.