

ENDLIFE NOTEBOOK

Fabio Farotti

IL «PURO DOPO»

**Ferdinando Tartaglia
e Emanuele Severino**



PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Prima edizione 2026, Padova University Press

Titolo originale:

IL «PURO DOPO». Ferdinando Tartaglia e Emanuele Severino.

ISBN 978-88-6938-514-8

© 2026 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

This book has been peer reviewed



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International
License, CC BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/>

Collana Endlife NoteBook, ENB

Direzione Scientifica / Scientific Direction

Ines Testoni

Comitato Scientifico / Scientific Committee

- Hiroaki Ambo • University of Yamagata, Japan
- Maria Armezzani • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Franca Benini • SDB, Università di Padova, Italy
- Amedeo Boros • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Mihaela Bucuta • Stephan Blaga University, Sibiu, Romania
- Fiorella Calabrese • DCTV, Università di Padova, Italy
- Hervé Cavallera • Università del Salento, Italy
- Sadananda Das • Leipzig University, Germany
- Diego De Leo • Griffith University -Brisbane, Australia
- Matteo Galletti • Dip. Lettere e Filosofia, Università di Firenze, Italy
- Giulio Goggi • Università Vita e Salute, Milano, Italy
- Illetterati Luca • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Panagiotis Pentaris • School of Human Sciences, University of Greenwich, UK
- Shoshi Keisari • The school of creative arts therapies & the Gerontology department, University of Haifa, Israel
- Tamara Kohn • Faculty of Arts, Melbourne, University, Australia • tkohn@unimelb.edu.au
- Ilaria Malaguti • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Bethan Michael-Fox • Faculty of Arts and Social Sciences dell'Open University of Bedfordshire, UK
- Francesca Marini • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Cristina Marogna • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Marcello Meli • DISLL, Università di Padova, Italy
- Laura Nota • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Hod Orkibi • The school of creative arts therapies, University of Haifa, Israel
- Alberto Pelissero • StudiUm, Università di Torino, Italy
- Giorgio Perilongo • Dip SDB, Università di Padova, Italy
- Annamaria Perino • Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento, Italy
- Gabriele Pulli • Università degli Studi di Salerno, Italy
- Egidio Robusto • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Giorgio Scalici • NOVA University • Lisbon, Portugal
- Renske Visser • Faculty of Health and Medical, Sciences, University of Surrey
- Michael Wieser • Alpen University, Klagenfurt, Austria
- Roseline Yong • Akita University • Graduate School of Medicine, Japan
- Adriano Zamperini • FISPPA, Università di Padova, Italy

Comitato editoriale / Editorial board

Laura Liberale, Erika Iacona, Gianmarco Biancalani, Lorenza Palazzo, Sara Pompele

Razionale

Endlife BookNotes, ENB, è una collana della Padova University Press che accoglie contributi italiani e internazionali, in una delle seguenti lingue: italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo. ENB affronta alcune delle questioni chiave che circondano le attuali discussioni intorno alla morte e al morire, utili per fornire spunti in grado di sviluppare la conoscenza in questo campo. La definizione di che cosa significhi morte è importante, e ENB dà ampio spazio a questo tema, ma è importante considerare anche altre questioni, ovvero quelle che derivano da tali punti di partenza e che delineano l'orizzonte più ampio di riferimento nella rappresentazione del senso del morire. Accogliendo argomenti che definiscono la morte nelle sue implicazioni filosofiche, psicologiche, antropologiche, culturali, mediche e religiose, ENB vuole aprire un'ampia discussione tra studiosi che lavorano in diverse discipline. La proposta è che gli specialisti discutano di queste tematiche partendo dalla loro peculiare prospettiva, ma sempre riconoscendo che l'interesse individuale e collettivo per la morte è funzione di un processo di costruzione culturale storicamente determinato. Alcuni dei problemi più significativi affrontati in contesti clinici, politici e formativi, come per esempio le decisioni terapeutiche, la morte e il valore della vita, i confini tra la vita e la morte, le varie forme di vita umana biologica che versa in uno stato di minima coscienza o in uno stato vegetativo permanente, sono sempre gestiti in modo differenziato nei diversi contesti culturali, in base al modo con cui sono rappresentati i rapporti tra vita e aldilà. ENB vuole dunque promuovere lo sviluppo di una coscienza sociale e interculturale su queste tematiche, per facilitare la formazione di un pensiero critico aperto, in grado di ridurre la generalizzata rimozione della morte e del morire negli scenari della contemporaneità.

Rationale

Endlife BookNotes, ENB, is a Padova University Press series that includes Italian and international contributions in one of the following languages: Italian, English, French, German and Spanish. ENB addresses some of the key issues surrounding the current discussions around death and dying, useful to provide insights to develop knowledge in this field. Whilst defining death is important, and ENB gives wide space to this theme, also other issues derived from the different definitions contribute to offer a wider horizon in the depiction of the sense of dying.

By accepting topics that define death according to philosophical, psychological, anthropological, cultural, medical and religious implications, ENB wants to open a wide discussion among scholars working in different disciplines. The proposal is that specialists discuss these issues starting from their peculiar perspective, but always recognizing that the individual and collective interest in death is a function of a cultural construction process, historically determined. Some of the most significant problems faced in clinical, political and educational contexts, such as therapeutic decisions, death and the value of life, the boundaries between life and death, the various forms of human biological life in a state of minimum consciousness or in a permanent vegetative state, are always handled differently in different cultural contexts, according to the way the relationship between life and afterlife is represented. ENB therefore wants to promote the development of a social and intercultural awareness on these issues, to facilitate the formation of an open and shared critical thinking reducing the wide spread contemporary removal of death and dying.

Editing

Gli autori sono tenuti ad utilizzare i template a disposizione sul sito della Padova University Press, disponibili a questo link:

Authors are required to use the templates available on the Padova University Press website, available at this link:

<https://www.padovauniversitypress.it/norme-editoriali-e-template>

IL «PURO DOPO»

Ferdinando Tartaglia e Emanuele Severino

«La luce splende nelle tenebre – non sopraffatta! – ma nelle *tenebre!*»

(K. Barth)

«La verità di Tartaglia sta enormemente al di là delle sue parole [...] La sua parola è “profezia” del puro dopo»

(S. Quinzio)

A Daniele,
da cui tanto ho imparato

INDICE

AVVERTENZA:.....	4
------------------	---

Capitolo I: L’ “esigenza” di eternità del tutto nel cristianesimo (e il destino)

1. “Tutti i momenti del tempo sono presenti a Dio nella loro attualità”	7
2. San Francesco, Hegel, Leopardi.....	23
NOTA 1: <i>Il “Coro dei morti” nello sguardo del destino</i>	31
NOTA 2: <i>Sulla “doppiezza” metafisica del cristianesimo</i>	32
3. L’eterno apparire del destino e la volontà (in quanto tale deicida).....	34
NOTA 1: <i>Sull’apparire della verità nella filosofia greca e nel cristianesimo</i>	42
NOTA 2: <i>Sull’apparire della verità in ambito “realistico”</i>	44
NOTA 3: <i>Per un approfondimento delle due note precedenti (Plotino, mediatore fra Platone e Agostino)</i>	47

Capitolo II: Per una conoscenza pura dell’escatologico “dopo”

1. Riapparire della “carne” nel destino	55
2. Resurrezione della carne in Cristo (ripensata nel destino)	62
NOTA 1: <i>Sulla relazione fra Io trascendentale e io empirico</i>	75
NOTA 2: <i>La resurrezione di Cristo è la prova che è Dio? (e il problema del sostrato permanente)</i>	77
NOTA 3: <i>Può l’eternità “incominciare”? (Sul buono e cattivo “dopo”)</i>	81
3. <i>Mysterium iniquitatis</i> e la fine del mondo (in Paolo, nella Bibbia e nel destino).....	91
NOTA: <i>Sull’apparente contrapposizione in san Paolo fra 1Ts e 2Ts (M. Heidegger)</i>	103
4. Sul Millenarismo (Gioacchino da Fiore) e l’Anticristo (e il destino)	106

NOTA: <i>Sulla fede come contraddizione (negata dal destino)</i>	116
------------------------------------------------------------------------	-----

Capitolo III: Ferdinando tartaglia, profeta del destino

1. Il “Dio” necessario e il Dio impossibile.....	122
2. Meister Eckhart e Ferdinando Tartaglia.....	135
3. Tartaglia indovino del grande “NO” e dell’ancor più grande “SÌ”	136
4. Il “segreto troppo migliore”	143
5. Tartaglia: la “nuova logica” e il problema del fondamento.....	153
6. Fondamento, fondare, fondazione.....	157

Capitolo IV: “Tesi per la fine del problema di Dio”

1. “Un’altra pasqua più beata”.....	164
NOTA: <i>Le parole e l’oltre Dio</i>	169
2. Critica al concetto di “incommensurabilità”	173
NOTA: <i>Karl Barth, negatore con misura dell’analogia entis</i>	177
3. “Tesi per la fine del problema di Dio” (1)	178
4. “Tesi per la fine del problema di Dio” (2)	189
5. Considerazioni conclusive	196
NOTA: <i>Tartaglia e la poesia</i>	203

AVVERTENZA

Il titolo sarebbe potuto essere *Cristianesimo estremo*, tanto il tema dell’oltre (oltre l’uomo, oltre Dio) in Ferdinando Tartaglia (sacerdote scomunicato *vitando* nel 1946) e – chiarita l’abissale differenza fra “terra pura” e “terra isolata” – in Emanuele Severino appare decisivo per entrambi. Per condurre il cristianesimo al *proprio livello inconscio* più coerente e sommo e cioè, diremmo, in base al concetto metafisico di Dio inteso come Infinita perfezione, dunque compiuto, non mancante di nulla, in cui tutti i momenti del tempo sono presenti nella loro attualità concreta (cfr. *Catechismo della Chesa Cattolica*, n. 600). A loro volta perciò non solo da sempre esistenti *idealiter*, quasi che il loro lato “materiale” sia perciò stesso *nulla* e dal suo nulla, oltre che dal nulla di un qualsiasi “sostrato”, nell’eternità, Dio lo crei: *creatio ex nihilo sui et subjecti*. La compiutezza e perfezione di Dio, se non si sostituiscono i concetti con l’immaginazione, dunque aggiungendo assurdamente *altro* all’*Intero*, esigendo un’interpretazione puramente *metaforica* della creazione. E Tartaglia, come si vedrà, che vuol scardinare alla radice l’idea canonica di Dio (negando con pari energia ogni forma di ateismo), rifiuta a “Dio” il predicato di “creatore” – analogamente Meister Eckhart, che considera “creatore” *Gott*, cioè quel che Dio è per l’uomo (una configurazione antropomorfica, dunque), non la *Gottheit*, abissale identità ultima e insondabile di “Dio”, al di là del suo stesso esser Padre e Trinitario – *Ungrund*, lo dice Böhme, oltre ogni fondamento metafisicamente stabilito; *Divinidad*, lo chiama S. Giovanni della Croce (*Deus absconditus*, lo dice Isaia).

Emanuele Severino, è chiaro, nel suo *unico Libro*, non intende affatto condurre il cristianesimo all’estremo, cioè alla sua terminale compiutezza: nulla di tutto ciò. Muovendo dall’Incontrovertibile (qui diamo per scontata una certa conoscenza del suo pensiero), cioè dal destino, che è dire *l’apparire dell’esser sé in sintesi con la propria autonegantesi negazione*, mostra la necessità di negare ogni forma di atto creativo (il “fare”), stante l’eternità dell’ente in quanto ente. Implicante, come tale, inauditi sviluppi, tanto incontrovertibili e necessari, quanto assolutamente “spaventosi” e “insperati”.

Ma, appunto, in tal modo, diciamo, potendo dare l’*impressione* (errata) di incontrarsi con quel cristianesimo apparentemente *senza sconti*, cui si riferisce il teologo padre Giuseppe Barzaghi, nei suoi dialoghi con Severino. Che tuttavia non può fare a meno del diventare nulla e da nulla del mondo, né dell’*eupraxia* e perciò solo all’apparenza rinunciando alla *creatio ex nihilo*, mostrando di non prendendola alla lettera.

Per quanti sforzi si facciano, infatti, per non negare l'esser sé dell'ente (ma allora riconoscendo impossibile un tempo in cui l'ente sia niente), il cristianesimo, se da un lato non nasce come sapienza incontrovertibile, ma di fede (Cristo è Dio), dunque come mito (l'"esser sé" ridotto a controvertibilità!), dall'altro tale (grandiosa) forma mitologica si presenta sin da principio avvolta dalla persuasione ontologica greca circa il (far) diventar altro/nulla (e da altro/nulla), assunta come "evidenza innegabile". (Portando dunque in sé il veleno che "destinalmente" lo uccide: Leopardi, Nietzsche).

Non a caso Tartaglia, che vuol essere "estremo" – e lo fu anche come uomo, dando la sua vita per l' "idea" –, se per un verso ripudia la figura di Dio in quanto "creatore" («l'aberrazione più grave del vecchio teismo»), impetuosamente sconvolgendone la classica immagine complessiva, per un altro non cessa di intendere Dio sotto il segno del "fare" e cioè come "salvatore" (dunque presupponendo, con Tommaso e la teologia tradizionale – che Tartaglia mostra esplicitamente di considerare «buffoneria» e «fiaba per bambini» –, che le cose lasciate a sé stesse sono *nulla*) e "serviente" (a servizio, daccapo, dell'uomo e del mondo, che non possono bastare a se stessi, essendo per loro natura ed essenza un precipitare nel nulla). Non esitando, insieme, a concepire il cosiddetto "nuovo, grande Dio" come «efficiente ed efficace» – esprimendo così nel modo più perspicuo, nell'atto stesso in cui vuol essere indice del prodigioso Nuovo – «Io sono futurgo / Io sono novurgo» –, l'anima più antica dell'antico. Il più vecchio errore (nello sguardo del destino).

Gli è che il cristianesimo non può liberarsi del proprio coessenziale fardello di follia – la fede nel (far) diventar nulla e da nulla, implicante la fede nell'esser nulla da parte dell'essente –, senza cessare di esser sé, confluendo, e così trasfigurandosi, nel destino stesso. Il culmine cui, restando sé, *dovrebbe* tendere, non potendo allora costituirsi più che come consapevole immagine, mito e metafora (grandiosa e insuperabile, diciamo, nel sentiero della Notte) del destino.

Rispetto a tale impossibilità, l'*eresia radicale* del sacerdote Ferdinando Tartaglia – che intende sovvertire da cima a fondo la più ampia idea di "cultura" (occidentale, ma, implicitamente, anche orientale), non esitando a rifiutare per intero il passato in tutte le sue opposizioni concettuali tanto note, quanto a suo avviso fallimentari (teismo-ateismo, spiritualismo-materialismo, trascendenza-immanenza, necessità-contingenza, essenza-esistenza, idealismo-realismo, gnosticismo-agnosticismo, dogmatismo-problematicismo...) –, ci pare assuma uno *speciale* significato. Esposta negli anni immediatamente precedenti la stesura della *Struttura originaria* (1958) (il terreno in cui gli ulteriori e formidabili scritti di E. Severino «ricevono il senso che è loro proprio»), dunque della sua *incubazione*, essa si presenta come un'esigenza di purezza oltreumana/oltredivina, attraverso un linguaggio

paradossale e anzi contraddittorio, demolitore di ogni schema, oltremodo intransigente nel suo perentorio esercizio parossistico di autosuperamento, sede ed espressione di un rovello tanto sublime e visionario quanto a tratti insopportabile e inintelligibile. Non potendo non fallire – è lui per primo a riconoscerlo – nella sua iperbolica, ma *assolutamente vuota*, purezza, per conseguenza sparendo ben presto dal circuito cultural-filosofico italiano.

In questo lavoro, un’ulteriore occasione per noi di rimeditazione circa il senso ultimo del cristianesimo (icona rovesciata del destino), noi intendiamo considerare la figura, per sé incollocabile/ingestibile, di Ferdinando Tartaglia – che ha lasciato un’opera immensa, per lo più inedita –, indicandolo bensì come apripista e profeta, in disperata e intrepida solitudine, di un *nuovo, inaudito e sconvolgente ordine ontologico* (così l’hanno inteso pensatori come Sergio Quinzio e Sergio Givone), non però lasciando nella più astratta e assoluta indeterminatezza l’Evento annunziato, ma concretamente indicandolo come *la testimonianza del destino* (quale è poi apparsa nei volumi di Emanuele Severino sino al 2019, anno della sua morte). La più piena e compiuta concretezza, di cui è assolutamente privo il suo astrattissimo – ossessivo, insostenibile, contraddittorio – vaticinio. Quel «novpostinfinitamente moltopiùchedio» che le sue impervie glossolalie scompostamente additano.

Ciò rispetto a cui, proviamo a dire, Tartaglia è stato, in qualche modo (altrimenti inesplicabile), un eroico Battista divinatore: un’ingovernabile ventata che, inconsapevole, annuncia la Tempesta.

I

L’ “ESIGENZA” DI ETERNITÀ DEL TUTTO NEL CRISTIANESIMO (E IL DESTINO)

1. «TUTTI I MOMENTI DEL TEMPO SONO PRESENTI A DIO NELLA LORO ATTUALITÀ»

Nulla esiste che non sia in relazione immediata con Dio e, mediante Dio, con tutte le altre cose. *In Deo vivimus, movemur et sumus* (*At* 17, 28). Solo così qualcosa è ciò che davvero essa significa ed è. Solo così se ne ha un concetto *concreto*. Separata da Dio, ogni cosa è impossibile e quindi inesistente. L'impossibile è ciò che viene affermato quando si pensa che qualcosa esista separatamente da Dio (concetto *astratto* delle cose – di qualsiasi cosa). Come separata, la cosa è *altro* da ciò che essa significa ed è in concreta relazione (sia pur *distinta* nel suo esser ciò che specificamente è). Se tale “altro”, s’è detto, è innanzitutto il nulla, non essendo tuttavia *in verità* nulla, essa appare pur come “qualcosa” (in quanto *errare*: positivo significare del contenuto, l’errore, che è appunto nulla) e dunque come alterità relativa. Che può tuttavia apparire *come tale*, dunque come negata, solo nel concetto concreto. Come *appare* allora nel concetto astratto – essa che, se in verità è X, si costituisce in quanto errore come non-X? Non come non-X (che presuppone il concreto, dunque X e cioè la connessione la cui negazione è negata). E, certo, nemmeno come X, visto che proprio X, in quanto tale, è negato. Dunque sì alterità (non-X), ma *mascherata*. Come un positivo, assunto come autonomo e indipendente, che nell’alienazione della verità non si presenta come *negazione* (=come non-X). Diciamolo K: K è il contenuto che si manifesta nella “coscienza” (apparire) errante che ne nega inconsapevolmente il nesso innegabile. Che perciò *non può non apparire*. Sì che allora, da un lato, appare X *come tale* (appare l’innegabile nesso: X in relazione a Dio); dall’altro, X *come K*: il primo, benché appaia, trattato come un nulla; il secondo riconosciuto come il vero, esso che è il falso. Nella coscienza errante (concetto astratto di X) appaiono *entrambi*: X, pur luminoso per l’onnipresenza di Dio, come se neppure ci fosse; non-X, nelle vesti di K, che celano il suo esser negazione del concreto suo esser in relazione con Dio.

Ponendo (vivendo) K (in quanto immediato esisto dell'isolamento di X), si sta così ponendo (vivendo) che X – che, s'è detto, esiste e appare: *in ipso sumus...* – è K e poiché K è non-X mascherato, che X è non-X. Concetto astratto dell'isolamento di X (concetto astratto del concetto astratto di X), in cui X è eguagliato al suo opposto, laddove esplicitamente s'intende invece porre l'incontraddittorietà in quanto K=K. Che, in forma mascherata (daccapo), vale come non-X=non-X: tentativo di incontraddittorietà della (inconsapevole) *contraddizione*, onde X rovesciato è posto identico a sé. Rovesciamento “incontraddittorio” del contraddittorio rovesciamento dell'esser sé (di X).

Laddove va chiarito che l'apparire isolato di K, che non è X o che è non-X, non è tuttavia *incommensurabile* ad X (cioè *totaliter alter*), altrimenti non ne potrebbe nemmeno essere la negazione; il che significa che la differenza fra X e K, nello sguardo del destino, implica, al fondo, un'*identità comune* (sia Y): l'“*esser sé=K*” essendo lo stesso X, non però, da un lato, nel suo apparire in quanto *separato* dal destino, ché non apparirebbe nemmeno come “K” – e, in ogni caso, non sarebbe la negazione dello stesso X; ma neppure, dall'altro, nel suo apparire in quanto *unito* al destino, ché apparirebbe proprio come X – e anche in questo caso non ne sarebbe la negazione; ma in quanto *distinto* dalla sua autentica appartenenza al destino, dunque né esplicitamente unito né realmente separato; oppure – apparendo tale *identità comune* (= il frammento “Y”) nello sguardo del destino –, come *separato* dalla sua separazione, ma, insieme, come *distinto* dalla struttura del destino: ecco Y. Cfr. cap. IV, § 2.

Si diceva dunque: rovesciamento apparentemente incontraddittorio (K=K) del contraddittorio rovesciamento di X. Ma, a sua volta, anche tale rovesciamento è in relazione con Dio! Eterno allora anch'esso, come tutte le cose, perché se e poiché *quidquid est in Deo est*, allora – e necessariamente – *quidquid Deus est*. Ove la differenza, di *quantità*, è fra il Tutto e la parte (distinta, non separata), non di *qualità*; la differenza cioè non è *ontologica*, quasi che Dio avesse in sé non-Dio, cioè il suo, *non men vero*, contraddittorio. Esistenti perciò come *due* opposte verità reciprocamente escludentisi. Dio, che è “Vita”, non ospita in sé la *morte* e cioè il *diventare nulla* da parte di ciò che prima di essere era nulla, dunque qualcosa che esiste liberamente e indipendentemente da Dio e di cui Dio non può saper nulla. (Dio ha sì in sé il “tempo” come Chronos – o Natura leopardiana – che divora e annienta le sue creature dopo averle create, ma non più che *come eterna immagine errata* – follia, errare, sogno – del variare del mondo). Eterno dunque anche il rovescio di X nell'eterna regione rovesciata di Dio. In cui abita tutto il “male” e il “dolore” (e dunque la stessa morte), ma, in quanto scaravoltati, esistenti solo nell'eterna alienazione (del resto eternamente oltrepassata dall'infinito Rovescio del rovescio). Anche l'errare è eterno (ma non lo è l'errore che è nulla). Tutte inesistenze e impossibilità dunque, se non in quanto eterni erramenti, che Dio porta eternamente in sé come infinitamente circoscritti e perciò oltrepassati.

Si dirà che l'argomentazione dipende da un gigantesco presupposto (“nulla esiste e appare se non in relazione a Dio”), come tale del tutto arbitrario. Laddove, a guardare bene, si tratta invece, formalmente, di un teorema, dedotto dall’ineleggibilità dell’esistenza della “verità”, la quale, se non esistesse, sarebbe pur verità che non esiste. Fosse allora verità il Caso (non il nulla *simpliciter – ex nihilo nihil fit* –, ma il nulla-destinato-all’ente e perciò il Divenire, che è poi lo stesso; sì che, necessariamente, accadrà sempre “qualcosa”, anche la più imprevista e imprevedibile), ne segue che nessuna cosa sarebbe quel che in verità essa è e significa, se non intesa in relazione necessaria con il Caso (o Divenire: unico nesso necessario non contraddittorio). Impossibilità dunque dell’inesistenza dell’Assoluto e, insieme, impossibilità dell’isolamento (di qualcosa dall’Assoluto, qual che sia), che non si tratti dell’errare, stante che – ecco il teorema – *l’isolamento è il fondamento della non-verità*. (Si badi: lo stesso errare non è *in verità* isolato, ma lo è nell’inconsapevole autocoscienza di sé). Impossibilità dell’errore, non dell’errare corrispondente; del contraddittorio, non del correlativo contraddirsi, in cui non accade che non si pensi nulla, ma che, inconsapevolmente, ci si trovi a pensare che il cerchio (X) è quadrato (K) e cioè si pensi *il nulla* (nell’infinità dei modi del suo positivo significare). *L’errare si trova inconsapevolmente a pensare, senza portare il proprio pensiero nel linguaggio, che X è K, cioè non-X.*

Al fondo allora della cristiana *natura lapsa*, la natura originaria è tuttavia ancora lì, dinanzi a noi manifesta, inevitabilmente presente e splendente come vi è presente e spendente Dio. «La gloria di colui che tutto move / per l’universo penetra e risplende / in una parte più e meno altrove» (*Paradiso*, I, vv. 1-3). Benché *per speculum et in aenigmate*, il santo, a suo modo, la riconosce. («Tutto è pieno del verbo», dice la grande mistica sant’Angela da Foligno) (cfr. § 3, NOTA). L’immane stratificazione delle interpretazioni strumentali che nei secoli l’hanno sepolta non l’hanno tuttavia annientata. La densa coltre di accecamenti progressivi (di concezioni *isolate* dell’isolamento¹ che è dire di contraddizioni: X=non-X)², cui

1 Diciamo così, giacché l’isolamento (concetto isolato di X: l’errore, contenuto nullo dell’errare), inteso *in verità*, non è a sua volta isolatamente inteso, ma concretamente saputo *come* errore, e cioè come quel che *in verità* l’errante pensa quando pensa isolando: invece di X, non-X. E se l’isolamento dell’isolamento di X è la posizione inconscia di X=non-X (=se l’isolamento di X, manifesto all’errante nelle vesti di K, è posto *come* verità, segue che, poiché appare *in verità* – nel cielo del concetto astratto di X – anche X, *visto ma non guardato*, ecco che gli è immediatamente riferito come predicato K, e cioè non-X), questo sapere che stiamo esprimendo – che sa ciò che il contraddicentesi errare non sa – si costituisce a sua volta come sapere *non isolato* dell’isolamento dell’isolamento di X. Concetto concreto della contraddizione, che appare dunque *come negata*: negazione di X=non-X: X è X e non è non-X (laddove nel concetto astratto la contraddizione è invece inconsapevolmente posta *come affermata* – essa che, per costituirsi, richiede la presenza di *entrambi* i momenti identificati: l’apparire di X *come* X, nel suo concreto significato e, insieme, della sua negazione-K, maschera di non-X).

2 Ripetiamo: l’apparire di X *come* X (inneggabile: nulla potendo apparire se non appare la verità), ciecamente assunto (=sconnesso da Dio) – sì che X, che pur appare, in tale cecità è pur visto ma non

sfugge – diciamo così – la “cosa in sé”, non eliminano la Radice stessa dell’incessante interpretare, che ha pur nell’interpretato ultimo – *il dato* – la propria stessa condizione di possibilità (non potendo risolversi la serie *in indefinitum*, dissolvendosi altrimenti il processo stesso dell’interpretare; come dunque *non può non esserci* un dato ultimo che non sia a sua volta interpretazione di un più ristretto dato ecc. ecc., così *non può non esserci* un interpretante ultimo che non sia a sua volta interpretato da un più ampio interpretante ecc. ecc.): l’irreperibilità dell’interpretante come tale, rincorso all’infinito, implicherebbe l’irreperibilità – l’inesistenza – dell’interpretato: impossibilità della “semiosi infinita”). (Aristotele l’aveva intuito: Dio e materia prima costituiscono rispettivamente il sommo e l’imo così dell’ontologia, come della gnoseologia).

Sia pura allora il carattere teorematico della tesi secondo cui l’isolamento è la fonte dell’errore, perché mai privilegiare, come pare, l’Assoluto (innegabile) nel suo volto *cristiano*? (Ma intanto si aggiunga: stante l’innegabilità dell’esistenza della verità, cioè dell’Assoluto, qual che sia, e della conseguente innegabilità per cui una cosa astrattamente separata dall’Assoluto è e significa altro da ciò che è e significa nella relazione concreta ad esso, segue che un’epoca, come la nostra, disinteressata di principio al tema dell’”Assoluto” – quasi reliquato del tempo che fu –, nonostante tutto il suo sbandierato spirito “scientifico”, inevitabilmente non si nutrirà d’altro che di astrazioni ed errori. O l’”uomo” è uomo in quanto è un rivolgersi all’Assoluto).

La domanda è ben legittima: perché, parlando di Assoluto, l’abbiamo già in qualche modo identificato in cornice cristiana?

D’altra parte è facile dire “cristianesimo”. Solo per fare un paio di esempi, fra i numerosi possibili, circa il carattere altamente problematico della questione. Pensiamo a Meister Eckhart, forse il più grande dei mistici di ogni tempo, frate domenicano (XIII-XIV sec.), “allievo” di Agostino e legato sino alla morte all’autorità della Chiesa e all’ortodossia della “vera fede” che egli non intese mai ricusare ritenendosene fedele interprete: fu accusato e processato (nell’anno stesso, il 1328, in cui morì) per il carattere eretico di certe sue tesi estremiste. Nelle quali papa Giovanni XXII e la Commissione vescovile che le giudicò, nonostante le intenzioni “cristiane” del grande pensatore (che godette in seguito dell’ammirazione di Hegel, Schopenhauer e Heidegger), un pericolo per la Chiesa e per l’identità “cristiana”. Per un altro verso, pensiamo a Giovanni Gentile, che si dichiarava del tutto esplicitamente “cristiano, anzi cattolico”, la cui Opera (unitamente a quella dell’amico-avversario Benedetto Croce), fu messa all’indice dal tribunale del Santo Uffizio (1934). In fondo entrambi – Eckhart e Gentile: così

guardato –, si manifesta immediatamente come quel non-X mascherato che è K (non-X potendo apparire *in quanto tale* e dunque *come negato*, solo nel concetto concreto di X). Considerare K come l’esistente significa predicarlo inconsapevolmente di X. Dire cioè che questo che appare (e che in verità è X) è K (o è il “dato” interpretato come K) è dire (pensare, vivere) che X è K e cioè che X è non-X.

lontani, eppur così vicini –, ciascuno a suo modo, vedevano nel Cristo, l'uomo-Dio, il paradigma di *ogni* uomo, portando all'estremo il gran tema agostiniano (ma anzitutto socratico-platonico), della *veritas in nobis*, onde si cela in noi un *culmine*, in cui, “idealisticamente”, non solo deve dirsi che l'uomo è “simile” a Dio (“a sua immagine”), «ma assolutamente identico e lo stesso che egli è, assolutamente»³ (la similitudine implicando anche estraneità e differenza).

Certo che alcuni capisaldi dovranno pur esser tenuti fermi, salvo trovarsi fra le mani “qualcosa” di irriconoscibile e incommensurabile rispetto a ciò che il cristianesimo storicamente è stato e istituzionalmente continua ad essere. Anzitutto l'ontologia greca, che ne costituisce l'irrinunciabile base; dunque l'idea della contrapposizione estrema fra l'essere e il nulla (*tò mēdamē ón, nihil absolutum*). Solo alla luce della quale il Regno di Dio può esser pensato come “totale” e cioè come ciò al di fuori del quale non vi è *nulla*. Quando il cristianesimo si fa carico di tale “idea”, la considera nel senso portato alla luce dalla filosofia greca. Analogamente, quando il cristianesimo si rivolge alla “verità”, sia pure che ne faccia oggetto di fede (e la fede, in quanto tale, non è in grado di respingere il dubbio correlativo, anzi necessariamente implicandolo), ma intendendola comunque come l'*innegabile* (e in tal senso supponendo che possa esistere almeno un lampo di fede, nella vita di un uomo, in cui, come pretende Gesù, *non haesitaverit in corde suo: Mc 11, 23*). Ebbene, da dove ricava l'idea della verità non come tesi indeterminatamente affermata, ma come ciò che è *incontrovertibilmente* vero, se non dall'*épistème* e cioè dall'ontologia greca?

E tuttavia pare non vi sia cristianesimo se non tenendo fermo, oltre a ciò e in contrasto con quanto sbrigativamente si è detto sopra (troppo sbrigativamente, stante la pesantezza dell'argomento), che se Dio è eterno, il mondo non lo è affatto e che anzi esso c'è, ma per un atto di libera volontà divina (*creatio ex nihilo*), sì che sarebbe potuto non essere e, con esso, anche l'uomo. (Laddove Eckhart e Gentile, proprio dicendosi “cristiani”, non intendendo eterno il mondo, ché lo concepiscono come creato e anzi come incessantemente creato, intendono purtuttavia eterno l’”uomo”, nella sua essenza divina – e perciò come creatore del mondo e dell'uomo medesimo, in quanto empiricamente determinato nello spazio e nel tempo)⁴.

3 Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, trad. it. a cura di Marco Vannini, Adelphi, Milano 1985, p. 235.

4 Così, non solo idealistico-attualisticamente Gentile (già con Hegel l’”uomo” è la stessa autocoscienza di Dio), ma anche il frate domenicano Eckhart: «Perciò io sono causa originaria di me stesso secondo il mio essere che è eterno, e non secondo il mio divenire, che è temporale. Perciò io sono non nato, e, secondo il modo del mio non esser nato, non posso mai morire. Secondo il modo del mio non esser nato, io sono stato in eterno, e sono ora, e rimarrò in eterno. Cosa invece sono secondo il mio esser nato [come Tizio o Caio], dovrà morire ed essere annientato, perché è mortale, e perciò deve corrompersi col tempo. Nella mia nascita eterna nacquero tutte le cose, ed io fui causa originaria di me stesso e di tutte le cose; e, se non lo avessi voluto, né io né le cose sarebbero; ma se io non fossi, neanche Dio sarebbe...» (*Ibid.* p. 137): dal sermone *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*. Indubbiamente il testo più vertiginoso e strabiliante di Eckhart. Si capisce che quello che

Lasciamo per ora in sospeso questo formidabile problema (restando tuttavia fermo il teorema secondo cui solo in relazione all'Assoluto una cosa è ciò che in verità essa è; fuori di tale connessione, isolatamente intesa, essa è e significa altro: concetto astratto della cosa).

Privilegiare il cristianesimo non significa ancora nulla, s'è appena visto, se non si chiarisce di quale cristianesimo si tratta⁵. Restando poi da giustificare l'innegabilità del "prescelto". La concretezza del teorema in parola (non più genericamente inteso) non potendo poi dipendere dalla mera volontà (fede) che le cose stiano in un certo modo anziché in un altro (in infiniti altri).

Diciamo allora che, in questo senso, il "cristianesimo" vale per noi, *in prima battuta*, come orizzonte sperimentale, in cui verificare la concretezza del teorema (l'isolamento dall'Assoluto è il fondamento dell'errore), ma anche, e più in profondità, come configurazione onto-metafisica (assai problematica nella sua identità, come s'è visto), da ripensare a fondo a partire dalle sue "classiche" (tradizionali), coordinate paolino-agostiniano-tomistiche, a tutt'oggi tenute ferme

Hegel giudicherà profetico, Guglielmo d'Ockham, contemporaneo del domenicano, lo considerò una farneticazione. E si tratta di tre "teologi"!

5 Considerando che i vari modi storici di intendere il cristianesimo implicano ciascuno una (anche cospicua) differente idea di Dio – sottese tutte da un'identità di fondo, per cui "Dio", in ogni caso, è inteso come *eterna potenza*. Così, tornando all'esemplificazione, il Dio di Eckhart, differente dal Dio della tradizione cristiana, cui egli stesso intende tuttavia restar fedele (dunque concepito non come smentita, ma come un *approfondimento* o un'*intensificazione* di esso), si configura, a dirla in breve, come Divinità (*Gottheit*) oltrepassante il suo stesso volto di "trinitaria paternità" (*Gott*), dunque sostenendo da un lato una sorta di super-trascendenza, riflettese eguale, dall'altro, nel fondo dell'anima dell'uomo (*Grund der Seele*): dunque identico, ma anche, inevitabilmente – Eckhart è pur un frate medioevale! – diverso (Eckhart oscilla in merito: nel passo sopra citato giunge addirittura a sostenere l'identità pura fra uomo, nella sua essenza, e "Dio", dunque un perfetto immanentismo – del resto impensabile nel quadro stesso della teologia cristiana entro il quale lui per primo voleva mantenersi). Si tratterebbe allora, più coerentemente, di una forma di *panenteismo* (=il mondo è in Dio, essendone, insieme, infinitamente oltrepassato), speculativamente ereditata da Plotino. Mentre il "Dio" di Gentile – un formidabile pensatore, molto più vicino a Nietzsche di quanto in genere si creda, ingiustamente emarginato in Italia per ragioni politiche, del tutto sconosciuto all'estero –, nella prospettiva anti-assolutistica del suo idealismo attuale, è l'Atto (trascendentale) del pensiero come Forma eterna del divenire. Che è dire del pensiero *divino in quanto umano*, attualmente pensante, come la Fonte unitaria della corrente del divenire storico, che Io (può dire ogni uomo) produco: qui si che l'identità fra Dio e Uomo non ammette differenze! Rispetto a ciò, come si può facilmente intendere, la *Gottheit* di Eckhart, baricentro della teologia del frate, appare come mero mito, presupposto naturalisticamente al divenire del Pensare in atto, fuor del quale, nulla. Come si vede, in queste parole povere, si tratta di una differenza davvero enorme fra i due "Dèi", pur sottesa dall'identità dell'essere entrambi, Atto e *Gottheit*, eterni e potenti. (Vero è che nel suo oscillare ad altezze prive di ossigeno, Eckhart riferisce la potenza solo a *Gott*, onde la *Gottheit*, tutto oltrepassando, sarebbe al di là della potenza stessa, ma è inevitabile che, assecondando le sue intenzioni, risulterebbe del tutto incomprensibile come *Gott* ne potrebbe mai scaturire. In Plotino – che resta il paradigma greco di elezione per la mistica cristiana – essendo chiarissimo che l'Intelletto o *Noùs*, analogo di *Gott*, è prodotto dall'Uno/*Gottheit*).

dalla Chiesa cattolica e da papi filosofi come Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

E dunque: non solo tutti caduti in Adamo, ma Tutto cade con lui, anche l'intera Natura. Con il "peccato", ogni cosa cade nell'isolamento e nella desolazione. E però non assolutamente. La terra desolata porta ancora e sempre alla propria radice, nonostante la catastrofe avvenuta, le tracce dell'antico splendore. Sì che ogni cosa mantiene in sé un doppio volto: il nuovo deserto e l'antico Giardino. Non alla pari, come non lo sono errore e verità. Dunque è il Giardino che include in sé stesso la propria desolazione (temporanea, benché atroce e apparentemente vittoriosa). Ogni cosa è quindi innanzitutto *pura*; un tratto di "para-diso": come tale è presso Dio. Così, nel suo splendore, essa appare (niente esiste ed appare se non in relazione con Dio) e tuttavia, per l'onto-gnoseologica catastrofe sopraggiunta, come se fosse niente (prima ancora che dolore e morte il castigo riguarda infatti l'ignoranza, la non conoscenza della verità)⁶. In risalto, la terra desolata: non specchio e allegoria di verità, piuttosto tavolo di lavoro, molteplicità caotica di possibili strumenti *utili* alla sopravvivenza in questo mondo fattosi cupo, ostile, minaccioso. C'è qualcosa, si direbbe, di ultra-potente che vela la verità e che in fondo è assolutamente *impotente* rispetto a questa: esso domina ("principe del mondo", lo chiama S. Weil – cfr. nota 6 –, pensando alla metafora giovannea e paolina di Satana), ma già Eschilo intuiva che l'accadimento di *hýbris* è governato da Dike e ne è a servizio (*Agamennone*, vv. 218-21), benché s'illuda di vivere il rapporto inverso; analogamente per Manzoni il caso è strumento della divina provvidenza. Così dunque il deserto rispetto al Giardino – che ri-fiorirà, perché da sempre fiorisce silenzioso entro ogni cosa (*semper nascitur, semper natus est*: è la formula cristiana che risale a Pietro Lombardo). Eterna anche nel suo rovescio, per altro non mai così rovesciato da consentire al deserto di non essere il rovescio di Dio.

Ogni momento o stato del mondo è eterno in Dio, anche il più orrendo e aberrante. E Dio è tutto in tutto (*Deus omnia in omnibus*: *1Cor*, 15, 28), onde tutto si esprime in ogni cosa, sì che, in qualche modo, ogni cosa è in ogni altra cosa («C'è una presenza reale di Dio in ogni cosa», scrive S. Weil)⁷.

Ma, daccapo, di che Dio si sta parlando? Se ne dà poi per scontata l'esistenza?

“Dio” è l'Essere, che necessariamente è, perché è impossibile che l'Essere non sia. *Non dovremo allora considerare l'innegabile radicalità del principio di identità/non contraddizione come l'autentico “argomento ontologico”?* (In

6 Ripensando cristianamente il "mito della caverna" di Platone, S. Weil scrive: «Noi nasciamo e viviamo nella menzogna. Non ci sono date che menzogne. Noi stessi, perfino: crediamo di vedere noi stessi e non vediamo che l'ombra di noi stessi. Conosci te stesso: precezzo impraticabile nella caverna» (*La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. a cura di M. Pieracci e C. Campo, Rusconi, Milano 1973, p. 75).

7 *L'ombra e la grazia*, trad. it. a cura di F. Fortini, Rusconi, Milano 1985, p. 76.

originaria sintesi con l'*élenchos* della propria autonegantesi negazione: ciò che Aristotele porta sì potentemente in luce per primo, considerandolo tuttavia inessenziale all'ineleggibilità del principio, che però, senza la propria negazione *negata*, assume il tratto del dogma, laddove in merito è proprio la *fede* ad essere totalmente esclusa). Originariamente scongiurante però la classica e tradizionale concezione di esso per cui l'essente è sì di necessità, ma *solo e sintanto* che è, perché quando non è, allora non è (*riferendo in tal modo il niente al non niente, giacché non è del niente che si è convinti che sia diventato niente*). Né vale lasciarsi sconcertare dalla sopravvalutata domanda: *perché l'essere e non piuttosto il nulla?* – che rimbalza da Melisso a Leibniz a Schelling a Heidegger e che, a ben guardare, nonché profonda non è nemmeno superficiale. Risposta (ovvia): perché il nulla non è!

E d'altra parte non si dovrà dire di *ogni* essere che è (a suo modo) l'Essere? Cioè di ogni ente in quanto è un non-niente (al più un niente *relativo*, nel senso cioè che *X non è Y*, ma non che *X*, che è un modo d'esser non-niente, è nulla)? Certamente sì! Il che significa che l'impossibilità, per ogni ente, di esser niente – per l'esser sé di ogni ente, di non esser l'altro da sé e dunque quell'assolutamente altro che è il niente⁸ – significa la necessità, per ogni ente, dunque per l'ente in quanto ente, di essere *eterno*.

La negazione dell'opposizione (sul fondamento alienato dell'interpretazione cronologica del principio, onde gli opposti son tali *sinché* si oppongono, dunque nell'oscura convinzione che ci sia un tempo in cui niente e non-niente, infinitamente differenti, sono pur identici!) e cioè della differenza dei differenti (essere e niente, l'ente e il proprio altro; relativo e assoluto), se da un lato necessariamente la presuppone (giacché per negare l'opposizione *degli opposti* è innanzitutto necessario che gli opposti appaiano *come tali*, non potendo altrimenti esser negati, costituendo così il positivo essere della negazione, che perciò, alla radice, si fonda su quel che rifiuta)⁹; dall'altro, proprio per poter esser sé stessa e

8 Restando chiarito – cfr. E. Severino, *L'aporetica del nulla e il suo risolvimento*, in *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981 (nuova edizione ampliata), cap. IV – «che il nulla è nulla (come già Gorgia osservava) non in quanto l'assoluto negativo *sia* qualcosa (sia pure l'assoluto negativo), ma in quanto il positivo significare del nulla è quel certo significare che esso è» (ivi, p. 223).

9 Sembra che in tal modo si stia presupponendo che la verità (l'apparire della differenza dei differenti: l'apparire del nocciolo del destino), necessariamente appaia entro la sua negazione, per conseguenza non potendo questa nemmeno esistere o risultando impossibile. D'altra parte se entro la negazione della differenza non apparisse la stessa differenza affermata dal destino, la negazione si troverebbe a negare una fede, dunque altro dal destino – onde questo privato della sua negazione non potrebbe essere quello che di necessità esso deve essere e cioè negazione della sua negazione. Da un lato è dunque necessario che nella negazione della differenza appaia la differenza autentica (quella stessa affermata dal destino), dall'altro se vi apparisse apparirebbe il destino e la negazione risulterebbe impossibile. L'aporia è risolta (cfr. *Testimoniano il destino*, Adelphi, Milano 2019, Seconda e Quarta Postilla al cap. I) mostrando che la negazione nega bensì la stessa negazione che il destino afferma, non però apparendo essa in sintesi con l'autonegazione della sua negazione, ma da questa *distinta* (non separata – ché daccapo non sarebbe che una fede, dunque *altro*), che è dire

non altro da sé, tien fermo implicitamente quel che esplicitamente nega; potendosi anche dire: la negazione del “determinato”, che è un esser sé e non altro da sé (differenza dei differenti), è a sua volta un determinato. L’innegabilità dell’esser sé/non esser l’altro da sé significa dunque *non diventare* (identico a) tale altro (relativamente o assolutamente: altro ente o niente), dunque significa essere eterno. La negazione di ciò si rivela autonegazione, si che l’innegabilità dell’esser sé/essere eterno da parte di ogni ente (non essendo un credere/volere: né come *fides qua* né come *fides quae*) include, nella concretezza propria, la citata autonegantesi negazione *come negata* (cfr. l’Opera di Emanuele Severino). Si aggiunga – ed è parimenti essenziale –: *apparire* dell’esser sé/non esser l’altro (autonegantesi negazione negata inclusa), altrimenti non vi sarebbe “esser sé”, cioè essere identico a sé (essere=essere); non vi sarebbe il necessario “sdoppiamento” dell’ente *identico a sé stesso* (che è uno in quanto è “due”)¹⁰. Dunque un essente di cui *non appare* il suo esser sé/non esser l’altro, sì che per conseguenza non appare il suo escludere l’opposto, e che allora, al di fuori dell’apparire (“coscienza”, “pensiero”), esso è, soltanto, questa negazione di non esser sé, cioè «è un essente che pur sempre *appare*: appare, nella teoria realistica, come ciò cui questa esclusione non appare [...] e che dunque si costituisce e si mostra come qualcosa che, in quanto isolato da quella esclusione»¹¹ è appunto solo *in sé* identico a sé (noema isolato dalla dimensione dianoetica: mero A), non è *per sé* identico a sé (A=A). Dunque oggettivamente aperto alla possibilità di esser altro (in quanto non innegabilmente negata). Se ne conclude che «l’essente in quanto essente appare»¹² e cioè che

distinta dall’*élenchos* che ne costituisce la concreta incontrovertibilità (la quale, daccapo, se apparisse, apparirebbe il destino e allora la negazione sarebbe l’impossibile). In questo ristretto senso sarà corretto affermare che nella negazione «non può apparire la stessa differenza dei differenti che appare nella struttura originaria» (*ibid.*, p. 268).

10 L’apparire di X includendo originariamente l’apparire dello stesso apparire (=”Io”) di X; o fra le cose che appaiono necessariamente appare il loro stesso apparire: “autocoscienza” originaria (Io=Io; Io-X=Io-X), non risultante alla fine di un cammino (da Platone a Hegel), in cui si “produrrebbe”, essendo allora, ciò che s’incontra, *altro* da ciò che, incontrandolo, si fa innanzi (autocoscienza mancata). E certo che lo stesso apparire dell’apparire a sua volta *appare*, non però *successivamente* o entro un apparire più ampio, ma originariamente: i “tre” – coscienza dell’autocoscienza – essendo il *medesimo* apparire (di X). (Seguendo all’infinito non si farebbe che *ripetere* la struttura originaria dell’apparire in quanto apparire dell’apparire di sé). Così l’Io del destino, ma contrastato dall’isolamento; onde tale struttura, che pure è a fondamento della stessa contraddizione, resta per lo più un inconscio, nella misura in cui, pur apparendo, non è incluso dal linguaggio asservito alla terra isolata. Di E. Severino, si veda in merito, ad es.: Introduzione alla nuova edizione de *La struttura originaria*, cit., § 10 e “La terra e l’essenza dell’uomo”, in *Essenza del nichilismo* [1972], seconda edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, §§ XVII-XVIII. (Si pensi dunque a “Dio” non come a ciò IN CUI appare il Tutto, ma come allo stesso apparire del Tutto: all’Apparire supremo in quanto infinita coscienza dell’autocoscienza di sé e dell’infinita totalità eterna dell’ente: v. nota 15).

11 E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 106.

12 E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

l'apparire (della verità) appartiene all'essenza dell'ente in quanto tale (risultando altrimenti negata l'innegabilità dell'esser sé dell'ente in quanto ente).

L'innegabile consistendo dunque, alla sua aurea Radice, *nell'apparire dell'esser sé/non esser l'altro da sé, inclusivo della propria negazione negata*. Quello che Severino, in fondo già a partire da *Essenza del nichilismo* (1972) chiama *destino* (della necessità)¹³. Perciò “Dio” (se si vuol usare un termine così nichilisticamente pregiudicato) – cioè lo stesso esser sé al suo diapason di concretezza – va concepito come *Apparire* (infinito del Tutto).

Ma allora: differente che sia nelle pur varie prospettive, il Dio cristiano, come lo s'intenda, *crea* il mondo (*veritas est potentia*, dice san Tommaso e, come potenza, *crea*). Dunque gli enti del mondo *non sono eterni*. E non si tratta forse dell'ovvietà più manifesta ed evidente? Non è allora l'altro pensiero, quello dell'eternità del tutto, senza differenza in ciò (“in ciò”, cioè quanto all'eternità, non senza che esistano le *differenze eterne*), un'idea assai bizzarra e anzi del tutto sconclusionata?

E tuttavia, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (2018) – d'ora in poi citato entro il testo con la sigla *CCC* –, alta e chiarissima espressione della versione tradizionale del cristianesimo, al paragrafo 600, dice: «Tutti i momenti del tempo sono presenti a Dio nella loro attualità». Tutti! E, necessariamente, nella loro concretezza; non privi cioè di nulla – ché altrimenti Dio ne *ignorerebbe* qualche tratto (che sarebbe

13 «Il *de*-stino della necessità è lo *stare* [che il prefisso “de” intensifica] della necessità, cioè della verità: lo stare che differisce da ogni tentativo di stare, da parte della necessità a cui il mortale si è rivolto stabilendosi all'interno della terra isolata [dal destino]. Lo stare del destino della verità è l'assoluta *innegabilità* dello stante» (*Oltrepassare*, cit., pp. 260-1). Tenuto conto ulteriormente che «l'autonegazione della negazione dell'esser sé è, insieme, autonegazione della negazione dell'apparire dell'esser sé» (E. Severino, *Testimonando il destino*, cit., p. 70): non solo dunque per la ragione appena esposta sopra (per cui l'apparire appartiene all'essenza dell'essente in quanto necessariamente identico a sé), ma anche perché la confutazione (*élenchos*) della negazione di ciò che appare mostra – oltrepassando la fenomenologia, per la quale si dice che X è, *perché appare*, senza discutere oltre, e cioè come mai non sia possibile, dopo aver provato a negare X, a negarne l'apparire, per affermare la cui esistenza sarebbe allora necessario rispondere che è *perché a sua volta appare* (così innescando un rinvio in *indefinitum* in cui risulta introvabile il fondamento dell'esistenza dello X di partenza) – che tale negazione può negare ciò che appare (*proprio esso e non altro*), solo *in quanto esso appare* (la negazione non avendo altrimenti oggetto su cui esercitarsi); in tal guisa, come accade per la negazione dell'esser sé, presupponendo quel che nega (fondandosi su quel che rifiuta: cfr. nota 10 – per di più, qualora intendesse essere negazione dell'apparire *in quanto tale*, costituendone contraddittoriamente un'individuazione). Cfr. E. Severino (fra i tanti luoghi possibili), *Oltrepassare*, p. 250. Né – ripetiamo (vedi nota 9) – l'apparire dell'apparire di X consiste in un ulteriore e più ampio apparire rispetto al primo apparire e quello uno più ampio ancora ecc. ecc., essendo invece, originariamente, il *medesimo* apparire nel suo essere insieme, apparendo X, *apparire di sé* fra le cose che appaiono appare dunque anche il loro apparire. Apparire dell'apparire: la coscienza di X costituendosi immediatamente come coscienza della coscienza di X. (E cioè, in ultimo, come coscienza dell'autocoscienza di X: trinità dell'apparire in cui i “tre” sono il medesimo nel suo esser sé, “diverso” da sé solo in quanto è anche un *riferirsi* a sé e perciò, identico e insieme diverso: «il riferimento implica la differenza, il riferimento a sé implica l'identità»: E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 93). Cfr. anche nota 10.

allora nulla e perciò radicalmente an-archico, libero e slegato dall'Arché divina). In Dio appare dunque da sempre, in forma sincronica, la totalità concreta della diacronia del mondo, ove questa non è cancellata come tale (daccapo, Dio ne ignorerebbe la concretezza se i "prima" e i "poi", livellati nella differenza loro, non fossero quello che essi sono manifestandosi nel mondo, in cui il "poi" non appare ancora quando appare il "prima"), ma vi appare nel suo carattere sopraggiungente, onde l'apparire è *doppio*: appare la successione come tale, così come appare nel mondo (l'intera storia del mondo come concretamente viene vissuta dagli uomini erranti), ma appare anche l'esser *insieme* di tutti "i momenti" successivi (non annientati però come "successivi", come sarebbe – in un *unico* apparire – se il precedente, perdendo la propria identità di "precedente", cessasse di esser tale per poter apparire insieme al "successivo", che cesserebbe a sua volta d'esser tale: la *simultaneità* del "prima" e del "poi" essendo allora un cerchio quadrato). In Dio appare invece (primo apparire: l'incluso) il loro concreto "via-via", all'interno del loro apparire *non "via-via"* (secondo apparire: l'includente); o la successione concreta che appare nel mondo (primo apparire: inscritto) e che in Dio appare senza residui (secondo apparire: circoscritto), non vi appare a sua volta in forma successiva. Anche: l'apparire "diveniente" degli eventi appare come tale all'interno di un non-diveniente apparire. Se il secondo apparire non è sopraggiungente rispetto al proprio contenuto – l'apparire incluso –, non per questo ne cancella il carattere sopraggiungente. Giacché lo Sguardo divino, necessariamente onniavvolgente, raccoglie insieme, simultaneamente, sia tutto il dolore del mondo *così come è stato vissuto* (e non solo dagli uomini, ma da parte della totalità degli essenti; dunque dal "cavallo stramazzato" o dalla "foglia incartocciata", finanche dal «rivo strozzato che gorgoglia»), sia il contesto di infinita Gioia che lo oltrepassa da sempre e per sempre¹⁴. (Dio, unità di sé e del proprio altro negato – dunque

14 Agostino scrive che Dio «prevede il futuro, vede il presente o rivede il passato non così come accade a noi, ma in tutt'altro modo, assolutamente diverso dal nostro modo di pensare [...] cosicché ciò che accade nel tempo, il futuro che ancora non è, il presente che è, il passato che non è più, Egli lo abbraccia tutto [simultaneamente] con la sua presenza stabile ed eterna» (*La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2015). Diciamo però che è necessità, stante la sua onniscienza senza eccezione, che Dio veda la storia del mondo *non solo così, ma anche* – dicevamo sopra – come la vedono gli uomini. E dunque in forma sincronica sì, ma senza che il contenuto così raccolto (e nel quale il "prima" e il "poi" appaiono *insieme*) appaia privo (o privato) della sua interna successione (nella quale il "poi" non appare ancora quando appare il "prima"). In tal guisa l'apparire unitario divino (lo sguardo di Dio sul mondo) dell'apparire molteplice di tutti i "prima" e di tutti i "poi" non ne cancella il carattere diacronico; o la successione, in tale sguardo sincronico, non diventa simultaneità *simpliciter*, ma appare *non in successione*: la successione appare non in successione, e cioè in un apparire *unico* (e unitario) a sua volta non successivo (come lo è invece l'apparire degli eventi che appare durante il tempo storico). Insomma lo "sguardo" di Dio non fulmina l'apparire diacronico-sopraggiungente vissuto dai mortali, annientandolo (la diacronia diventerebbe altro da sé, cioè sincronia, annientandosi come tale: azzeramento della differenza fra i "prima" e i "poi"), ma la include in sé (apparire *inscritto*) entro un apparire sincronico-non sopraggiungente *circoscritto* – a sua volta incluso entro l'infinito contesto della Gloria dei Cieli, redentore della totalità del dolore del

negato nel suo esser assunto, entro il proprio orizzonte alienato, separatamente da Dio e perciò creduto *non come eterno. Il che importa un'autentica rivoluzione del concetto classico-greco del divenire come diventar nulla e da nulla, unanimemente condiviso*).

Nell'eterno sguardo di "Dio" (che – si diceva: cfr. finale nota 10 – non è un Essere *ulteriore* rispetto a tale infinito Apparire), l'ente *in quanto ente* (non solo l'ente in quanto "idea"), dunque lo stesso "mondo", è eterno. Laddove l'eternità di ogni momento della storia del mondo implica necessariamente la "contemporaneità" di tutti gli altri momenti; o meglio, visto che "eternità" non significa "nello stesso tempo", la loro identica e assoluta attualità. Non però, si diceva, venendo meno il carattere di successione che essi mostrano nello sguardo dei mortali: sguardo *errante* (in cui il divenire, come diventar altro, è inteso come indiscutibile uscire e tornare nel nulla da parte dei non-eterne), ma pur sempre "qualcosa", dunque eterno¹⁵.

L'apparire di cui stiamo dicendo, ribadiamo, è quindi *doppio*: sguardo (errante) dell'uomo (molteplicità di sguardi, sì che l'*apparire* degli eventi è esso stesso in successione), raccolto e unitariamente conservato *come tale* nell'altro che lo contiene in sé: lo sguardo (indiveniente, onniabbracciante) di "Dio" – in cui il "divenire" è visto come sopraggiungere e congedarsi, nell'Apparire, degli eterni unitamente al loro stesso specifico apparire. E anzi *triplo* (cfr. cap. II, nota 19), giacché in Dio la dolorosa, disperante vicenda mortale appare come infinitamente oltrepassata nella Gloria della Gioia. E dunque: sguardo finito errante, sguardo finito in verità, sguardo infinito della Verità (=Apparire infinito del Tutto). Tre sfere concentriche.

mondo, in quell'immensità ridotto a un *minimum* (in cui è tuttavia conservata in tutta la sua concretezza l'intera Notte del mondo). Su questa linea, diciamo – liberato dalle scorie nichilistiche che ne inquinano il pensiero –, si trova di fatto e a suo modo il più grande teologo protestante del '900, Karl Barth, quando scrive che «*tutto il tempo, dalle più lontane epoche preistoriche al più lontano futuro, è eternità*» (*L'epistola ai Romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1974, p. 294).

15 Ha scritto E. Severino: «Chi ha una qualche convinzione cristiana, chiama questo "Dio che conosce l'uomo", che lo conosce anche prima di averlo creato, che lo conoscerebbe anche se non lo avesse creato, e quindi conosce tutta la luce della coscienza umana. In questa prospettiva la luce della coscienza risplende anche se non esiste nell'uomo. C'è un apparire umano del mondo, *in mente Dei*, che si costituisce indipendentemente dall'esistenza dell'esser uomo». (*L'identità del destino. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2009, p. 90). (Diciamo: se e poiché Dio conosce *tutto* dell'esser uomo, l'espressione "*in mente Dei*" non può avere un valore riduttivo di tale conoscenza. D'altra parte non può anche non averlo, posto che Dio *crea* – dunque "qualcosa" che necessariamente *si aggiunge*. Ma allora: 1) questo "qualcosa", uscendo dal nulla gli è del tutto imprevedibile; 2) Dio non è onnisciente. Oppure lo è, ma allora non crea nulla e l'espressione "*in mente Dei*" risulta senz'altro superflua e "Dio" è l'apparire dell'eternità del Tutto).

Come potremo ancora intendere Dio come *creatore* e anzi come *libero creatore* – nel qual caso il mondo essendo potuto restare un nulla? (Sì che la creazione – intesa esplicitamente come atto di “misericordia” onde si dona l’essere a ciò che è nulla – si rivela implicitamente un atto aberrante e assassino, giacché “uccide” preliminary un non-nulla, per potergli dare poi l’essere: cfr. nota 14). E dunque, guardando all’Apocalisse (tradizionalmente intesa), a Dio come *annientatore* (del vecchio mondo: «Poi vidi un cielo nuovo e una terra nuova...»: Ap 21, 1). Dunque “Dio” come il principio stesso dell’identificazione degli assolutamente opposti? Il “Dio” della Follia?

Non si dovrebbe dire allora *che se è Dio non crea e se crea non è Dio*? (Ma “chi” potrebbe allora dirsi davvero “creatore”, se creare significa, producendo il nuovo, far essere quel che non è nell’atto stesso in cui, annientando il vecchio aspetto del mondo, si fa non essere quel che è? Se cioè “creare” implica l’errore estremo e cioè l’impossibile sovrapposizione di essere e nulla?).

Si che, lo anticipavamo, l’espressione “in Dio” (che abbiamo usato) è equivoca e rischia perciò di esser fraintesa quasi evocasse il “luogo” ultrapotente che rende eterno ciò che non lo è affatto di suo. È invece l’ente *in quanto ente* ad essere eterno, per il semplice motivo per cui pensare che non lo sia è pensare che l’essente è niente (cioè è pensare che il contenuto della contraddizione sia e cioè, infine, è pensare il nulla – che non è un non pensar nulla).

D’altra parte, chiediamo, a proposito di quale altro Dio oltre quello cristiano si giunge a sostenere che *tutti* gli eventi storici sono eternamente “presenti” a Lui? E perciò, anche se non s’intende giungere a ciò che è pur potentemente implicito in tale asserzione, che sono tutti eterni?¹⁶ Quale altro Dio, soprattutto secondo la predicazione di Paolo, giunge a garantire, attraverso suo Figlio Gesù Cristo, un destino di eternità anche al “corpo”, non solo umano, sì anzi – benché implicitamente, ma inevitabilmente visto che anche «tutta la creazione geme e soffre le doglie del parto»: Rm 8, 22 – a *ogni* forma di corporeità, che è dire

16 Perché sarebbe implicita questa tesi? Perché se – come ufficialmente e da sempre il cristianesimo sostiene – in Dio le cose preesistessero *intelligibiliter* e cioè preesistessero tutte in lui sì, ma non più che come *similitudines* (di sé stesse in quanto create: san Tommaso), allora qualcosa di esse, all’atto della creazione, verrebbe dal proprio nulla. *Ergo* Dio, in un sol colpo, dovrebbe esser riconosciuto *finito* e *ignorante*! Laddove è proprio questo che ci si trova del tutto involontariamente a sostenere laddove, citando santa Caterina da Siena, del resto in linea con tutta la teologia cristiana, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* scrive: «... hai guardato in te medesimo la tua creatura e ti sei innamorato di lei; per amore infatti tu l’hai creata» (§ 356). È in questo senso che la teologia cristiana sostiene da sempre che se nulla preesiste all’atto della creazione (*creatio ex nihilo et subiecti*), d’altra parte tutto preesiste in Dio. Una formula pregnante e profonda che porta tuttavia in seno la contraddizione fatale che, a mo’ di fiume carsico, verrà progressivamente e irresistibilmente a galla esplodendo con la “morte di Dio” leopardiano/nietzscheana. *Necessità del nichilismo* (inautentica rispetto alla necessità del destino, ma, all’interno dell’isolamento, assolutamente vincolante).

all'intera Natura?¹⁷ E, dal canto suo, Agostino richiama il passo evangelico, in cui Gesù dice che «nemmeno un capello del vostro capo perirà» (*Lc* 21, 18), aggiungendo che in Paradiso non solo «non mancherà ciò che ci fu, [...] ma] ci sarà [anche] ciò che mancò»¹⁸. E invero l'evangelista Luca (cap. 12), all'interno di uno dei passi più alti (e poetici) dell'intera Bibbia, a proposito degli eventi considerati in genere (anche e soprattutto dalla filosofia) “meno importanti”, scrive: «Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non temete, voi valete più di molti passeri» (12, 6-7)¹⁹. (D'altra parte come non riconoscere che l'ontologia greca – il dualismo fra eternità divina e tempo, cioè diventare nulla e da nulla – è l'implicito presupposto, generalmente in forma mitico-metaforica, dell'evangelo? Per fare solo un esempio, fra i mille possibili, ecco le parole di Giovanni Battista annunziatore del Cristo: «Chi viene dall'alto è al di sopra di tutti; ma chi viene dalla terra, appartiene alla terra e parla della terra»: *Gv* 3, 31. Ove “cielo” e “terra” sono immagini che nominano chiaramente l'eterno e ciò che, effimero, viene dal nulla e vi ritorna).

Con un colpo d'ala si vada a Hegel: non si tratterebbe per lui che di inessenzialità dinanzi alle quali la struttura categoriale “divina” e perciò eterna è del tutto indifferente. Esse o altre, che importa? Contano le sole “categorie” –

17 Laddove è ben vero che il formidabile tema della resurrezione della carne assume in Paolo (nell'intero suo *Epistolario*, culminante in *1Cor*, 15) un rilievo potentissimo, si da indurre K. Barth ad affermare che «senza alcun dubbio l'espressione “resurrezione dei morti” per Paolo non è altro che una trascrizione della parola “Dio”» (*La resurrezione dei morti*, trad. it. a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato 1984). Ma non è da perdere di vista (come invece non di rado accade) che Paolo non “inventa” di sana pianta tal teoria, giacché essa si trova sufficientemente esplicitata, e così anticipata, in non pochi luoghi del Vecchio Testamento (ad es.: *Is* 25, 8; 26, 19; *Sl* 16, 10-11; 103, 4; *1Re*: 17, 12-23; *Ez* 37; *Gb* 19, 25 sgg.; *2Mc* 7, 9; *Dn* 12...), e nelle stesse parole di Gesù (ad es.: *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-40; *Gv* 11, 25). (Nella consapevolezza che le lettere di Paolo sono il documento più antico del Nuovo Testamento, dunque scritte prima dei Vangeli e del primo fra essi, quello di Marco: cfr. cap. II, § 2).

18 *La città di Dio*, cit., p. 1155.

19 Sempre in questo luogo (che non crediamo sia possibile sopravvalutare), Luca indica il “regno di Dio” come il decisivo rispetto a ogni altra umana cura: «non cercate che cosa mangerete e berrete, e non state con l'animo in ansia: di tutte queste si preoccupa la gente del mondo [...] Cercate piuttosto il regno di Dio, e queste cose vi saranno date in aggiunta» (12, 29-31). Giacché – come aggiungerà al cap. 17, 20-21 – di esso non si deve domandare: «Quando verrà?», giacché innanzitutto «il regno di Dio è in mezzo a voi». E dunque «Non datevi pensiero per la vostra vita [...] Guardate i corvi, non seminano e non mietono, non hanno ripostiglio né granaio, e Dio li nutre. Quanto più degli uccelli voi valete! Chi di voi, per quanto si affanni, può aggiungere un'ora sola alla sua vita [corsivo ns.]? Se dunque non avete potere neanche per la più piccola cosa [corsivo ns.], perché vi affannate del resto? Guardate i gigli, come crescono: non filano, non tessono; eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro» (12, 22-27). Diciamo: vero che il non aver potere per alcuna cosa, *stante l'eternità di ciascuna*, contraddice lo stesso esortare di Gesù (“*quaerite primum regnum Dei*”), ma – chiediamo – in quale altra forma di sapienza (occidentale e orientale) è così potentemente evocata, sia pur in modo implicito ed esigenziale, l'eternità del tutto “in” Dio?

concetti universali, forme pure (che tuttavia, sintomaticamente, non esistono senza rivestirsi, individuandosi, dell’”impurità” dei cosiddetti accidenti – che allora, diremmo, non sono poi così... accidentali!). Insomma il Dio di Hegel – come quello di Aristotele (così il Demiurgo platonico) – non ama il mondo, ed è “onnisciente” – come quello di Aristotele –, proprio perché ignora i particolari: dei quali «non c’è scienza [=epistéme, incontrovertibile sapere]»²⁰. Non potendo esser davvero “qualcosa” (né reali, né razionali) essendo stati nulla e destinati a ritornarvi. Se Dio se ne occupasse, si occuperebbe del nulla (perciò è Sommo Filosofo *ignorandoli*). L’esatto opposto del Dio cristiano che sa da sempre il numero variante dei miei capelli e ha in sé l’apparire simultaneo di “tutti i momenti del tempo nella loro attualità” e dunque nel loro stesso variante apparire, in cui il “dopo” non appare ancora quando appare il “prima”.

In tal modo, all’esigenziale “tutto eterno” cristiano (*Chi di voi, per quanto si affanni, può aggiungere un’ora sola alla sua vita?: Lc 12, 25*) – un’”esigenza”, tuttavia, troppo pesantemente contraddetta dalla condivisione dell’ontologia greca circa il diventare nulla e da nulla, donde la *creatio ex nihilo* e la “resurrezione”, che ha senso solo se si presuppone che il vecchio corpo diventa nulla e esce dal nulla il nuovo, sì che nessuno dei due può dirsi eterno: non il primo perché si consuma annientandosi, non il secondo che persiste nell’essere solo perché Dio lo vuole – si contrappone l’eternità *filosofica* della tradizione, inevitabilmente deludente, riguardante solo le “idee” (platoniche), o le “forme” (aristoteliche), o le “categorie” (hegeliane): in ogni caso, eternità fantasmatiche, costituite dalla sola *essenza* dell’Essere: da una parte contraddetta dal divenire (cfr. nota 16), dall’altro “sempre salva” come ciò da cui «il sangue dell’Essere cola nel niente. La salvezza dell’Essere è *esangue*»²¹.

Laddove invece il cristianesimo (anticipato in vari luoghi del Vecchio Testamento: cfr. nota 17) promette la salvezza non già delle sole essenze (peraltro, grecamente – cioè anti-cristianamente –, per sé stesse eterne), ma, per grazia

20 Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1978, VI, 2, 1027a. Il teorema è ripreso al cap. VII (1039b), in cui si dice che non vi è scienza delle sostanze sensibili, come tali corruttibili. Aristotele non si avvede così di avere in casa e di accarezzare il cavallo di Troia della metafisica greca: l’individuo, come tale, è infatti il non eterno, *dunque il diveniente*. Dire che non vi è scienza dell’individuo (o dell’accidentale) è dire implicitamente che non può esserci *epistéme* del divenire! E cioè che non può esserci proprio quello che esplicitamente si intende fondare. Ma allora il *thaûma* – l’angoscia dinanzi al diventare nulla e da nulla –, contrariamente a quanto sostenuto (*ibid.* I, 2, 902a-903b), lungi dall’esser vinto attraverso la teo-metafisica pervenendo «allo stato d’animo contrario [=alla felicità]», nello stesso Aristotele, risulta già, *esistenzialisticamente*, invincibile! «Per Aristotele non può esserci *epistéme* dell’individuo in quanto tale [...] D’altra parte, per l’*epistéme*, il singolare non può sfuggire alle leggi dell’*epistéme*, la quale pertanto anticipa in sé, vanificandone il divenire, quella singolarità e individualità che per l’*epistéme* stessa non può essere oggetto di *epistéme* – sì che l’impossibilità che il singolare sia un oggetto siffatto è già una prefigurazione, nell’ambito stesso dell’*epistéme*, dell’inevitabilità del tramonto di quest’ultima» (E. Severino, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 448).

21 E. Severino, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989, p. 156.

(=libera volontà di Dio), di tutto l'essere: anche della “carne”, attraverso la resurrezione dei morti e innanzitutto di Cristo (ampiamente annunziata nei Vangeli: *Mt 22, 23-33; 27, 51-53; Mc 10, 4; 12, 18-27; Lc 20, 27-40; Gv 5, 24-29; 6, 39-40; 11, 24-25*); tema costituente l'assoluto baricentro dell'epistolario paolino (in particolare di *1Cor 15*): ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (resurrezione dei morti), ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν (resurrezione dai morti). Lapidario, Tertulliano: *Fides christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus.*

In merito è necessità riconoscere che “resuscitare” implica una inevitabile trasformazione (e che trasformazione!), cioè un diventare altro rispetto a ciò che si era, dunque una differenza (e che differenza!) fra due termini che nel risultato si identificano (diventare altro da parte di qualcosa significa infatti diventare identico all'altro da tale qualcosa). Dunque, nello sguardo del destino, *un'impossibilità*. (Per non dire che l'io che è comune al morto e al risorto, supposto come permanente *sostrato*, essendo essenzialmente separato da entrambi per poter diventare dall'uno l'altro – ché, altrimenti, se fosse necessariamente connesso al primo non potrebbe diventare il secondo – è un terzo ente, come tale altro da entrambi: «separato da entrambi: quindi un altro essente»²²; sì che non può essere predicato né dell'uno né dell'altro, salvo affermare, daccapo, l'identità dei diversi: come questo certo io morto *non* può dirsi che sia, nel suo diventare altro, questo io, così *non* lo è questo io risorto – giacché così inteso nel suo divenire, l'io, in quanto separato, dunque *un altro ente, è diverso* dai momenti di cui dovrebbe costituire *l'identità*²³).

Si aggiunga qui in breve che l'insistenza da parte di taluni Padri apostolici – ad esempio San Giustino e Tertulliano – circa la *fisicità* della resurrezione (=risorge la stessa carne seppellita, identica e integra: *eodem modo et eodem sensu*), considerata *nello sguardo del destino* appare come (presaga esigenza di) “verità” e insieme errore, tanto quanto l'interpretazione tendenzialmente “spiritualizzante” della resurrezione (da parte dei Padri della Chiesa, più sensibili all'influsso della filosofia greca: ad esempio Origene e Gregorio di Nissa) appare come errore e

22 E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2015, p. 362.

23 L'identità permanente nel diventare altro essendo, nelle intenzioni, ciò che ogni diverso è. Ma non può esserlo, perché, *in quanto separata*, è diversa dai diversi, non potendone essere dunque l'identità (o predicato comune). Dire cioè di Socrate, che da seduto si alza, che Socrate seduto è Socrate, è errato perché Socrate (che per potersi alzare è separato dal suo esser seduto) è un altro ente rispetto a Socrate seduto. Per potersi legare (di fatto) ad altro dal suo essere Socrate seduto è necessario che sia separato da questa dimensione. Dunque *un altro essente*, diverso da essa; onde Socrate seduto *non* è Socrate. Come non lo è Socrate in piedi. Insomma, Socrate *non può essere l'identico dei diversi*, essendo *diverso dai diversi di cui dovrebbe costituire invece l'identità (permanente)*. Come a dire di ogni momento S^1, S^2, S^3, S^n , che S è l'identità permanente di tal differire e dunque $S^1=S, S^2=S, S^3=S, S^n=S$. Laddove in tal modo si perde di vista che l'essenziale separatezza dai vari momenti da parte di S (senza la quale S non potrebbe separarsene, ma allora sarebbe, poniamo, sempre S^1 e non altro) lo rende *altro* da essi dunque diverso: $S^1 \neq S, S^2 \neq S, S^3 \neq S, S^n \neq S$. Sulla contraddittorietà del “sostrato permanente” nel diventare altro, cfr. anche E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit. cap. X. (La tematica viene rimeditata in questo scritto al cap. II, § 2, *Nota 1*).

insieme “verità”. La prima versione si trova in qualche modo a *indovinare* la “verità”, in quanto alla luce del destino anche la “carne” in quanto tale (questo corpo qui: dall’infanzia al cadavere) è eterna (laddove la seconda versione la considera destinata *al nulla*); la seconda, in quanto come detto poco sopra, si avvede che la trasformazione inevitabilmente presupposta esclude un *ad quem* che sia *lo stesso a quo* (anche perché un’assoluta medesimezza non potrebbe non importare, daccapo, la medesima mortalità). L’importanza del tema esige un approfondimento: cfr. cap. II, §§ 1-2 e le tre *NOTE* a seguire.

In ogni modo, diciamo, guai a sbarazzarsi (soprattutto, ma non esclusivamente, da “cristiani”!) dell’idea di resurrezione della carne quasi fosse un mito inconsistente o una favola per intelletti deboli (così la considerava ad esempio il “cattolico” Gentile)²⁴, senza rendersi conto che in essa, certamente autocontraddittoria, si cela, diciamo, *il più alto presagio del destino nella terra isolata*. Contraddizione e presagio. Solo così – e cioè come stravolto adombramento del destino – il cristianesimo può non solo sopravvivere, ma avere un valore di verità superiore a ogni altra forma di sapienza nichilistica, in quanto implicita, ma potentissima (nella sua essenziale, contraddittoria impotenza), *esigenza* di eternità dell’ente in quanto ente²⁵.

Si è dunque incominciato a rispondere al formidabile problema evocato sopra e lasciato in sospeso.

2. SAN FRANCESCO, HEGEL, LEOPARDI

La negazione dell’isolamento da Dio: a suo modo, è ciò che, ispirandosi ai Salmi, san Francesco potentemente esprime, in volgare umbro del sec. XIII (con influssi

24 «Illusione del gregge» chiama la fede nell’immortalità personale (rispetto a cui la resurrezione dei correlativi corpi non poteva non suonargli come un’autentica aberrazione): «l’illusione più antireligiosa, più immorale, più illogica [giacché lo spirito è indivisibile o immoltiplicabile Unità] in cui gli uomini si cullino» (*Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 157-8). Senza avvedersi che l’immortalità è anzi l’eternità, da lui sostenuta, del solo Atto o Io trascendentale destrutturato e cioè inteso, attualisticamente, come pura Forma (del divenire) è il portato conseguenziale – speculativamente fra i più alti (con Leopardi e Nietzsche) – del nichilismo coerente rispetto alle proprie premesse errate (=diventare nulla e da nulla). Senza cioè rendersi conto di voler tener insieme, identificandole, una delle più rigorose forme di nichilismo (l’idealismo attuale) e il cristianesimo autentico. Ove l’Atto gentiliano è se mai identico al Dioniso nietzscheano, non certo al Dio di Gesù Cristo (anche se – del resto, del tutto contraddittoriamente: ma qui è Nietzsche che insegna a Gentile e anzi a tutti – intende tenerne ferma la stessa visione morale di “bene” e “male”).

25 Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova 2021 e, dello stesso autore, *Gustare il destino nel cristianesimo*, University Press, Padova 2024. Che differenza immensa rispetto, ad esempio, al Brahman induista, super-universale indifferente abisso, *sterminatore* della totalità delle specificità concrete! Del resto non sostanzialmente diversa, *mutatis mutandis*, dalla *strage* in quanto «immensa abbreviazione [...] della singolarità delle cose» in cui consiste l’universalità del Concetto hegeliano (*Scienza della logica*, I, Prefazione).

latini), nel suo celeberrimo *Cantico di Frate Sole* (altrimenti noto come *Laudes creaturarum* o *Cantico delle creature*).

Nel quale, dicevamo, nella forma più candidamente potente, trova espressione poetica il teorema circa l'esistenza della traccia (dello splendore) di Dio in ogni cosa – che è dire l'inseparabilità, in verità, di ogni cosa da Dio –, se se ne vuol comprendere, sia pur *per viam* e non *in caelo*, l'autentico significare. Cognizione dunque “solo” *formale* (= *astrattamente concreta*) della cosa e cioè non più astrattamente errante, ma non ancora e anzi *non mai* compiutamente concreta, giacché la *concretezza concreta* (=Apparire infinito del Tutto), nella sua eterna perfezione, trascende la stessa gloriosa incompiutezza del crescente, infinito cammino “in” Dio: asintoto della Gioia²⁶. Nel senso che la “trascendenza” è destinata a confermarsi anche *in caelo* e cioè anche nella condizione *facie ad faciem* con la Verità, essendo questa inesauribile, dunque inestinguibile il significato di una qualsiasi “povera” cosa; giacché è impossibile, per una coscienza *finita*, pur beata, conoscere Dio in quanto Apparire infinito del Tutto, come Dio conosce sé.

Composto da Francesco uno o due anni prima della morte (1226), in una fase di grandi sofferenze fisiche (in particolare una malattia agli occhi), il *Cantico* (33 versi), un’ispirata preghiera a Dio, evoca l’incantato stupore dinanzi alla Natura e ai suoi elementi primi, colta come immagine e trascrizione, nonostante il peccato che separa, della vicinanza di Dio. Dunque, sia pur *in lacrimarum valle*, della sua suprema bellezza e del suo infinito amore.

26 Che è necessità non sia un futuro che attende di realizzarsi, ma già da sempre appare, compiuto, come Apparire infinito. Sia nel suo tratto finito (relativamente) isolato e perciò doloroso (mai in verità *assolutamente*), sia nel suo tratto infinito glorioso. E tuttavia è insieme ciò che *via via si va mostrando* lungo un percorso mai compiuto. Secondo due modalità radicalmente differenti: mentre “qui sulla terra” il “poi” conserva nella “memoria” il “prima” solo parzialmente, per frammenti o magari per nulla (in ogni caso in forma ambigua e non innegabile: i ricordi errano), “in” Dio, invece, ogni “poi” – a partire dall’*“Apocalisse”* – conserva in sé la totalità concreta dei “prima”. Su quale fondamento si evita il carattere altrimenti inevitabilmente *mitico* di queste affermazioni, se non in quanto necessariamente implicate dall’apparire dell’esser sé/non esser l’altro? Giacché se qualcosa andasse perduto nell’infinito cammino citato, da un lato l’oltrepassamento incessante delle configurazioni diverse che lo costituisce – a partire dalla totalità dell’isolamento e del dolore e poi dei vari modi, benché sempre più ampi e profondi, *sempre parziali*, dell’apparire concreto di Dio –, lasciandosi alle spalle dei non oltrepassati (l’oltrepassamento richiedendo la conservazione dell’oltrepassato) sarebbe e insieme non sarebbe un *concreto* oltrepassamento e dunque si cumulerebbe via via una serie contraddittoria di “sopraggiunti inoltrepassabili” (radice della contraddizione appena citata), dall’altro, il “perduto”: sia come sopraggiunto essere inoltrepassato, sia come essere che è diventato nulla (e cioè “essere stato”) sarebbe un essente che è insieme verità (in quanto inoltrepassabile) ed errore (in quanto contraddizione). (Severino mostra che un “sopraggiungente inoltrepassabile” è contraddittorio giacché sarebbe, in quanto inoltrepassabile, un che di appartenente allo sfondo trascendentale, perciò *essenzialmente imprescindibile* all’apparire in verità delle cose, dunque onnipresente, che pur *sopraggiunge* come una cosa fra le altre. Come a dire: è *impossibile che una necessità abbia a incominciare*. Il che implica appunto l’infinitezza del cammino e dunque la stessa esistenza, come sua condizione, dell’Apparire infinito. Cfr. ad es. *La Gloria*, cit., cap. III e *Oltrepassare*, cit. cap. IX-X).

Colta in relazione a Dio, la Natura ne appare il tempio, che il santo-poeta sa vedere e di cui sa nominare la trama simbolica, giacché le cose del mondo sono sì presentate come utili alla prassi dell'uomo e cioè alla sua sopravvivenza nel mondo, ma innanzitutto nel loro esser specchi della Gloria di Dio. A partire dal sole, “messor lo frate sole”: signore (provenzale *meser*: mio signore) e (immagine del) re dell'universo (così, a suo modo, Platone circa l'idea suprema del Bene a capo del cosmo noetico e illuminante l'esterno della caverna del mondo), al tempo stesso, in quanto “creatura”, nostro “frate”, che è luce del giorno (e, insieme, metaforicamente, luce interiore): utile alla vita degli esseri del mondo, ma anche bello in sé, nel suo esser “radiante cum gran splendore” e, infine, esplicitamente riconosciuto, immagine di Dio: “de te, Altissimo, porta significatione”. (“Dio” come derivato di *dies*, luce).

A seguire, le lodi si rivolgono a Dio attraverso “sora luna e le stelle” (“*pretiose et belle*”) e i quattro elementi. Nell'ordine, Aria (“frate vento” e le variazioni atmosferiche, per le quali “a le tue creature dài sostentamento”), Acqua (“sor’ acqua”, “*humile et pretiosa et casta*”), Fuoco (“frate focu”, “*bello et iocundo et robustoso et forte*”), Terra (“la quale ne [ci] sustenta et governa”), di cui è sottolineata la bellezza e la bontà.

La parte finale, com’è noto, è dedicata all'uomo e al carattere drammatico della sua esistenza nel mondo.

In questo contesto conclusivo le lodi a Dio includono coloro che sanno perdonare “per lo tuo amore” e “sosterranno in pace” le sofferenze (“*sirano incoronati*”, nella misura del loro *distacco* cristiano), giungendo a coinvolgere anche “sora nostra morte corporale”. Persino la morte ci è sorella e appartiene a quell’armonia superiore, che l’occhio ispirato di Francesco non concepisce come terrificante, sì anzi come il tramite della nostra più vera nascita. L'uomo, considerato libero, è presentato entro la dialettica di peccato e redenzione, dunque potenzialmente beato, oppure preda della “morte secunda”, la morte dell'anima, l’eterna dannazione.

Gli ultimi due versi sintetizzano il breve testo, significativamente concludendosi nell’umiltà (“*Laudate [...] cum grande humilitate*”).

Com’è noto, nella sua *Estetica* Hegel esclude dalla categoria del bello il *bello naturale*²⁷. Il che non significa che non esista per lui bellezza in natura, ma che il *bello naturale* va senz’altro escluso in sede scientifica (in seno cioè all’”estetica”: la teoria filosofica del bello), poiché sistematicamente intrattabile: «sentiamo di essere, con la bellezza naturale, troppo nell’*indeterminatezza senza criterio*»²⁸. Per

27 Cfr. G. W. F. Hegel, *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker e Nicola Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978, p. 6. Su questa base, è stato scritto che «anche senza condividerne, spesso, le motivazioni sistematiche, l'estetica successiva accetta di fatto la liquidazione hegeliana del bello di natura [...] e limita la propria indagine al bello artistico» (G. Vattimo. *Estetica moderna*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 30).

28 G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., pp. 7-8.

Hegel cioè «il bello artistico sta più *in alto* della natura [...] Infatti la bellezza artistica è la bellezza *generata e rigenerata dallo spirito*, e, di quanto lo spirito e le sue produzioni stanno più in alto della natura, di tanto il bello artistico è superiore alla bellezza della natura»²⁹.

Così, quando Hegel annota che «formalmente considerando, qualsiasi cattiva idea che venga in mente all'uomo, sta anzi più in alto di qualunque prodotto della natura, poiché in esso è sempre presente la spiritualità e la libertà»³⁰, è facile rilevare che il giudizio è del tutto coerente con il quadro metafisico in cui si incastona.

Ma quando aggiunge che, in fondo, ciò vale anche per il contenuto – «Secondo il contenuto poi, il sole p. es. appare certo come un momento *assolutamente necessario*, mentre un pensiero malfatto sparisce come *accidentale* ed effimero; ma una tale esistenza naturale quale è il sole, per sé presa, è indifferente, non è in sé libera e autocosciente [...] quindi non la consideriamo come bella»³¹ –, quando cioè così si esprime, non dovremo dire che sta astraendo dal suo stesso aver posto la natura come il rovescio dell'Idea, perciò a questa comunque legata?

D'altra parte, diciamo, una coerenza profonda, che ci conduce alla nascita stessa della filosofia in Grecia, spinge Hegel a concepire la natura (nelle sue determinazioni empiriche) come separata dall'Idea. Giacché questa è (considerata) eterna ed essenziale, mentre quella inessenziale e transeunte. O ciò che esce e torna nel nulla non può che esser separato dall'eterno. Due mondi opposti: qui, si diceva, nasce la filosofia, tesa verso due direzioni antinomiche: l'eternità della Causa divina (l'*Arché* sempre salva dal nulla) e gli accidenti, come tali oscillanti fra l'essere e il nulla. L'eterno e il divenire. Laddove, come per primo comprenderà Leopardi, posto l'uno è necessariamente deposto l'altro e poiché l'esistenza dell'eterno divino, immediatamente, si presenta come un *problema*, mentre l'esistenza del diventare nulla e da nulla come un'*evidenza*, segue fatalmente ciò che la “storia della filosofia” ha mostrato in irresistibile progressione e cioè che “Dio è morto”. Sulla (e in ragione della) stessa base su cui (per cui) è “nato”.

E però (già lo accennavamo sopra), a rigore separati, i due piani, per l'impianto immanentistico, anche si richiamano e si appartengono *reciprocamente*: non già l'accidentale esclusivamente abbisogna del Necessario per esistere senza reciprocità; giacché anche l'Essenziale non può esistere senza rivestirsi incessantemente, nella sua celebrata struttura eterna, apparentemente indifferente al tempo e alle sue individuazioni casuali, di un corredo di determinazioni che perciò così accidentali non sono, stante il loro esser necessarie al Necessario. (Già così appare chiaro che, per rigore: o il necessario rende tutto necessario, dunque tutto eterno; oppure che l'accidentale rende tutto accidentale, dunque nulla

29 *Ibid.*, p. 6.

30 *Ivi*.

31 *Ivi*.

eterno... salvo che nulla è eterno: l'unico Essenziale insuperabile, coerente rispetto all' "evidenza" del diventare altro).

Mantenendo fissa la prima delle due necessità (la separazione, anziché l'unione) – le due necessità reciprocamente incompatibili essendo alla radice: la necessità (supposta dimostrata) dell'eterno divino e la necessità di affermare l'evidenza del diventare nulla –, Hegel non può vedere nulla di filosoficamente apprezzabile nelle determinazioni naturali. Non altro che indeterminatezza, caos, effimero disordine. Nulla di autenticamente reale o razionale, uscendo e tornando nel nulla.

Separato ontologicamente da Dio, il sole, ad esempio, non può autenticamente (=scientificamente, cioè oggettivamente, di là da reazioni o preferenze psicologiche personali, che del resto nulla valgono filosoficamente) dirsi più "bello" secondo Hegel, di un pensiero stupido o volgare.

Se ripensiamo a "messer lo frate sole" di Francesco (e più in generale al significato della "natura" per lui), la differenza è invero notevole. Abbandonato da Hegel a sé stesso, separato dalla struttura etera costituente Dio (l'Idea) – e per buone ragioni, s'è visto, stante l'eterogeneità ontologica dei due "mondi" (che però non si capisce come possano essere unificate, venendo in ultimo a costituire *un* mondo) –, il sole (come ogni altro ente naturale) è un "quasi nulla", espressione del caso e dell'accidentalità (dell'anti-Dio – che, daccapo, non si capisce come possa anche stare *insieme* a Dio). Inteso invece come voluto da Dio a beneficio del mondo e come suo stesso specchio simbolico, Francesco lo vede in connessione con Dio e perciò *bello*, soprattutto in quanto considerato come ciò che "de te, Altissimo, porta significatione".

Intendiamoci, se Hegel si contraddice³² separando (considerando separato) ciò che per altro è costretto, per l'impianto immanentistico, a considerare unito, dal canto suo Francesco si contraddice unendo (considerando unito) ciò che, per la metafisica greca inerzialmente assunta da lui come retroscena ovvio del suo "semplice" dire, è ontologicamente eterogeneo (perciò *in re* separato).

D'altra parte anche per Hegel un qualsiasi ente empirico non può essere concretamente inteso se lo si separa dalla verità: se cioè *lo si separa dal suo esser*

32 Si potrebbe però chiedere, liberi da ogni pregiudizio: ma perché mai non contraddirsi? Se si rispondesse dicendo che altrimenti si viola il principio di non contraddizione, il problema resterebbe intatto: perché non violare il principio di non contraddizione? Risposta: non perché tale principio è "sacro" (e cioè è un dogma), ma perché – s'intenda: una volta "ripulito" dell'interpretazione aristotelico-occidentale relativa all'essere *che è quando è e quando non è non è*, l'"ovvietà" che cela la follia estrema – «la negazione di esso non riesce ad esserne la negazione, la pura negazione che non ha bisogno di ciò che essa nega: l'esser sé [e il non esser l'altro da sé] è ciò senza di cui la negazione di esso non sarebbe [...] dove, certamente, in questa fondazione la negazione dell'esser sé è contraddizione» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 54). La sua innegabilità non è dunque astrattamente *conclamata*, consistendo concretamente nell'autonegazione della sua negazione. (In questo senso, si capisce bene che l'errore non è la palla al piede della verità, ma momento necessario all'interna mediazione della concreta immediatezza di questa).

in verità separato dalla struttura dell’Idea. Così separato (separato dalla separazione della Necessità), si mostrerebbe disponibile ad essere inteso – poniamo “deterministicamente” – come un evento necessario. E allora, per Hegel, significherebbe altro da ciò che in verità esso è e significa.

In ogni caso l’ontologia hegeliana, posta a confronto con l’implicita ontologia di Francesco (più in generale, cristiana) mostra di incarnare una fase capitale dell’importante cammino sul sentiero del *nichilismo* (tendente alla sua massima “perfezione”, onde tutto è nulla tranne il diventare nulla medesimo)³³, in cui gli enti tendono ad abbandonare la loro identità “allegorica” *tradizionale*, cioè il loro star presso il vero inteso come divino (da ciò il “bello”: il vero non come tale, ma in quanto presente nell’ente sensibile – è la differenza fra l’”oggetto” della filosofia e quello dell’arte), trovandosi sempre più esplicitamente a seguitare bensì ad esser legati al Vero, inteso però questo, sempre più rigorosamente, come il Non-Senso (Caso, Caos, Divenire). Donde l’*intrascendibilità* (formale) del “bello”, nel suo presentarsi nell’arte contemporanea (si pensi alle avanguardie pittoriche o musicali, così faticosamente affermatesi), immediatamente, come “brutto”, rispetto ai canoni della tradizione, non più rispettati e anzi distrutti. Sino a concepire, con Leopardi (il più alto e coerente poeta-filosofo di tal precipitare), l’opera di genio come ciò da cui «l’anima riceve vita (se non altro passeggiara) dalla stessa forza con cui sente la [nuova forma di bellezza e cioè] morte perpetua delle cose, e sua propria»³⁴ (restando dunque confermata l’esistenza, insuperabile, del “bello”, resta parimenti confermata la differenza qui sopra citata fra arte e filosofia).

Se la differenza tra la visione del mondo di Francesco e quella di Hegel si è detta “notevole” – per il filosofo la natura è sostanzialmente insignificante, per il santo è specchio della gloria di Dio: Francesco unisce così ciò che, eterogeneo, dovrebbe restare separato; a sua volta Hegel separa ciò che, immanentisticamente, non può non essere unito –, estrema essa ci appare rispetto a quella di Leopardi.

33 Si intende qui per “nichilismo” – conformemente alla formidabile lezione di E. Severino – la persuasione (inconscia) che l’ente sia niente, proprio come necessariamente implicata dalla persuasione (consapevole), giudicata “ovvia” e del tutto innocua, che l’ente *in quanto ente* “diviene” (Dio – come altre determinazioni considerate “eterne” – è inteso come non diveniente non *in quanto ente*, ma *in quanto ente sui generis*), cioè incomincia ad essere e cessa di essere, così evocando un tempo, prima di essere e dopo essere stato, in cui l’ente, non il niente (o il non-niente), è niente: è ente (visto che è l’ente, non il niente, che diventa niente) e niente; è sé e, insieme, altro da sé, sé e insieme non sé. Il nichilismo è Follia: estrema, poiché identifica non solo enti diversi fra loro (ad es.: la legna che, diventata cenere, è cenere: legna=cenere), ma l’ente e il non-ente: gli assolutamente opposti. In tal senso il destino della verità mostra la necessità del legame che unisce la persuasione che l’ente oscilla fra l’essere e il niente alla persuasione (sottaciuta) che l’ente è niente. Circa la “perfezione” del nichilismo, cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto (e l’Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, Padova University Press, 2023. (Diciamo “perfezione”, nel senso che l’inquietudine del nichilismo, dai Greci alla Tecnica, consiste nella ricerca del proprio più coerente, rigoroso e concreto – e paradossale a ben vedere – esser sé).

34 G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, I, Mondadori, Milano 1988, n. 261, p. 189.

Consideriamo come termine di paragone rispetto al *Cantico di frate sole il Coro dei morti*, introito dell’”operetta morale” *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (1824).

Si diceva sopra che anche il pensiero più esplicitamente *separante* porta con sé, implicitamente (la “verità” essendo intrascendibile), l’esigenza (volontà, fede) dell’*unità*. Dell’unità cioè tra le cose e la “verità”. Sì che il teorema, di nuovo e sempre, ricompare: separata dalla “verità”, una cosa significa altro da ciò che essa in concreto è (=si ritiene che sia).

Ben prima del sopravvalutato Popper e su fondamenti che l’epistemologo austriaco nemmeno considera, Leopardi annuncia, anticipando Nietzsche di mezzo secolo, che il sogno della verità è finito: «Oh infinita vanità del vero!»³⁵; «... perché il tempo delle grandi illusioni è finito»³⁶; «Io sapeva, perché oggidì non si può non sapere [che “Dio” – cioè *ogni* eterna verità – è morto]»³⁷; «... le illusioni son tutte svanite...»³⁸; «Tutto è follia in questo mondo fuorché il folleggiare. Tutto è degno di riso fuorché il ridersi di tutto. Tutto è vanità fuorché le belle illusioni e le dilettevoli frivolezza»³⁹ ecc. ecc. «Tutto è nulla al mondo»⁴⁰ – né ve n’è un *altro*, superiore, la cui esistenza smentirebbe, contraddittoriamente, «la fatale e sensibile evidenza»⁴¹ di questo, rendendolo apparente.

E tuttavia, per Leopardi, *proprio questa è la verità ultima!* L’assoluto nulla, iniziale e terminale, è la verità suprema di ogni cosa, sì che una cosa è quello che davvero è e significa, solo in quanto è intesa in connessione con tale verità, concretamente mostrandosi così come *solido nulla*.

Di certo Leopardi intende tener ben fermo che le cose esistenti sono *non-niente*.

Ciononostante, “tutto è nulla al mondo”: sino a che *sono*, le cose sono, ma sono anche unite al proprio nulla passato e futuro. Se non si mantenessero in questa unione sarebbero eterne; ma questa unione col proprio nulla passato e futuro svuota anche il loro presente: la loro capacità di *resistere stabilmente* al nulla (da cui sono trattenute nel non ancora e nel non più) è essa stessa un nulla, e in questo senso tutte le cose presenti nel mondo sono nulla. Anche quando sono, anche sintanto che sono, le cose sono nulla, perché è un nulla, in esse, la capacità di resistere stabilmente – eternamente – al nulla⁴².

Il che significa che l’”infinito” (rassicurante e persino “mistico”) che «io nel pensier mi *fingo*» non è l’infinito vero (così spesso si fraintende il suo l’idillio più celebre). «Pare [=appare: al pensiero rigoroso, *nulla al ver detraendo*] che

35 *Ibid.*, n. 69, p. 68.

36 *Ibid.*, n. 83, p. 79.

37 *Ibid.*, n. 214, p. 167

38 *Ibid.*, II, n. 2945, p. 834

39 *Ibid.*, n. 4000, p. 1055.

40 *Ibid.*, I, n. 72, p. 71

41 *Ibid.*, n. 141, p. 116.

42 E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, p. 42.

solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a essere lo stesso che il nulla»⁴³.

Eccola allora la “verità” del nichilismo coerente (che Leopardi per primo annunzia): la nullità del tutto. Se e poiché c’è, con “evidenza innegabile”, il diventare nulla e da nulla, allora non può esserci eterno alcuno, onde nel più lontano passato troneggia quel nulla, da cui le cose senza ragione alcuna sono scaturite e nel quale nell’ultimo futuro ripiombereanno. *Aliquando nihil fuit et erit in rebus*.

E però questa verità, in cui si annunzia con rigore la nullità del *tutto*, non intende essere a sua volta *nulla*. Qui il nichilismo “rigoroso” si morde la coda: la sua “coerenza” si mostra incoerente. Giacché: o il nulla testimoniato è assolutamente negativo, e allora non si sta sostenendo *qualcosa* (tantomeno la suprema verità), oppure «la suprema verità eterna del nichilismo, il quale vorrebbe tener ferma – nell’ultimo passato e nell’ultimo futuro del tutto – l’assoluta negatività del nulla, è invece quell’Essere eterno che è *il positivo significare* [corsivo ns.] di tale assoluta negatività»⁴⁴. Del resto «il nichilismo non può raggiungere una compiuta coerenza [...] perché la coerenza è una forma dell’esser sé dell’essente»⁴⁵. Infatti, nell’atto stesso di celebrare l’assoluta negatività del nulla (come scaturigine del tutto e suo esito finale), il nichilismo si trova ad affermare *qualcosa*, sì che il suo non è «un dir nulla, un non dire; ma, proprio perché vuol dire qualcosa, il nichilismo, nonostante ogni intenzione contraria, vuole l’eternità di questo qualcosa, è cioè (credendo di esser l’opposto di ciò che esso è) la volontà che tale qualcosa sia il supremo Essere eterno. Un Dio tenebroso, ma pur sempre appartenente alla schiera degli dèi della tradizione metafisica»⁴⁶.

In tal guisa il nulla assoluto viene identificato con il supremo Essere e viceversa. Così la Follia, condotta dinanzi a sé *si vede e non si vede* come tale: si vede, lo riconosce lo stesso Leopardi, ma insieme anche non si vede come tale (= non si vede, non può vedersi come la vede il destino), giacché non ritiene affatto *impossibile* il proprio contenuto, considerandosi aderente *all’evidenza*; dunque pazzia, sì, ma *verissima*⁴⁷.

Pur non potendo risolverlo, Leopardi percepisce questo problema: stando profondamente all’interno della convinzione che ogni cosa sporge provvisoriamente dal nulla e che la morte è l’annientamento più radicale, egli ne afferma, e di essa sola, l’eternità (“Sola nel

43 G. Leopardi, *Zibaldone...*, cit., II, n. 4178, p. 1098.

44 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 218-9.

45 *Ibid.*, p. 218.

46 *Ibid.*, p. 219.

47 Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone...*, cit. I, n. 104, p. 93. «Contraddizione evidente e innegabile [...] contraddizione spaventevole, ma non perciò men vera» (*ibid.*, II, n. 4129, p. 1082).

mondo eterna, a cui si volve / ogni creata cosa, / in te, morte si posa / nostra ignuda natura”, *Coro dei morti*)⁴⁸.

Rivolta alla morte, cioè al nulla, ogni cosa ne è l’immagine: “non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono” (*Cantico del gallo silvestre*). Immagini, tutte, dell’orrido nulla, in cui trova definitivo, paradossale riparo dall’angoscia per il nulla la natura “ignuda” dei mortali – ove l’aggettivo “ignuda”, riferito a “nostra natura”, non significa “senza più vita”, come spesso si sostiene, ma “indifesa e inerme di fronte al nulla”⁴⁹, visto che il termine ritorna, verso la fine del Coro, esplicitamente riferito anche alla natura mortale vivente, che, “da morte vivendo rifuggia”, come ora, morta, “rifugge dalla fiamma vitale”.

Ci troviamo dunque agli antipodi del Cantico di Francesco, in cui la bellezza e l’armonia del creato, impresse una volta per tutte all’atto della creazione (*et vidi Deus quod esset bonum: Genesi 1, 18*), risplendono nello sguardo “sapiente” (cfr. § 3, NOTA) di chi non isola le cose dal “bon Signore” (che da sempre volendole le crea), riducendole, così isolate, al loro breve giro esistenziale; proprio quello che invece per Leopardi è l’Intero – dunque la verità suprema – da cui, a sua volta, le cose non vanno separate, per comprenderne il senso ultimo (che è dire la loro assoluta mancanza di senso e scopo).

Nessuna lode a nessuno allora, in un contesto in cui la stupefatta domanda “che fummo?” evoca anzitutto l’attonito sgomento (“cosa arcana e stupenda è la vita” nello sguardo della morte) dinanzi all’essere che non è rimasto quel niente che era (e che sarà). Un’anomalia, un’imperfezione, uno squilibrio, che il nulla s’incaricherà di eliminare per sempre.

Perciò nessuna speranza d’esser “incoronati” di Gioia in quel mondo superiore e più vero, sul quale, per il santo, la morte si spalanca. Unica consolazione per i morti è la “sicurezza” senza letizia, conseguita ora che non c’è più nulla da perdere. Ma la beatitudine, proprio no: “però ch’esser beato / nega ai mortali e nega a’ morti il fato”.

NOTA 1: Il “Coro dei morti” nello sguardo del destino

Ha scritto E. Severino:

Quando la solitudine della terra tramonta, e si fa innanzi la terra che salva⁵⁰, non sparisce (e tanto meno si annienta) nemmeno un filo dell’erba dell’infinito dolore della terra isolata;

48 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 219. Cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997, I, 1.

49 Cfr. *Ibid.*, p. 40.

50 «... ossia gli eterni la cui assenza ha consentito l’isolamento della terra nel suo prevalere sul destino; essa è il destino della verità in quanto accoglie in sé lo splendore di ciò che salva dall’errare»

e tuttavia così immensa è la terra della salvezza che rispetto a questa immensità il dolore infinito delle terre isolate è un’ombra breve rispetto alle infinite luci infinite della Gloria e della Gioia che appartengono alla terra che salva. È anzi un “punto”, rispetto alla totalità infinita degli essenti. In una delle forme più radicali del nichilismo, che all’interno della terra isolata ne porta al culmine l’isolamento, l’intera “vita” dell’uomo è indicata come un “punto” (un “punto acerbo” [cfr. il “Coro dei morti” leopardiano]) rispetto all’unico eterno e cioè all’unico infinito che è il nulla della morte (“sola nel mondo eterna” [ivi]). E se questo “punto” vive avvolto dall’infinità del cielostellato (“veggo dall’alto fiammeggiar le stelle” [Leopardi, *La ginestra*, v. 163]), già rispetto al quale esso è un “punto”, allora questa infinità, che avvolge la “vita” dell’uomo ed è il brillare stesso della sua sofferenza e della sua morte (“luci” del nulla), è essa, propriamente, la “vita” dell’uomo (“infinite vicende e calamità delle cose create” [*Cantico del gallo silvestre*]), ossia ciò che è un “punto” rispetto all’eternità del nulla della morte. Così deve parlare la follia del nichilismo. Ma nello sguardo del destino l’infinità delle terre isolate, pur rimanendo tale, è un “punto” rispetto alle infinite luci infinite della Gloria e della Gioia⁵¹.

NOTA 2: Sulla “doppiezza” metafisica del cristianesimo

Si diceva sopra: impossibile separare l’essente dalla verità e tuttavia impossibile l’inesistenza dell’errore (=contenuto nullo *dell’errare*: concetto astratto di X), senza il quale la “verità” – quale che sia – non sarebbe concretamente tale. Si tratta dell’essenza “dialettica” della verità, in quanto negazione della propria negazione. Ciò che inevitabilmente hanno in comune le tre prospettive citate (cristianesimo, Hegel, Leopardi), con questa differenza fondamentale: nel primo caso la Verità non può non essere costituita *ab aeterno* in quanto “Dio” (trascendente: compiuto, perfetto) e perciò inclusiva della totalità dell’errore (=errare) già da sempre oltrepassato e reso un “punto” nell’Immenso della Gioia; in Hegel, in cui il peso dell’evidenza del diventare altro si fa ormai pesante, la negazione della negazione non può sussistere già da sempre (immediatezza della trascendenza compiuta), rendendo il manifesto diventare altro (mediazione dell’immanente divenire) un’impossibilità, sì che, nella sua necessità, non può che esser intesa come *Risultato* (trionfo finale, esito vittorioso), sulla base di una struttura formal-categoriale che, eternamente autoprodottasi a sua volta, costituisce il binario unidimensionale (“storia ideal eterna”, in quanto eterno sistema), su cui scorre la storia temporale; in Leopardi (nel nichilismo più coerente; in ogni caso, come s’è visto, incoerente) se da un lato ogni “sistema” non può che essere abolito, poiché distruggerebbe l’

(E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 178). Sul formidabile contenuto – «Attendendo gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono» (Eraclito, fr. 27) – cfr. la trilogia somma di E. Severino: *La Gloria*, cit., *Oltrepassare*, cit., *La morte e la terra*, cit.

51 *Oltrepassare*, cit., p. 545.

“innegabile” diventare altro⁵², dall’altro il Nulla, *in quanto eterna verità*, non può non costituirsi come negazione dell’errore in totalità e perciò (*nelle cose*, diciamo: Leopardi appartenendo al pre-idealismo) non solo come quell’Eterno in cui consiste il positivo significare di “Nulla”, ma, ben più ampiamente e formalmente come per Hegel e cioè, inevitabilmente, come “sistema”. (Necessariamente *insuperabile* dunque come tale, nella differenza – che Leopardi non vede – fra quello “cattivo”, negatore del divenire e quello “buono”, che invece è *il divenire stesso sollevato a sistema di sé*. In guisa che l’”Idea” andrebbe rimeditata nel segno dell’assolutizzazione della prima triade: “sistema” esplicitamente rifiutato, ma implicitamente imprescindibile laddove, come e soprattutto in Leopardi, il divenire non tollera interferenze metafisicamente eterogenee, non escludendo, bensì anzi necessariamente richiedendo, quell’*omogeneità* metafisico-sistematica, tolta la quale i vecchi eterni resterebbero ognora incombenti, essendo semplicemente “fuggiti” come, ben più debolmente di Leopardi, credeva Hölderlin)⁵³.

52 «...l’amor di sistema è dannoissimo al vero; perché i particolari si tirano per forza ad accomodarsi a’ sistema formato prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema doveva derivare, ed a cui doveva esso accomodarsi. Allora le cose si travisano, i rapporti si sognano, si considerano i particolari in quell’aspetto solo che favorisce il sistema, in somma le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose, come dovrebb’essere» (G. Leopardi, *Zibaldone*, cit. I, n. 949, p. 415), Anticipato radicalmente l’esistenzialismo, bruciato il sopravvalutato Popper!

53 Va chiarito che se la verità *risulta* e cioè (diversamente dal *destino* dell’eternità dell’ente in quanto ente e, *mutatis mutandis*, dallo stesso cristianesimo nel suo “eternalismo” *esigenziale* e dalla stessa metafisica greca – la verità non avendo una “storia” è l’immutabile correlato di ogni cosa) non da sempre appare in quanto tale (sia pur non percepita dai mortali) come predicato di tutti gli essenti, allora, *in itinere*, il necessario legame di questi con la verità è sì confermato, ma in forma *potenziale* (o nel modo dell’*in sé*). In tal senso la contraddizione denunciata nel primo § e nelle note 1 e 2 non si costituisce *immediatamente* (=X, separato dall’Assoluto, si mostra *eo ipso* come non-X), ma, secondo l’ insegnamento di Hegel – *per il quale ogni “cosa” appartiene al movimento del diventare sé, mediante il diventare altro, da parte della verità* –, come un secondo momento (antitesi: X=non-X) rispetto al primo costituito dall’astrattezza della tesi (per cui X non è davvero X, dunque, appunto, *diventa* non-X), di cui l’antitesi *mostra* (il termine di Hegel è *Darstellung*) l’implicita contraddizione: separato dal proprio opposto nel *farsi della verità*, X diventa non-X; poi, in quanto diventare altro da sé, altro dell’altro: non-non-X: sintesi (X non è non-X) – che, come nuova, più ampia tesi fonda un nuovo superamento, non già però *in indefinitum*, ma sino alla compiuta autocoscienza di sé da parte del Vero in quanto tale. Laddove per il *realismo*, poniamo, di Platone e Agostino (*mutatis mutandis*), la verità, senza apparire come tale (se non in Dio o nel filosofo o nel santo – con le differenze dovute), è da sempre (compiuta) presso ogni cosa, ancorché nel modo dell’essere *in sé* – o, certamente, dell’esser *per sé* in Dio: cfr. § 3, NOTA 2. In tal contesto, quando una cosa *appare* nella coscienza di un uomo, il suo essere *in sé*, nella sua connessione con la verità, si fa *per sé*, ancorché, tale connessione, non necessariamente cosciente di sé: essa, cioè, *appare*, ma – se nella coscienza resta in ombra il “culmine della mente” – mantenendosi bensì in “vista”, ma *non considerata*. In altre parole: per il realismo greco-cristiano, il non apparire di una cosa (esistente al di fuori del pensare umano – e cioè così “realisticamente” pensata), è il non apparire della sua stessa connessione con la verità: il suo apparire *potenziale* si fa attuale quando è avvolta dal pensiero (umano), il che non significa ancora che la relazione con la verità, che appartiene all’essenza di ogni cosa, e che a sua volta ora *appare*, sia conosciuta e saputa come tale (restando per lo più inconscia, se non nel filosofo o nel santo – o, se si vuole, in qualche modo, nel poeta/artistico).

Posto il diventar altro/diventar nulla (da altro e da nulla) – in Hegel contraddittoriamente temperato dalla struttura delle eterne categorie, in Leopardi radicalmente liberato dalle catene di presunti ed eterogenei contenuti metafisici (ma non avvistato come ciò che *non può non* “far sistema”) –, segue che il cristianesimo della tradizione (san Paolo, Agostino, Tommaso, sino ai papi filosofi, dicevamo), che da una parte accoglie sino in fondo l’ontologia greco-nichilistica: l’*epamphoterízein* dell’ente, in quanto *oscillante* fra l’essere e il niente⁵⁴, dall’altra, evocando l’Essere perfettissimo non mancante di nulla, in cui “tutti i momenti del tempo sono presenti nella loro attualità” si trova, *insieme*, a rivolgersi implicitamente, e certo del tutto equivocamente, *all’eternità dell’ente in quanto ente*. Mostrandolo in ciò una speciale, *presaga* propensione all’accettazione *in re* del destino della verità (pensato e, insieme, inconsapevolmente rinnegato). Una *doppiezza* metafisica inevitabile, la sua, in cui, alla massima estensione dell’*eterno* rispetto all’insieme delle sapienze isolate dal destino (Oriente incluso), corrispondono enormi tematiche che la contraddicono e che il cristianesimo nella sua configurazione istituzionale e storica non può disconoscere senza sparire dalla circolazione, rovesciandosi assurdamente nello stesso destino della verità: dalla *creatio ex nihilo*, al formidabile tema dell’*eupraxia* evangelico-paolina (inclusiva del Giudizio Universale), a quella suprema forma di diventar altro in cui consiste la resurrezione dei morti (per volontà di Dio).

3. L’ETERNO APPARIRE DEL DESTINO E LA VOLONTÀ (IN QUANTO TALE, DEICIDA)

In più luoghi della sua Opera, Severino ripete che il destino (la *struttura originaria della verità*), come condizione dell’essere e dell’apparire di *ogni* non-niente, è il predicato universale – «la verità appare ovunque qualcosa appaia»⁵⁵ –: l’*originario* (la struttura formale della verità/necessità, la “*persintassi*” dell’ente in quanto ente, l’*Io* trascendentale del destino), il fondamento assolutamente incontraddittorio, in cui non consiste tuttavia il togliimento della totalità *simpliciter* delle contraddizioni (togliimento che compete al Tutto in quanto tale dell’ente) e che dunque è insieme contraddizione: contraddizione C⁵⁶.

54 Platone, *Repubblica*, 479 c.

55 *Destino della necessità*, cit., p. 467. La tesi di fondo, con valore teorematico, è presente, si diceva, in molti luoghi dell’Opera severiniana. Citando in ordine sparso: *Essenza del nichilismo*, cit. pp. 200, 214, 375; *La struttura originaria*, cit., p. 77; *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 195; *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 343-4; *La morte e la terra*, cit., p. 30; *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 143; *L’identità del destino*, cit., p. 226 ecc. ecc.

56 O contraddizione “della verità” (Severino ne parla per la prima volta ne *La struttura originaria*, VIII, 9), la cui negazione, diversamente dalla contraddizione “normale” o dell’errore (X è e non è Y),

Senza di cui, dicevamo, niente esiste ed appare, nemmeno l'errare/contraddizione – che nel suo positivo significare è ben qualcosa –, di cui è comunque l'immancabile fondamento. Le cui eterne determinazioni, scrive Severino,

non possono sopraggiungere nell'apparire, perché, separate le une dalle altre (e separate devono essere, se sopraggiungono, cioè se le une appaiono senza le altre), sono qualcosa di controvertibile, e anzi sono negazioni della struttura originaria; e tuttavia esse appaiono in un sopraggiungere, all'interno di uno sviluppo, che dunque non è il *loro* sviluppo, ma è lo sviluppo *del linguaggio*. Se lo sviluppo fosse il loro, l'incontrovertibile non potrebbe esistere; ma l'incontrovertibile, come destino della verità, esiste (la negazione dell'apparire dell'esser sé dell'essente è autonegazione) e dunque è necessario che lo sviluppo in cui esse appaiono sia lo sviluppo del linguaggio. La parola non è la cosa (sebbene anche la parola sia una cosa, un essente), proprio perché la cosa è innanzitutto l'essenza della struttura originaria del destino. Se la luce è l'apparire, il linguaggio non porta alla luce la cosa, ma entra, esso, nella luce – anche se attraverso il linguaggio, ossia è nella forma della parola, che la cosa è in luce

Separate dalla loro unità originaria, le determinazioni dell'essenza dell'originario sono altro da ciò che esse sono nella loro unità – cioè si contraddicono – ma proprio per questo è impossibile il tentativo di porre l'essenza della struttura originaria come “risultato” di un processo in cui dal contraddirsi delle determinazioni semanticamente più semplici (quale potrebbe essere il puro “essere”) l'incontrovertibile pervenga al proprio compimento mediante “un andamento irresistibile” (*in unaufhaltsamem... Gange*), come dice Hegel nella “Introduzione” alla *Scienza della logica*.

Il linguaggio è uno sviluppo che dice ciò che non si sviluppa, e continua a ridirlo, perché il linguaggio non dice mai una volta per tutte, e il suo finire di dire è la condizione perché esso abbia a ridire quello che ha detto. Ma la labilità del linguaggio che parla dell'essenza della struttura originaria non è la labilità di tale essenza, le cui determinazioni devono essere originariamente manifeste affinché esso possa essere l'incontrovertibile⁵⁷.

Fra parentesi: non si chiarisce forse qui il senso dell’“intelletto attivo” aristotelico che, entrambi a torto e, insieme, a ragione, Tommaso e Averroè volevano, rispettivamente, immanente e trascendente? (Immanente, giacché, manifestamente, *hic homo singularis intelligit*; trascendente, giacché nessun uomo è coscienza attuale della *totalità* degli intelligibili). Ma appunto: l’“intelletto attivo”

non consiste nella negazione *simpliciter* del contenuto affermato, ma nella negazione della sua *astrattezza*, rispetto a ciò (il Tutto concreto) di cui esso, apparendo, è privo. Non dunque una pura *smentita*, bensì un’*intensificazione* (=un cammino infinitamente dilatantesi – è la Gloria della Gioia –, all'interno del Tutto assolutamente tale). Giacché il contenuto in tal modo “contraddicentesi”, è pur “vero”, non essendo però *tutta* la verità (e, in questo senso, “falso”), mentre l'altro è falso *simpliciter*. «Il contenuto della contraddizione normale è un nulla; il contenuto della contraddizione C non è un nulla, ma un contenuto astratto che mostra in modo soltanto formale la propria concretezza» (E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 200). La prima essendo contraddizione per quel che dice, la seconda per quel che *non* dice.

57 E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 177-8.

è, in ultimo, l’Io del destino e cioè la struttura originaria della verità dell’essere, il cui eterno apparire non è tuttavia testimoniato dal linguaggio se non in *successione*, restando inconscia come sintesi “in atto” rispetto a ogni esplicita analisi (linguistica).

L’essenza linguistica della struttura originaria si contraddice – e tuttavia essa è l’incontrovertibile.

Essa è l’incontrovertibile, non per il suo significato esplicito, ma per il suo significato *implicito*, ossia per la totalità delle determinazioni della struttura originaria che sono originariamente e necessariamente implicate dal significato esplicito, ma che appaiono originariamente, già prima di mostrarsi nello sviluppo del linguaggio (cioè nello sviluppo dell’esplicito) – già prima del loro andirivieni nel linguaggio. L’”*Implicito*” del linguaggio che parla dell’originario è l’*apparire* della totalità dell’originario. Questa totalità è il *sottinteso* della definizione, ossia dell’essenza linguistica dell’originario⁵⁸.

In tal senso, secondo un rinnovato senso di “immanente” e “trascendente”: *immanente*, perché essa in ogni caso *appare* (qui e ora), benché il linguaggio dell’isolamento (senso comune, scienza, arte, religione, filosofia) la ignori; *trascendente*, perché il suo apparire sintetico-sincronico non può essere testimoniato (nel linguaggio della testimonianza del destino) se non analitico-diacronicamente (dunque mai compiutamente).

A chiarimento di ciò, si aggiungano anche le due forme dell’”*inconscio*” nella testimonianza del destino: «Se nella sua forma estrema il significato autentico dell’”*inconscio*” è il non apparire dell’apparire infinito del Tutto [che appare bensì e attualmente, ma come un apparire *diverso* rispetto all’apparire finito che qui e ora – e, in ultimo, sempre – appare], nella sua forma derivata, il significato autentico dell’”*inconscio*” è la dimensione di ciò che appare, in quanto si trattiene al di fuori del linguaggio, non testimoniata [così appunto, per lo più, la struttura originaria della verità]»⁵⁹.

Il *doppio* apparire: lo X, di note 1 e 2, originariamente appare in connessione con il destino (in quanto il destino è il predicato di ogni cosa, non *risultante* al termine di un cammino) e, *insieme*, come isolato.

Contesa dal destino e dall’isolamento, la terra si sdoppia e mostra due volti. Cioè nel cerchio dell’apparire sopraggiunge quell’eterno che consiste nella terra contesa e sdoppiata in due volti – ma non “bifronte”, perché i due volti della terra si mostrano insieme; lo stare dinanzi dell’uno [il volto dell’isolamento e perciò dello stravolgimento della verità, onde X appare come quel non-X che è K] non è lo stare voltato e nascosto dell’altro [il volto del destino nella sua unità con la pura terra, onde X appare come X e anzi come X-che-non-è-non-X]. Qui dinanzi stanno due terre [X-che-non-è-non-X e X-che-è-non-X con la

58 *Ibid.*, p. 189

59 E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 430.

maschera di K=K]; il qui dinanzi è l'apparire della loro lotta [in cui la verità appare bensì come ciò che eternamente è e cioè come negazione formale della propria negazione, ma contrastata dall'invadente sopraggiungere della non-verità, temporaneamente non negata e, in questo senso, attualmente dominante]⁶⁰.

Doppio apparire: l'uno cosciente (=apparire dell'errore: X=non-X, ma non *come* errore sì anzi come verità: K=K), l'altro inconscio (=apparire della struttura originaria della verità in relazione a X – X=X / X non è non-X –. tuttavia trattenuta al di fuori del linguaggio, perciò *pensata ma non saputa*), il cui non apparire nell'isolamento della coscienza errante è la condizione e il fondamento dell'apparire dell'errare medesimo. E il loro apparire *insieme* è la condizione della contraddizione onde X isolato, immediatamente e *inconsapevolmente* assunto come K (come quel certo contenuto errato che in verità è un non-X) – *la contraddizione potendo apparire in quanto tale solo come negata* (=come errore riconosciuto tale) –, è posto come l'opposto di sé: X=non-X⁶¹.

Allo scopo di indicare lo Spettacolo – il destino della verità – già da sempre spalancato e luminoso, che, in quanto è l'essenza più profonda dell'uomo, *qui e ora* accoglie il sopraggiungere degli “terra” (=di tutto ciò che sopraggiunge) – e che non è il puro (=vuoto) apparire, ma è l'infinita sapienza dell'apparire strutturato del destino, che al tempo stesso è contrastata e perciò velata, oscurata, sovrastata «e in questo senso nascosta, dalla terra isolata e dal linguaggio che non vuole testimoniar altro che la terra isolata»⁶² –, Severino, in alcuni luoghi della sua Opera, propone la metafora del cielo, degli uccelli in volo e dei cacciatori che li vogliono catturare. Ove la persintassi della verità (la sintassi dell'ente in quanto ente: il destino) «sta davanti come l'azzurro del cielo sta davanti al cacciatore che non vuol far altro che catturare gli uccelli, e il cielo lo vede ma non lo guarda»⁶³.

60 *Ibid.*, p. 503.

61 «Nella contraddizione qualcosa è posto come altro da ciò che esso è: appare come qualcosa e insieme come negazione del qualcosa. La contraddizione è l'esito dell'isolamento» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit. p. 525). *Come tale*, la contraddizione appare solo nel concetto concreto di X (=solo nella verità, dunque come negata), mentre nel concetto astratto di X appare come K=K. Ma, si diceva, stante l'impossibilità che il destino non appaia (come predicato universale), segue che esso appare anche all'errante – perciò appaiono *entrambi* i termini della contraddizione: K che è non-X e X in connessione con l'originario –; tuttavia l'errante lo “pensa” – pensa X in relazione al destino – *senza saperlo*, «cioè senza portare questo suo pensiero nel linguaggio» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 261), nell'atto stesso in cui ha parole solo per K come identico a sé. Si ribadisca, come detto sopra, che il destino o struttura originaria della verità è il predicato universale *incontrovertibile* (lo “sfondo” su cui ogni essente esiste ed appare) non per il suo significato esplicito, ma per il suo significato *implicato*: cfr. il testo corrispondente alla nota 58. Sul tema del “doppio” apparire, cfr. *Note 1 e 2* a seguire.

62 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 534

63 E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 175.

Il cielo è uno spettacolo sempre visibile; visibile quindi anche quando grandi stormi di uccelli lo attraversano. Ma il cacciatore guardando verso il cielo, crede di non vedere altro che il volo degli uccelli. Egli continua sì a vedere il cielo – il suo sguardo celeste è semprevivo, non tramonta, non resta annientato, dimenticato, e pertanto non ricomincia nemmeno a esistere –; ma egli giunge a persuadersi di non veder altro che stormi di uccelli, e si dà da fare per catturarli e ucciderli. Il suo sguardo, in cui appare il cielo, e questa sua persuasione che isola gli uccelli dal cielo sono in contrasto; ma il suo sguardo che vede il cielo [visto entro un “vedere” che non è un *sapere*, restando questo inconscio], rende possibile anche la convinzione di non veder altro che gli uccelli; lo sguardo [l’Io del destino, al fondo di ciò che il cacciatore come tale crede di sapere] vede l’errore di questa convinzione, e attende che l’errare giunga a compimento.

Il cielo è la verità eternamente splendente e manifesta in ognuno di noi. Il cacciatore è l’errare, cioè la persuasione di non veder altro che le cose della terra – gli uccelli – e di doversi industriare per dominarle. Anche l’errare è un eterno come il cielo della verità e come ogni cosa e ogni istante della terra, ma è un eterno che incominciando a manifestarsi, contrasta il cielo sempre splendente; e il cielo attende che esso, l’errare, porti a compimento il suo manifestarsi. Lo spettacolo del destino della verità non va e viene. Riceve l’errare di chi vuol essere cacciatore del mondo – e dell’errare attende il tramonto⁶⁴.

In questo senso, gli uccelli in volo sono visti anzitutto come *catturabili* e così, prima ancora di catturarli effettivamente, i cacciatori – i mortali – ne sfigurano il volto. Concepiti come oggetto di *volontà*. Dunque anche come *volontà* di lasciarli liberi – comunque sfigurati! (Anche ogni *cura* “ambientalista” – che è sempre “volontà” – stravolge l’ambiente”, violentandone la natura). Avvolte dalla volontà, le “cose” della pura terra – gli uccelli in volo – sono intese come indipendenti e separate dal destino (e dunque tra loro): rinchiuse in questo sguardo alienato si mostrano nella loro radicale erranza (ma non *come* erranza) a significare eventi di “questo nostro mondo”: alcunché di ovvio. Sfigurate dalla persuasione isolante (dall’io della volontà) appaiono potenziali prede del nostro dominio, che inconsapevolmente intende farle essere altro da quel che sono (oppure, ma l’identico veleno permane, nella prospettiva di “animalismo non violento” da parte di chi rifiuta la caccia).

Un lampo di Simone Weil: «È il distacco a rendere eterne tutte le cose»⁶⁵.

Commenta Severino: «Si potrebbe intendere che quando rinunciamo a volere le cose (e a reggerle, fonderle, assicurarle) e ci distacchiamo da questa volontà, esse mostrano tutte il loro volto eterno. Ma in questo modo il vecchio Dio che sta al di

64 E. Severino, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, p. 204. «... nella metafora il volo degli uccelli corrisponde alla pura terra, il cielo al destino della verità. La rete dei cacciatori corrisponde dunque alla volontà di potenza che isola la terra dal destino della verità. Tale isolamento è la forma originaria» dell’alienazione; «su di essa si fondano le forme derivate: religioni e miti, filosofia, arte, scienza, tutti i morti pensieri e le opere morte dei mortali» (E. Severino, *La potenza dell’errare*, Rizzoli, Milano 2013, p. 136).

65 *Quaderni*, IV, Adelphi, Milano 1993, p. 322.

sopra delle cose diventa superfluo e la Weil non è più disposta a seguirci»⁶⁶. Poche righe prima aveva rilevato che molte oscillazioni metafisiche della Weil «andrebbero a posto [...] se la Weil avesse il coraggio di dire che noi, nel profondo della nostra essenza, siamo Dio e che il nostro peccato consiste proprio nel dimenticarlo e nel voler essere qualcosa di diverso da Dio, immergendoci nella individualità che ci oppone gli uni agli altri»⁶⁷.

Diciamo: più di ogni altra forma di sapienza della terra isolata (occidentale e orientale), per la superiore carica di “eternità” (in linea di principio riferita a ogni essente), il cristianesimo ha tentato e tenta, pur immerso com’è nell’alienazione estrema (=nella nichilistica persuasione secondo cui *creaturae sibi relictæ nihil sunt*), di rivolgersi al libero volo degli uccelli (secondo la metafora). Ma per quanto splendente, rigoglioso e certamente senza confronto *presago*, il suo argomentare resta preso dalla rete sfigurante, proprio là dove si dice convinto che solo nel luogo protetto costituito dall’eterna volontà di Dio, *tutte* le cose hanno una destinazione di salvezza eterna.

La volontà è sempre volontà di potenza (volontà di far diventare altro: sé stessi e le cose) – la volontà è sempre *cattiva*, anche quando è “buona”⁶⁸ –, in tal modo snaturando l’eternità dell’ente, che, così stravolto, eternamente anche appare, in quanto unito alla persuasione che la volontà (di Dio, dell’uomo, dell’inconscia natura) esista e sia anzi il cuore dell’esistenza. Così sopraggiunge la non-verità (“effettuale”, “storica”), in quanto non-negata (sì anzi per lo più assunta come “evidenza”) nella verità *trascendentale* (formalmente e originariamente unita alla non-verità negata).

In quanto alla struttura originaria del destino della verità appartiene l’autonegazione della sua negazione, la negazione del destino della verità è un contenuto che abita eternamente il cerchio intramontabile dell’apparire. La negazione della verità appartiene, come negata, all’essenza della verità; e quindi l’apparire della verità implica necessariamente l’apparire della negazione della verità, come negazione negata⁶⁹. Ma la persuasione isolante, in quanto

66 E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 187.

67 *Ivi*.

68 «Gloria a Dio nel più alto dei cieli / e pace in terra agli uomini di buona volontà (εὐδοκίας)» (Lc 2, 14): è la celebre lode a Dio cantata da un esercito di angeli, nella notte santa in cui nasce Gesù. Ma sta proprio qui, nel cuore dell’assoluta “bontà” presunta, che si celano malvagità estrema e ateismo. La prima, in quanto consiste nella persuasione che le cose (dunque anche quelle “cose” che sono le decisioni e le azioni umane) oscillano fra l’essere e il nulla, dunque erano nulla e torneranno ad esserlo (l’essenza della cattiveria – dell’esser *captivus*, prigioniero dell’errore – consistendo appunto nell’esser al fondo convinti che l’ente sia niente); il secondo in quanto il “volere” *in quanto tale* suppone l’ancor nulla del futuro, dunque vuoto di Dio.

69 «Se la verità non è essenzialmente in relazione all’errore (se cioè si pensa la verità indipendentemente dalla sua relazione all’errore), essa è errore in quanto aperta alla possibilità che sia affermato l’opposto di ciò che essa afferma» (E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2010, pp. 81-2. «... non diciamo che una verità che ignori l’errore sia verità perché una siffatta verità sarebbe aperta alla possibilità che l’errore irrompa e la trovi come ciò che *di per sé*

invade la verità, non è la negazione della verità in quanto essa negazione appartiene, come negata, all'essenza della verità. La negazione della verità è il contenuto della persuasione isolante (ossia ciò di cui tale persuasione è persuasa è in verità negazione della verità, anche se in tale persuasione essa non appare come siffatta negazione), ma tale persuasione è l'apparire dove tale contenuto appare come non negato. È appunto questo apparire della negazione come non negata che, con l'invasione della verità da parte dell'errore, entra nel cerchio intramontabile dell'apparire⁷⁰.

Gli è che nascendo da *thaûma* – cioè dalla persuasione che gli enti escono e tornano nel nulla –, la filosofia nasce dalla volontà di potenza: sia come volontà di dominare il dolore dato da imprevedibilità e annientamento assoluti, sia, alla base di quello, dalla volontà originaria che il *dominabile* esista (non potendo essere né l'eterno né il nulla).

Sempre considerando la stessa metafora, si rilevi anche che lo sguardo dei cacciatori rappresenta il correlato soggettivo degli uccelli *catturabili* (perciò sfigurati) e che entrambi i momenti – soggetto e oggetto –, nell'orizzonte del destino, sopraggiungono necessariamente nel cerchio dell'apparire della verità come quell'eterno in cui consiste l'errore, doppio: sia in quanto è come soggetto e come oggetto, sia in quanto soggetto e oggetto sono ciascuno al loro volta doppi: il primo come apparire della verità obnubilata tuttavia dall'apparire dell'errore (errare); il secondo come apparire della pura terra oscurata tuttavia dall'apparire della terra isolata. Ove l'apparire alienato corrisponde all'”interpretazione” dei “dati”, rispettivamente inscritti nell'apparire non-alienato dell'apparire del destino e della pura terra. Al fondo di ogni interpretato quell'autenticamente “dato” che è la pura terra, al fondo di ogni interpretazione l'apparire incontrovertibile del destino.

Certo, cristianamente la gloria di Dio è qui e ora: non cercatelo altrove: il regno di Dio è in mezzo a voi, dice Gesù (*Lc* 17, 21). Come il cielo per i cacciatori, cioè per coloro che preferiscono le tenebre («La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce»: *Gv* 3, 19), cioè la cattura degli uccelli che vi volano a loro volta gloriosi, ma stravolti nella loro essenza dalla prospettiva errata

non nega l'errore. Una verità che non è in relazione all'errore è *di per sé* stessa aperta alla possibilità che le cose stiano altrimenti. Dal punto di vista del pensiero cristiano, chi più conosce il male è Dio. Da questo punto di vista Dio conosce il male più di Luciferio perché, se Luciferio conoscesse il male più di Dio, la negazione di quel male sarebbe compiuta da Luciferio e non da Dio. Dio è il più profondo sperimentatore, conoscitore del male. Questo per dire come non sia poi così paradossale il concetto [...] per cui se si annienta l'errore si annienta la verità» (*ibid.*, p.48). Nella consapevolezza che siamo già da sempre all'interno del risolvimento di ogni aporia: «Il linguaggio deve, per forza, dire una cosa dopo l'altra, ma il risolvimento delle aporie che via via si presentano è il risolvimento linguistico di un risolvimento già originariamente e totalmente eseguito – perché altrimenti il fondamento non sarebbe fondamento» (*ibid.*, p. 83, nota 75). «Se infatti il risolvimento dell'aporetica fosse concettuale [corsivo ns.], allora si produrrebbe proprio quella situazione per cui dalla non verità si va alla verità, quel *divenir altro* per cui la non verità diventa verità» (*ibid.*, p. 85).

70 E. Severino *Destino della necessità*, cit., p. 467.

in cui, nell'isolamento, si mostrano (ecco X – che pur *come tale*, cioè in verità, appare –, cui la strettoia nichilistica inconsapevolmente riferisce un predicato, K, relativamente al quale il soggetto della predicazione non è X, ma, immediatamente, non-X). Ebbene – dicevamo – il cristianesimo ha cercato e ancora cerca di dar spazio e voce a tale libero volo, sottraendolo alle mire e alla cecità che vengono dal peccato⁷¹, tuttavia per quanto altissimo sia il suo richiamo, resta a sua volta prigioniero – diciamo con Severino – della rete sfigurante, giacché se il “cacciatore” vuole, mentre il cristiano non vuole (volendo altro), *entrambi si trovano comunque a volere*. A volere un certo destino (per quanto opposto) per gli eventi della terra, in ciò considerandoli per essenza “gestibili”, dunque non eterni, dunque sospesi fra il nulla del passato e il nulla del futuro, dunque circondati dal nulla, non da Dio. “Volere” è presupporre che Dio non esista e che tutto sia (derivante dal e destinato al) nulla (implicando, insieme, l'impossibilità di ogni forma di “fato” o “determinismo”). Si tratta del lato ombroso del cristianesimo, quello che lo porta a fondo, quale sua zavorra suicida, dacché pensa grecamente l’eternità” (cioè amica, nonostante la retorica dell’insuperabile inimicizia – dunque fatale amica –, del diventare nulla). Il lato del dover essere virtuoso, dell’esortazione morale, della buona prassi. Da cui è attraversata da cima a fondo l’intera Bibbia⁷², culminando nel Nuovo Testamento (Vangeli e Lettere di Paolo)⁷³. All’εὐπράξια anche Plotino guarda come a un’indispensabilità: «senza la virtù vera Dio non è che vuoto nome»⁷⁴. Ed è invece vero l’opposto: non già nel senso dell’immoralismo (contrario entro lo stesso errore), ma nel senso che Dio, che non è a sua volta super-volontà (negando «un’essenza inoperosa» all’Uno, Plotino giunge invece addirittura a identificarlo alla volontà: «Egli è tutto volontà [...] la volontà è Lui stesso»)⁷⁵, non

71 Paragonando il tema biblico del “peccato originale” all’avventura dell’eroe sumerico Ghilgamesh (XIX a. C.), ricercatore angosciato dell’albero *della vita* (che è dire dell’immortalità), il biblista G. Ravasi scrive: «Alla Bibbia non interessa più ormai studiare una questione metafisica antropologica, cioè la struttura di fondo dell’uomo, il suo limite fisico e metafisico. L’interesse della Bibbia è un altro. È per questo che l’albero che è al centro del giardino porta un altro nome: è l’albero della conoscenza del bene e del male. L’oscillazione del pendolo ideologico dell’autore si è spostata da una questione di struttura fisico-metafisica, ad una questione di struttura morale. È il problema della morale che interessa all’autore; è il problema delle scelte, è il problema della libertà» (*La Bibbia di Gerusalemme*, I, RCS, Milano 2006, p. 363)

72 In modo particolare, quanto alla Bibbia ebraica, nel *Deuteronomio* (30, 15-20) e nel *Siracide*.

73 Queste ultime sintomaticamente, diciamo così, “divise a metà” (clamoroso esempio la lettera agli Efesini, in cui la prima parte ha carattere puramente “predestinazionistico”, mentre la seconda – a partire da 4, 17 – è totalmente inscritta in una prospettiva “volontaristica”). *Mutatis mutandis*, come per l’intera opera di Spinoza! (E in fondo per l’intera storia della Filosofia, tesa, sin dalla nascita, verso le due direzioni contrastanti mai abbandonate: l’eterno/necessario e l’effimero/contingente: Dio e diventare altro). Cfr. F. Farotti, *L’eternità mancata. Spinoza*. Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano-Udine 2018.

74 Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Rusconi Milano 1992, II, 9, 15.

75 *Ibid.*, VI, 8, 21. Così, non per caso, l’ultimo Schelling, ormai inconsapevolmente alle soglie del coerente nichilismo dispiegato di Nietzsche: «*Wollen ist Urseyn* (il volere è l’essere originario)»

è un vano nome (anzi contraddittorio se posto in relazione alla volontà, propria e a *fortiori*, altri), proprio in quanto *sta al di là* di ogni forma di “bene” e “male” (dunque di volontarismo) sostenuti da Occidente e Oriente.

In qualche modo lo intuisce Eckhart, quando, guarda alla divinità (*Gottheit*) come contrapposta a Dio (*Gott*), in quanto «Dio opera, la divinità non opera, non ha niente da operare, in lei non è alcuna opera; mai ha guardato ad un’opera. Dio e la divinità sono separati dall’agire e dal non agire»⁷⁶. L’opposto di Plotino (meditato a lungo da Agostino, a sua volta riconosciuto da Eckhart come proprio maestro). Molto interessante questa esigenza eckhartiana di uscire dalla volontà, avvertita come fonte dell’errore. Restando però tutto da spiegare come *Gott* scaturisca dalla *Gottheit* (stante l’assoluta estraneità di questa all’agire), dalla quale inevitabilmente in ultimo non può non derivare, mentre è ben chiaro in Plotino come l’Intelletto (il *Noûs*), corrispondente di *Gott*, scaturisca dall’Uno (corrispondente della *Gottheit*): in quanto voluto/prodotto.

NOTA 1: Sull’apparire della verità nella filosofia greca e nel cristianesimo.

Come è possibile che oltre che nel destino anche, *mutatis mutandis*, benché implicitamente, per il cristianesimo e per la stessa filosofia greca si possa ben sostenere che, nel pensare errante (=conceitto astratto di X) e all’interno del nichilismo, appaiano *entrambi* i termini della contraddizione e cioè sia X sia non-X (quest’ultimo, s’è detto, non come tale, ma nella veste di K)? Che la verità cristiana (e greca) non sia e non appaia come “risultato” (come invece per Hegel, il cui spirito assoluto particolarmente in questo, e cioè nel risultare al termine di un processo in cui consiste la storia stessa del mondo, si differenza dal νόησις νοήσεως di Aristotele e, a maggior ragione, dal Dio atto puro cristiano) è sì, s’è detto sopra, condizione necessaria di ciò, non però sufficiente.

Quello che va aggiunto – a partire, in ambito filosofico, dalla teoria della reminiscenza in Platone, non semplicemente miticamente affermata, ma filosoficamente dimostrata, onde, conoscendo “quaggiù”, scopriamo in noi nozioni pure (la struttura stessa dell’Iperuranio), che non possiamo aver ricavato dall’esperienza, come tale sempre approssimativa⁷⁷; per passare all’intelletto

(*Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana*, trad. it. a cura di M. Losacco, Carrabba, Lanciano 1910, p. 42).

76 *Sermoni tedeschi*, cit., p. 80.

77 Ad esempio: stante che l’eguaglianza *empirica* è sempre approssimata (è sempre un’”aspirazione”), su che base possiamo riconoscere ciò (=che non è mai assoluta), se non in quanto «è necessario che in noi si sia avuta già prima l’idea dell’eguale [assolutamente tale]» (*Fedone*, 74 d; cfr. anche *Menone*, 80 c-81 e *Fedro*, 72 e- 77 b), di cui, proprio mediante l’imprecisa esperienza, possiamo farcene coscienti?

agente di Aristotele, “strano” ospite *in nobis*, separato e immutabile, fonte di verità intelligibili e necessarie (che esulano dalla contingenza sensibile, dunque da corpo e psiche)⁷⁸; e infine richiamando la teoria plotiniana dell’anima *non discesa* in quanto rimasta connessa alle eterne verità⁷⁹ –, *quello che dunque, dicevamo, va aggiunto* è che la “caduta” – greca, ma anche, biblicamente, cristiana –, non essendo totale, lascia un residuo aureo e decisivo nell’uomo (e, correlativamente, nella natura medesima, stante che lo sradicamento da Dio non è assoluto)⁸⁰, il quale, se non può certo dirsi *lo sguardo stesso del destino*⁸¹ – e cioè, correlativamente, nella terra isolata, *lo stesso sguardo di “Dio”* (anche se Eckhart, da cristiano, proprio questo sostiene!) – tuttavia, in «ciò che vi è di supremo nella mente umana»⁸² l’uomo è pur creduto *immagine di Dio*. Né Dio lo maledice dopo il peccato (maledice il serpente), rimproverandolo sì, ma anche, simbolicamente, ricoprendolo, di pelli protettive (*Gn 3,21*). “Divina immagine”, dunque, che, per lo più, schiacciata dal peccato (che anzitutto si manifesta come ignoranza), resta abbondantemente in ombra, avvolgendo l’uomo, all’interno della fede, come ciò che appare, *ma non è saputo*, giacché tale fondamentale consapevolezza non è condotta nella parola, se non (sia pur *per fidem*, cioè *per speculum et in aenigmate*) dal santo. Detto altrimenti: fatto a immagine di Dio, *in qualche modo l’uomo è stato sì lo sguardo di Dio* e perciò, in misura sia pur oscurata dalla pesante nube dell’insipienza, *lo è ancora!* Analogamente, sempre all’interno della fede (oppure, con Eckhart, oltre la fede stessa?), nel fondo più remoto di sé è felice (benché astrattamente) come lo era nell’Eden. Ove il linguaggio (dunque la coscienza esplicita) è invece in genere pressoché del tutto rivolto all’altro lato di noi e del mondo, quello dominante del peccato/errore.

Diciamo allora che questo residuo, *mutatis mutandis* e nell’infinita distanza, può essere paragonato (il “più simile”)⁸³ all’esser un Io del destino da parte di ogni

78 «E questo intelletto è separabile, impossibile e non mescolato, essendo atto per essenza [...] e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi» (*L’anima*, III, 5, 430 a)

79 Cfr. NOTA 3.

80 Ciò che è acutamente avvertito dal cristianesimo: «L’attesa spasmodica delle cose create sta infatti in aspettativa della manifestazione dei figli di Dio. Le cose create infatti furono sottoposte alla caducità non di loro volontà, ma a causa di colui che ve le sottopose, nella speranza che la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente alle doglie del parto fino al momento presente» (*Rm 8, 20-22*); «Aspettiamo cieli nuovi e una terra nuova»: (*2Pt 3, 13*).

81 Cfr. E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p. 341. Si rilevi che la struttura formale della verità (=struttura originaria=Io del destino=l’originario=sfondo persintattico di ogni cerchio “umano”) è il correlativo “soggettivo” della terra pura, che sta al fondo di ogni forma di isolamento: «Se la terra non isolata non fosse, l’isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 318).

82 Agostino, *La Trinità*, cit., p. 821

83 Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, capp. VII e VIII.

mortale. Siamo dunque doppi? Ma certo! *Miseria e grandezza*, come perfettamente intuisce Pascal, sulla traccia di san Paolo⁸⁴.

NOTA 2: *Sull'apparire della verità in ambito “realistico”*.

Nello sguardo del destino, s’è detto (§§ 1 e 3), l’apparire (=il “pensiero”), in quanto tratto del destino, appartiene all’essenza dell’ente⁸⁵, massimamente all’essenza della verità: nulla esiste al di fuori dell’apparire del destino nel suo stesso apparire di sé. Fondamento dell’eternità dell’ente in quanto ente, il destino implica la negazione della verità intesa come un *ad quem* producentesi al termine di un cammino (da Platone a Hegel e Marx), esplicitamente affermandola all’opposto come l’originario, originariamente manifesto: si tratti della stessa coscienza di un bimbo o di un idiota – o, diciamo, di un animale o di una pianta e persino di un minerale (v. nota 89). (Come a dire che se qualcosa – fosse anche un’inezia” o un errore – è manifesto, allora è manifesto il destino della verità: la struttura originaria della verità, il cui *taciuto* apparire – in questo senso “inconscio” – è il fondamento di ogni isolata “descrizione” fenomenologica di ciò che ci sta dinanzi: cfr. nota 61).

Si chiede ora: che significato assume l’apparire di verità ed errore (X e non-X) *in sede realistica* (greco-cristiana)? Secondo il realismo gnoseologico l’ente esiste al

84 «L’uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio; sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché se ne giudica solo per mezzo dello Spirito. L’uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. [...] Or noi abbiamo la mente di Cristo» (*1Cor* 2, 14-15); «Spogliatevi dell’uomo vecchio [Αρελε πάντα], dirà Plotino: *Enneadi*, V, 3, 17], quello del precedente comportamento [...] rinnovatevi nello spirito della vostra mente, e rivestitevi dell’uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità» (*Ef* 4, 22-24). Daccapo, sapientemente, Plotino: siamo «presso gli dèi e nell’Ade» (*ibid.*, I, 1, 13); «Oggi, purtroppo, a quell’uomo spirituale si è aggiunto un altro uomo che vuole esistere; egli ci ha trovati poiché non eravamo fuori dell’universo e si è accostato a noi, e si è rivestito di quell’Uomo che ciascuno di noi era allora [...] noi siamo diventati così una coppia di due uomini e non siamo più quello che eravamo prima» (*ibid.*, VI, 4, 15); «Ora però, poiché una parte di noi è prigioniera del corpo, come se uno avesse i piedi nell’acqua e ne fosse fuori col resto della persona, noi ci eleviamo al di sopra del corpo con quella parte dell’anima che non è immersa in esso e allora col nostro centro ci mettiamo in contatto col centro del Tutto – come i centri dei cerchi massimi sono in contatto col centro della sfera che li include – e colà riposiamo» (*ibid.*, VI, 9, 8). Ricordiamo che la matrice di questo così decisivo tema circa l’opposizione che ci costituisce come doppi è Platone, *Repubblica*, IX, xii (quel Platone di cui Plotino si dichiara fedele interprete).

85 Che solo in quanto *appare* – l’apparire dell’ente essendo *eo ipso* apparire di sé (=Io) – si costituisce esplicitamente o *per sé* come identico a sé: l’apparire di X *appare* come tale e perciò come X=X. Fuor di ciò X apparirebbe si come identico a sé (nella teoria realistica che pur lo pensa, ma al di là del pensare), ma solo come noema isolato (solo come X, non come X=X), dunque solo *in sé* identico a sé, perciò inetto ad escludere esplicitamente il suo esser altro da sé. Isolato dal suo essere identico a sé non può essere sé stesso. Cfr. E. Severino, *Tautótēs*, cit., cap. X. Cfr. qui, cap. III, nota 6.

di fuori e indipendentemente dal pensiero⁸⁶. Così stando le cose (ammesso e non concesso: v. nota 85), *pensato come non pensato*, l'ente esiste nel modo d'esser vero *in sé*; sì che, nella *teoria realistica*, X pur *appare* come ciò che nel suo essere in verità (così com'è creato da Dio) *non appare*. Esiste tuttavia così al di fuori del pensiero *umano*, non del pensiero *simpliciter*; infatti Dio lo pensa attualmente ed eternamente: il Dio platonico e il Dio aristotelico “solo” quanto all'essenza, il Dio cristiano *tout court* – così anche per Berkeley, ad esempio, in cui Dio pensa eternamente, necessariamente e simultaneamente tutte le cose che lo spirito finito umano pensa parzialmente e temporalmente, cioè via via. Nel cristianesimo c'è un pensiero infinito che pensa necessariamente ed eternamente *ogni* non-niente. In questo senso nulla esiste fuori del pensiero, ma infinite cose esistono fuori del pensiero *umano*: così esistendo in verità, ma senza umanamente apparire. *Una volta incluse nel pensiero dell'uomo, POICHÉ QUESTO NON È MAI ASSOLUTAMENTE ERRANTE* in quanto ha in sé una scintilla di verità (*mutatis mutandis*, da Platone ad Agostino ecc.: cfr. NOTA prec.), ecco che, *insieme*, di ogni cosa appare: 1) la sua vera e divina radice, ancorché (a causa della “caduta”) per lo più surclassata e in ombra; 2) il suo stravolgimento, determinato dalla “caduta” e perciò dall'apparire dominante dell'errore. In ogni caso appaiono *entrambi*: X e non-X (sebbene questo, nella veste, prevalente su X, di K). In termini cristiani: la cosa – per sé presa a sua volta doppia *in sé* (in quanto *natura lapsa* da un lato e, dall'altro, residuo del suo originario esser un tratto dell'Eden: anche la natura infatti non è *assolutamente decaduta*) –, in quanto avvolta dal pensiero umano, “diventa” (cioè appare): 1) vera *per sé* (in relazione alla scintilla di verità che è rimasta in noi): “*per sé*” nel senso che ora, *intensive*, nell'uomo (non solo, anche *extensive*, in Dio), la sua verità *appare*, onde è sì necessariamente pensata (nello sguardo dell'*apex mentis*, in cui l'errore è negato), *ma non necessariamente saputa* come tale (se non, sia pur *in viam*, dal santo – v. il *Cantico di frate sole* –; per lo più, infatti, la grande nube del peccato e le correlative parole la oscurano) e 2) falsa *per sé* (specchio soggettivo decaduto, corrispondente rispetto al suo decadimento

86 Diversamente da quel che in genere si crede, il “realismo” greco non è affatto una teoria *ingenua*, sì anzi mediata e cioè epistemicamente dimostrata. Lo spiega Aristotele in un decisivo passo dell'*Etica nicomachea* (1139b, 20 sgg.): «Tutti noi riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è, mentre le cose che possono essere diversamente, quando si danno lontano dalla nostra vista, ci lasciano incerti se sono o non sono. Perciò l'oggetto della scienza è per necessità. Quindi è eterno, infatti le cose che sono necessariamente in assoluto sono tutte eterne, e ciò che è eterno non si genera e non si corrompe» (trad. it. a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 228-9). Commentando il passo, E. Severino ne rileva la «straordinaria importanza», giacché in esso il “realismo” «non è semplicemente presupposto, ma è una conseguenza della capacità dell'*epistéme* di mostrare l'esistenza di ciò che, non potendo essere diversamente da come è, è eterno, ingenerabile, incorruttibile. Poiché l'*epistéme* mostra l'esistenza dell'eterno, per questo motivo si può dire che l'essente – quell'essente che è eterno – è indipendente dal *theoreín*, cioè dal suo apparire – tanto che, in relazione all'essente che può essere diversamente da come è, “rimane nascosto” [*lanthánei*] se esso sia o non sia quando non appare» (*La filosofia futura*, cit., p. 307).

oggettivo) nella forma dell'esser così saputa *come se fosse vera*. Per lo più rimanendo dunque, come verità, inconscia (=pensata, ma non saputa, cioè senza le parole che la mettano in risalto) rispetto alla coscienza errante (ben lunghi dal vedere le cose, anziché meri strumenti, *allegorie* cariche di insegnamenti).

E in Dio? Appare l'errore? O la cosa appare solo in verità? Non appare la sua doppiezza? Nel Dio greco (Platone, Aristotele, Plotino) appare certamente l'idea dell'errore e vi appare come negato, tuttavia vi appare *formalmente*, non cioè come questo o quel pensiero errato e, come tale, oltrepassato. Nell'ontologia greca il diventare nulla e da nulla della specificità (dell'accidentale) è il suo stesso valere nulla, sì che Dio è onnisciente proprio ignorandola. (In fondo lo stesso vale per il Dio di Spinoza, in cui non c'è spazio se non per la uni-totalità delle idee adeguate, l'errare costituendosi solo nella dimensione umana – *dunque anche la sua negazione*: che è come dire che, così intesa, in Dio la verità manca di *concretezza*). Nel Dio cristiano, onnisciente anche negli “accidenti” (“anche i capelli del vostro capo sono tutti contati”), *non può non* apparire la stessa specificità dell'errare negato e anzi infinitamente oltrepassato nella Gloria del “cielo”. Nel Dio cristiano non può non apparire già da sempre l'uomo (anche se non l'avesse voluto creare), cioè l'intera luce oscura dell'errare umano – infinitamente oltrepassata già da sempre nella Gloria della verità.

Che dire oggi di queste riflessioni? Reliquato e inutilissimo relitto del tempo che fu? Come si può infatti parlare ancora di un Io *della verità* se la verità è morta? (Anche se poi nemmeno questo si dice più). Inevitabile che allora (anche) quel grande Io muoia e ne resti l'ombra miserabile, il parente povero come il tutto dell’”interiorità” umana: l’io piccolo (ma ormai non più tale, visto che il termine di paragone manca) della psicologia. Come tale privo di relazione con l’Assoluto, se mai anzi con il caos magmatico dell’”inconscio”, terra senza fondamento in perpetuo divenire senza scopo. È ciò che da tempo, volendo ridar fiato al vecchio Io, denuncia con veemenza Marco Vannini⁸⁷, senza tuttavia mostrare di aver idea delle ragioni irreversibili e necessarie di tale morte e, *soprattutto*, delle ragioni inaudite del necessario oltrepassamento di essa (e della stessa configurazione dell’Io della tradizione – cui inanemente vorrebbe tornare, ripristinandolo –, predisposto, per come nasce, alla sua inevitabile morte). Ove le due “necessità”, ben differenti fra loro, corrispondono, rispettivamente, alla “necessità” *inautentica* appartenente alla logica del nichilistico diventare altro – quella in forza della quale Leopardi e Nietzsche annunziano la morte di Dio e Gentile l’intrascendibilità del divenire del pensiero attuale: esiti *inevitabili* all’interno della fede nel diventare altro, *con cui non si può evitare di confrontarsi* – e alla *necessità autentica* del

87 Cfr. ad es.: *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007; *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011; *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018; *Mistica, Psicologia, Teologia*, Le Lettere, Firenze 2019; *Beati pauperes spiritu. Attualità di Meister Eckhart*, Lindau, Torino 2022.

destino, implicata dall'incontrovertibilità dell'apparire dell'esser sé/non esser l'altro da sé: il nocciolo della struttura originaria della verità. In tal guisa la mera volontà di ritorno al passato (magari a Eckhart o al neoplatonismo) si risolve in puro velleitarismo nostalgico, che la "storia del mondo", del tutto indifferente, lascia inevitabilmente ai margini del proprio cammino – destinato (secondo entrambe le forme di necessità citate, ciascuna a suo modo) al dominio planetario della tecno-scienza – e all'"Io" come Apparato trascendentale della tecno-scienza.

NOTA 3: Per un approfondimento delle due NOTE precedenti (Plotino, mediatore fra Platone e Agostino).

In merito ai temi appena discussi, riportiamo qui per intero un paragrafo del nostro ultimo saggio (*Mito e destino*, University Press, Padova 2025; cap. II, § 6). È il seguente:

In relazione al mito dell'anima nel *Fedro* platonico, si considerino i seguenti passi di E. Severino, tratti da *Essenza del nichilismo* (op. cit.):

L'essere è destinato ad apparire [cfr. nota 85]. In questa destinazione risiede l'essenza dell'uomo. Il significato originario dell'"anima" – e della "mente", del "pensiero", della "coscienza" ecc. – è il loro porsi come apparire dell'essere. E "io" significa l'apparire in quanto ha come contenuto sé medesimo; ciò esprime in forma brachilogica l'identità della forma e del contenuto (p. 198).

Eterna rivelazione della verità dell'essere, l'uomo vive in questo senso "la vita degli dei". Ma la "pianura della verità" gli sta davanti tutta raccolta e ferma e in questo fermo spettacolo abita l'uomo in eterno. La contemplazione non è un *περίοδος* [un circolo], al di fuori del quale l'uomo abbia la casa cui far ritorno: la sua casa è la verità che gli sta eternamente davanti⁸⁸ (p. 215).

Giacché lo "sfondo" di ogni cerchio (identico in ciascun uomo, in quanto Io del destino, trascendentale) è intramontabile: non vuoto, ma eternamente abitato dal destino, cioè dalla struttura originaria della verità: nessun essere può apparire se non appare la verità dell'essere (p. 200).

88 «Eppure la sua originaria abitazione è un'irrequietezza infinita [...] L'apparire della verità dell'essere è l'originario mantenersi nella contraddizione» (*ibid.*, p. 215). Anzitutto come contraddizione C, fondamento della stessa contraddizione normale. Laddove se la negazione di quest'ultima consiste in una (filosofica) *smentita*, la negazione della prima consiste piuttosto in un'*intensificazione* di essa (restando rimosso non il contenuto in quanto tale, ma la sua sola astrattezza o parzialità).

La stessa distrazione dalla verità è possibile solo in quanto la verità continua ad apparire. Per gli uomini, “l’oblio dell’essere” ($\lambda\eta\theta\eta\ \ddot{\omega}v\ tó\tau\acute{e}\ i\epsilon\rho\omega\text{v}$: *Phaedrus*, 250a) è un nascondimento della verità, nel senso in cui si può dire che il cielo si nasconde al contadino che segue il volo degli uccelli o delle stelle cadenti: il cielo della verità appare eternamente, ma le cose che lo attraversano richiamano su di sé l’attenzione e divengono ciò che conta. Allora il linguaggio non ha parole che per ciò che conta e la vita si svolge come se la verità fosse tramontata e dinanzi restassero soltanto le cose (*ivi*).

Alla verità – dice il destino – non si arriva, pervenendovi altrimenti dalla non verità e dunque non incontrandola mai. Essa è già da sempre qui e ora: l’autentico *Umgreifende* (Jaspers), orizzonte di tutti gli orizzonti, che avvolge “*a priori*” ogni “*esser uomo*” in quanto “apparire della verità dell’essere” (restando *in merito* problematica, nello sguardo del destino, l’identità di ogni altro essente: animali, piante e altro ancora)⁸⁹. O, se si vuol dire con la tradizione (ma il frantendimento

89 Quello che, tradizionalmente, l’interpretazione individua come “*essere vivente*” mostra, per gradi anche molto difformi, di saper differenziare i diversi (l’animale, ad esempio, distingue il cibo dal non cibo...; la pianta, la luce dall’oscurità...), oltre che esprimere, secondo livelli altrettanto differenti, forme di volontà di potenza (gli animali intervengono nel mondo, volendo diventare altro e far diventare altro; i vegetali crescono, invadono spazi...): come non vedere allora in essi la traccia, in forma (astratta) di corporeità e comportamento non strettamente “umani”, che la terra isolata sopraggiungente *in un altro cerchio* (=in un altro Io del destino), lascia nella terra isolata del cerchio originario (del “*mio*” Io): non Socrate, ma il mio cane o questo albero qui. In ogni caso differenti forme di “*Io empirico*” (non strettamente “umane”), avvolte, in quanto tali, dall’*“Io trascendentale”* o Io del destino (e, in questo senso, anch’esse “umane”). Onde anche il “*corpo*” di un fiore, nel più profondo, analogamente al “*corpo*” umano, sarebbe sede in cui qualcosa appare, *dunque* un Io (del destino) – in fondo l’idealismo, a suo modo, si avvede che la scala gerarchico-ontologica non conosce soluzione di continuità, ma solo differenze di grado (quantità, non qualità). E perché non riguardante allora anche il mondo cosiddetto inorganico: aria, acqua, terra, fuoco? Onde *tutto* è Io, sì che allora *l’essere che appare è sempre, a suo modo e a sua volta, un apparire dell’essere* (=ogni contenuto è a sua volta forma)? *Ogni* “*corpo*”, come traccia e segno di una dimensione dove qualcosa appare (sì che allora in questi ambiti appare il destino – che appare ovunque ci sia l’apparire di qualcosa). Gentile dice sì che *tutto* è Io, e cioè che «il mondo tutto ci si svela come soggetto» (*Sommario di pedagogia...*, II, cit. p. 5), non però direttamente: il non-Io, per lui, non essendo *di suo* un Io, se non in quanto *contenuto* dell’Io (esclusivamente “umano”); mentre qui si sta dicendo che ogni non-Io, nella differenza, è già *di suo* un Io (del destino: apparire della struttura originaria); dunque *contenuto*, come traccia (della terra isolata di un certo Io), nella terra isolata di un altro Io, essendo tuttavia a sua volta un Io, perciò *forma* e cioè cerchio dell’apparire della verità dell’essere. Nessuna difficoltà allora, dopo averlo inferito (*La Gloria*, V), ad *immaginare* che i cerchi del destino sono infiniti: ogni filo d’erba, ogni petalo...! Sia pure inconscia (in progressione dgradante), la (fede nella) volontà – il *conatus* – che, nell’interpretare alienato, guida un corpo animale e vegetale (e addirittura minerale: si pensi anche a Schopenhauer, “idealista” *obtorto collo*), è certo diversa, ma anche identica rispetto alla coscienza che ne ha l’*“uomo”*, dunque *simile* (sullo sfondo ultimo, comune e intramontabile del destino). Nell’isolamento, l’idealismo, ripetiamo, a suo modo se ne avvede; stupendamente (anti-cartesianamente) lo intuisce come nessun altro Leibniz: cfr. F. Farotti, *Gustare il destino nel cristianesimo*, V, 4, *Postilla*. (Chiediamo: su che base *non* fermarsi ai cosiddetti “*esseri viventi*” e attribuire l’esser un Io del destino anche al cosiddetto mondo “inorganico”? Si tratta di un’ipotesi che, come tale, mantiene aperto il

è inevitabile): la verità abita eternamente in “noi” (*Deus in nobis*). È ciò che, all’interno dell’alienazione essenziale, ha appunto *tentato* di pensare Platone (il primo a parlare, anticipando Paolo, di “uomo interiore”: *Repubblica*, IX, 589 a-b); ma poi anche le categorie kantiane sono l’eco dell’intuizione platonica; e prima ancora Agostino: *noli foras ire...* Tentativi falliti sin dal primo passo. (*A meno che –* all’interno dell’isolamento dal destino – non si vada davvero a fondo della “riforma della dialettica hegeliana”, ravvisando la “necessità” di un’altra “struttura originaria” – non l’Iperuranio, non Cristo maestro interiore, non le dodici categorie dell’Io... –: quella finalmente adeguata – congruente, coerente – al divenire assolutizzato e perciò ripensando *ab imis* l’”Idea” hegeliana *come Dioniso*, eternamente concepito – in quanto essenzialmente ridotto alla prima triade –, come “storia ideal eterna” al di qua della “storia che corre nel tempo”, inclusivo della totalità della propria negazione categoriale negata)⁹⁰.

E dunque: nello sguardo inaudito del destino, la struttura dell’Incontrovertibile è il nostro più autentico inconscio, la luce più tersa, che, anche nel tempo dell’errore, necessariamente appare (nulla è e appare se essa non appare: condizione onto-gnoseologica dell’esser sé dell’essente in quanto essente), ma (in genere) non testimoniata dal linguaggio e, in questo senso, “inconscia”.

Nel contesto che si manifesta, il grande fiume delle determinazioni che compaiono e scompaiono è trattenuto da sponde intramontabili: la scorta di quegli enti, il cui apparire è di necessità richiesto dall’apparire di un qualsiasi ente. Essi sono lo “sfondo” intramontabile

problema, oppure c’è di mezzo una contraddizione che l’attribuzione in parola rimuove? Proviamo a rispondere così: se e poiché la verità – il destino della verità – è il predicato necessario di ogni essente, allora essa non può ospitare l’essente, per così dire, senza esserne a sua volta, in qualche misura, minima che sia *intensive*, ospitata. O il destino non è fondamento esterno che non sia, insieme, fondamento interno. L’attribuzione in parola non è dunque un’ipotesi, giacché rimuove la contraddittoria separazione fra “esterno” e “interno”, onde il destino si troverebbe contraddittoriamente “applicato” a un che di intimamente estraneo ad esso. Questione enorme, che necessiterebbe uno studio a parte). (Come non ricordare in merito, *per analogia*, la predicazione di san Francesco, nei pressi di Bevagna, agli uccelli esultanti raccolti attorno a lui e di sant’Antonio, sul mare dell’”eretica” Rimini, ai pesci palpitanti di gioia? Oltre che il discorso con cui Francesco ammansisce il lupo che terrorizzava Gubbio. Miti, favole, storie oleografiche buone per i bimbi? Oppure così intese vi si perde il nocciolo di profondissima verità che esse includono? Leopardi stesso – cfr. l’*Elogio degli uccelli* – vide nel canto e nel volo degli uccelli come un consapevole *applauso alla vita universale*, quasi un incessante incitamento e insegnamento – benché falsi dal suo punto di vista – ad esser allegri, in linea con quanto dice l’Apostolo: «Siate sempre allegri nel Signore. Ve lo ripeto: siate allegri»: *Fil* 4,4). Come sempre l’estrema acutezza di Severino anticipa ogni tema: «Il destino appare ovunque qualcosa appaia, dunque anche in ogni “uomo”, se “un uomo” (ma anche *il cielo, la terra, il mare, il vento* [corsivo ns.]) è l’apparire di qualcosa» (*La morte e la terra*, cit., p. 30).

90 Cfr. F. Farotti, *Il nichilismo perfetto...*, cit. capp. VI-VII, in cui si mostra, al massimo della “coerenza” nichilistica, dunque inautentica – l’autentica coerenza appartenendo il destino –, che si tratta comunque di un’esigenza speculativa tanto “necessaria quanto impossibile”. Cfr. *infra*, cap. III, § 4.

di ogni disvelamento dell'essere, lo spettacolo che sta eternamente dinanzi all'uomo e in cui si svolge ogni tempo, e dunque anche la storia dell'alienazione dell'Occidente⁹¹.

In diversi luoghi del suo *De Trinitate*, Agostino conduce rigorosamente all'estremo il passo di Genesi circa l'uomo fatto a "immagine e somiglianza" di Colui che l'ha creato, giungendo coerentemente a riconoscere la «mente razionale» come la sede «dove può esservi la piena conoscenza di Dio», e la cui parte più elevata (*apex mentis, castellum animae* – *Grund der Seele*, la chiamerà Eckhart, che riconosce in Agostino il suo maestro) «rimane attaccata alle ragioni eterne per contemplarle e consultarle»⁹²: dunque, per così dire, *non discende* davvero, nel mondo.

Agostino conobbe Platone anzitutto attraverso Plotino. Ebbene, in merito al tema della caduta dell'anima, preesistente alla propria nascita – che Platone affronta da mitologo: l'immagine del carro alato; e da filosofo: mediante il tema della reminiscenza –, ci pare interessante prendere in considerazione la dottrina dell'"anima non discesa", con cui Plotino intendeva affiancarsi a Platone (rivendicando a sé il semplice ruolo di "interprete"; dunque non *contro* Platone), in opposizioni alle interpretazioni coeve (restando in posizione minoritaria nella storia del platonismo). Vedremo come le conseguenze di tale convinzione – fondata sulla separazione dei due piani, l'intelligibile e il sensibile, dunque della parte superiore dell'anima rispetto a corpo e psiche – implica una presaga "similitudine" (un sentore, un "fiuto") con il destino come inveramento di ogni forma di "innatismo".

Secondo Plotino, la teoria platonica dell'anima richiede che questa *non discenda* tutta nel corpo: è ciò che ribadisce in vari luoghi delle *Enneadi*. Ad esempio:

Esse [le anime] non discesero insieme con l'Intelligenza e tuttavia, mentre arrivano a terra, "la loro testa rimane fissa al di sopra del cielo" [...] Ma l'Intelligenza rimane tutta ed eternamente lassù e mai si estrania da se stessa; e nondimeno, benché tutta stabilita nella regione superna, invia alle cose di quaggiù, per mezzo dell'anima, il suo influsso (IV, 3, 12).

Se [e poiché] l'intelligibile è separato, come mai l'anima entra in un corpo? Tutto ciò che è soltanto Intelligenza, impassibile fra gli enti, possiede una vita puramente intellettuale e *permane lassù in eterno* [corsivo ns.]: perché in lui non ci sono né impulsi né desideri [...] venuta in questo mondo nel quale essa è, non appartiene tuttavia interamente al corpo [anche la psiche è "corpo": san Paolo e Gentile pensano il "medesimo"], ma conserva ancora qualcosa fuori del corporeo (IV, 7, 13).

Se si deve anche avere il coraggio di dire il proprio parere contro l'opinione degli altri, diremo che anche la nostra anima non si è sprofondata tutta quanta, ma che qualcosa di

91 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 199.

92 *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019, XII, 12, p. 677.

essa rimane sempre nel mondo intelligibile [...] Ma le anime individuali, che appartengono a individui particolari, hanno anch'esse una parte superiore, ma sono inquiete a causa della sensibilità e assediate dall'apprensione di molte cose che contrastano il loro essere e apportano sofferenza e turbamento [...] Ma c'è anche una parte che non gode dei piaceri effimeri; e la sua vita è conforme al suo essere (IV, 8, 8).

Ove è chiaro che, per tale eterno radicamento della parte superiore dell'anima nell'Essere/Intelletto, l'ipostasi immediatamente successiva rispetto all'Uno (l'analogo dell'Iperuranio platonico e del correlativo Demiurgo), segue che l'"uomo", nel suo vertice, risiede fra le idee divine.

Scrive in merito Alessandro Linguiti:

Tale parte superiore dell'anima è descritta come un intelletto che sempre comprende per intuizione perfetta la totalità delle idee, distinguendosi in questo modo dal normale esercizio del pensiero razionale, che è invece di natura discorsiva, nel senso che si svolge nel tempo [...]

Oltre che sul piano epistemologico [fortemente introspettivo: cfr. il *redi in te ipsum* agostiniano], la dottrina dell'anima non discesa ha conseguenze notevoli anche sulla determinazione dell'identità personale [...] essa rappresenta in qualche modo il trionfo dell'ideale della *theoria* quale è delineato nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*; l'anima superiore, infatti, essendo in costante attività contemplativa degli intelligibili, esercita sempre la virtù più alta, la teoretica appunto, e da essa ricava sempre la felicità più alta. C'è poi da dire che, per Plotino, di questa incessante attività contemplativa e della felicità che da essa discende raramente siamo consapevoli sul piano della coscienza ordinaria [...] Il paradosso contenuto in questa particolarissima dottrina della virtù e della felicità è dunque che ciascun essere umano, nel suo intimo nucleo, è sempre compiutamente felice, a prescindere dal suo comportamento morale comunemente inteso, come anche da qualsiasi vicenda che l'anima unita al corpo può sperimentare [...]

Giamblico e Proclo, seguiti in questo dalla maggior parte dei neoplatonici, respinsero invece la tesi dell'anima non discesa...⁹³

Secondo Proclo, infatti, «ogni anima particolare, discendendo nella generazione, discende intera. Né, di essa, una parte rimane in alto, ed una parte discende»⁹⁴.

Parimenti chiara in Proclo (e Giamblico) una visione etico-gnoseologica molto più cauta: la verità ci trascende, né ne abbiamo mai diretta visione. Subentra la fede (la religione soppianta la filosofia) e con essa il peso morale della scelta (non si sceglie infatti dinanzi all'incontrovertibile: conoscere il bene è farlo), sempre esposta, come tale, alla possibilità dell'errore e del peccato.

⁹³ Introduzione a Proclo, *Teologia platonica*, a cura di M. Casaglie e A. Linguiti, UTET, Torino 2007, pp. 39-40.

⁹⁴ *Elementi di teologia platonica*, trad. it. a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano 1917, CCXI, p. 68.

Traslando profondamente il contesto, verrebbe da stabilire la seguente proporzione. Plotino: Proclo = Tommaso: K. Barth. Come cioè Proclo appare assai critico circa la forza dell’”*épistème* della verità” plotiniana, e – a fronte della Trascendenza – le contrappone un non-sapere che si risolve nella fede (religione)⁹⁵; analogamente Barth rifiuta come perniciosa l’*analogia entis*, nerbo della metafisica tomista e cattolica, in funzione della più debole *analogia fidei*, a fronte del *totaliter Alter*.

Ancora Linguiti:

Se le cose stessero invece – argomenta Proclo – come pretende Plotino, allora non si capirebbe perché, essendoci una parte superiore dell’anima sempre felice, non lo debbano essere anche le parti inferiori, a quella subordinate e da quella strettamente dipendenti [...]. Come può compiersi, allora, secondo Giamblico e Proclo, il ritorno dell’anima ai principi supremi? [...] non [...] come esito dell’indagine razionale, di un’ascesa propriamente “filosofica”, del tipo cioè, di quella propugnata da Plotino e Porfirio, bensì come risultato di operazioni magiche, di manipolazioni di oggetti simbolici secondo i dettami dell’arte ieratica⁹⁶.

Come ben si vede, assai più di Proclo, Plotino si approssima a suo modo al destino (nell’alienazione del diventare altro: celeste e terreno; anzi: terreno, e *per conseguenza* proiettato anche in Cielo), *indovinando* l’”inconscio” essenziale del mortale, come tale *diviso*: fra la propria più profonda essenza e identità “celeste” (verità e gioia), e il trovarsi «nel luogo della dissomiglianza»⁹⁷, e così dunque, insieme, «presso gli dèi e nell’Ade».⁹⁸ «Ora però, poiché una parte di noi è prigioniera del corpo, come se uno avesse i piedi nell’acqua e ne fosse fuori col resto della persona, noi ci eleviamo al di sopra del corpo con quella parte dell’anima [=spirito] che non è immersa in esso [come lo è la psiche] e allora col nostro centro ci mettiamo in contatto col centro del Tutto»⁹⁹. (Laddove essere in contatto col centro del Tutto non significando altro, nello sguardo del destino, che essere in eterno contatto con quello che *Noi stessi*, al fondo della nostra dolente “umanità”, eternamente siamo).

95 Gli elogi di Hegel a Proclo (nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*), di contro a Plotino, si possono capire solo a patto di razionalizzarne interamente il pensiero, riconducendolo al ritmo circolare “permanenza-processione-conversione” (μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή), che costituisce il cuore del celeberrimo “metodo” hegeliano.

96 *Op. cit.*, p. 43.

97 *Enneadi*, cit., I, 8, 13. Quel “diventare altro” (le cose non riuscendo a “somigliare” a sé stesse, immerse appunto nel vortice del diventare altro) che, da Platone (e anzi Parmenide), Plotino assume come “malvagio”, e tuttavia come vero e reale: la contraddizione esistente, lo dirà Leopardi. L’efficace espressione plotiniana – τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ (“luogo della dissomiglianza”) –, che è di Platone (*Politico*, 273d), sarà poi utilizzata anche da Agostino (*Confessioni*, VII, x: *regio dissimilitudinis*).

98 *Ibid.*, I, 1, 12.

99 *Ibid.*, VI, 9,8.

La differenza fra l’”anima discesa” interamente e non interamente potrebbe sembrare vana (per entrambe valendo il teorema platonico per cui conoscere è ricordare); invece – alla luce del destino – essa è sottile e sta in ciò: nella prima la verità c’è bensì e poniamola pure per intero (così, a quanto sembra, nel *Menone*), ma non appare (conformemente al mito della caverna) se non al termine di un cammino; nella seconda invece non solo c’è, ma, anche e insieme, *originariamente appare* (ancorché non detta), in quanto “inconscio derivato” diversamente dalla forma di “inconscio estremo” della prima. Qui, nell’interpretazione plotiniana, di contro a Proclo, la “similarità” al destino è notevole. (Nella polemica, Plotino aveva dunque “ragione”).

Sopraggiunge la persuasione isolante; l’apparire del destino della verità diventa allora (=incomincia ad apparire come) apparire della verità e dell’errore.

La verità continua ad apparire come negazione della propria negazione (continua ad apparire come ciò che essa eternamente è) e incomincia ad apparire come negazione della persuasione isolante, cioè dell’errore, ma questo apparire della verità è contrastato dall’apparire della negazione (non negata) della verità. In questo contrasto [che Plotino presagisce] consiste l’essenza del mortale e la verità dell’apertura della non-verità. Qui “due anime albergano nello stesso petto” (“*Zwei Seelen wohnen, Ach!, in meiner Brust*”: *Faust*, Prima parte, vv. 1112-1113)¹⁰⁰.

(Ove il “petto”, fuor di metafora, non va inteso come un’impossibile dimensione, per sé presa, neutra e indifferente – né verità, né errore –, inclusiva delle due anime, essendo invece una di esse: l’apparire della verità, unità di sé e dell’altra: «il destino che contiene il contrasto è insieme uno dei due termini contrastanti»¹⁰¹. L’”interiorità” presagita – Platone, Paolo, Plotino, Agostino, Eckhart, Pascal... – non dovendosi intendere, secondo il grossolano luogo comune, come “anima” che sta dentro il corpo – uomo interiore che sta dentro l’uomo esteriore –, ma, in ultimo, come il Trascendentale includente: *in eo vivimus, movemur et sumus*. Giacché non l’anima è nel corpo – se mai, l’intuisce Platone, il corpo è nell’anima. Cioè nel “divino”, onnivolgente. “Interiore”, dunque, in quanto nascosto e “inconscio” rispetto al chiuso sguardo estrinseco, isolato ed errante – che per altro

100 E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 467-8. Si aggiunga che se «il cerchio che contiene il contrasto [un certo Io del destino, differente dagli altri poiché inclusivo di una certa destinazione] è insieme uno dei due termini contrastanti» (E. Severino, *Destino della necessità*, p. 48), onde l’Io contiene in sé l’io (ad es.: Fabio), a sua volta questo contiene in sé i molteplici volti di Fabio: f1, f2, f3 ecc. Le maschere di Pirandello (o della psicoanalisi) non sono altro che i vari, mutevoli volti dell’io piccolo, rispetto ai quali e allo stesso io complessivo (=Fabio), l’Io del destino – che ne è l’immutabile visione – attende il tramonto. “Impassibile” rispetto alle passioni alienate dell’io dell’isolamento; ma autenticamente amante, se (e poiché) l’amore è amore della verità (da parte della verità stessa). (Ed è l’io complessivo – Fabio – quello che avverte il peso e la pena di vivere attraverso i propri vari volti, di cui continuamente si sforza – crede di sforzarsi – di vincerne la negatività).

101 *Ibid.*, p. 468.

ha in quello il proprio silenzioso fondamento –, in cui, nel tempo dell’essenziale alienazione, appaiono le cose...».

II

PER UNA CONCEZIONE PURA DELL'ESCATOLOGICO “DOPO”

1. RI-APPARIRE DELLA “CARNE” NEL DESTINO

Che ne è dei nostri morti? Nulla? Sì, nulla, secondo il nichilismo coerente con sé. Nulla assoluto quanto alla loro concretezza (ricordi eventuali a parte cioè, destinati per altro, a loro volta, all'annullamento totale). Dunque *nihil absolutum* che tuttavia, a ben pensare non può non essere, *insieme*, un *esser stato* (e, in questo senso, essere, non nulla). Se non lo fosse sarebbe falso il loro stesso, “evidente”, *diventare* nulla, in cui il nulla non è un'immmediatezza, bensì una mediazione: un mediato cioè in quanto *risultato*. Che, con Hegel – pena il non esser tale (ma allora non sarebbe tale neanche l’“evidente”, dunque “innegabile”, *diventare* morti/nulla da parte dei vivi) –, non può non conservare in sé ciò da cui esso risulta e dunque sì, nulla, ma – *insieme* (in quanto unità di nulla e essere: qui ammessa per restare coerenti rispetto all’ordine del pensare nichilista) – come *esser stato* (da parte dell’essere di qualcosa). Inevitabile conseguenza dell’intendere il “nulla” non come un immediato, si diceva, ma come risultato (dell’annullamento di qualcosa). «Ma il nulla come risultato del divenire dell’essere non è altro che l’essere stato dell’essere»¹.

1 E. Severino, *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 400-1. «Anche se il pensiero dell’Occidente evita di riconoscerlo, l’annullamento conduce a un nulla che è insieme il non nullo esser stato dell’essere. (Così come l’Occidente evita di riconoscere che il nulla da cui l’essere proviene è insieme la non nulla possibilità dell’essere, la quale deve essere come possibilità, altrimenti – se ciò è la possibilità non fosse un essere – dal nulla non potrebbe provenire alcunché). Che il nulla sia insieme la positività dell’essere stato (e della possibilità) è una contraddizione che investe il concetto di annullamento e di provenienza dal nulla – è la stessa contraddizione essenziale del divenire» (*ibid.*, p. 401). (Hegel, accennavamo, insegnava bensì che è *tautologico* che il risultato conservi in sé ciò da cui esso risulta, altrimenti essendo e non essendo “risultato”; non avvedendosi tuttavia che l’annullamento di un accidente non è unità dell’essere di esso e del nulla solo per un’empirica memoria, *ma per sé stesso* – in tal guisa essendo eterno, nel suo esser stato, non diversamente dalla categoria e *del suo isolamento*, che, nell’eterno divenire dialettico dell’Idea, si annulla bensì, restando tuttavia eterno a sua volta come (eterno) esser stato. E dunque: eterne, in quanto tali, le categorie,

Non perdendo di vista l'implicita complessità che l'ammesso (e ovviamente non concesso) diventare nulla necessariamente implica, sulla base della suprema "evidenza" d'esperienza, va dunque detto, per coerenza, che i nostri morti sono (diventati) nulla – come lo diventeranno a breve anche i loro ricordi. (Non potendo esistere una dimensione indiveniente – eterna, divina – che, custodendoli e così salvandoli, li accolga, per la quale il diventare nulla innegabilmente manifesto si ridurrebbe a mera apparenza e illusione: negando l'innegabile "evidenza" è "necessità" – la "necessità" di Leopardi, Nietzsche e Gentile – che tale dimensione sia a sua volta negata: "Dio è morto")². ("Nostro" morto, diciamo, è anche Giulio Cesare – essendo anzi egli non altro che uno degli infiniti volti empirici di quell'unico Io che essenzialmente sono io, come ogni altro io: così il nichilismo radicale e coerente di G. Gentile, in cui l'Io non è altro che la *pura forma del divenire attuale e autocosciente*).

Agli antipodi, il pensiero inaudito del destino. Negando qualsivoglia forma di *annientamento* – sia da parte del nulla, che non è; sia di Dio, signore della follia del diventare nulla; sia da parte dell'uomo e della natura, momenti del diventare e del far diventare nulla –, lo sguardo del destino vede che la morte è «l'evento per il quale, *all'interno di ogni cerchio* (all'interno dell'essenza di ogni uomo), essa è il compimento della terra isolata e [successivamente] il dispiegamento infinito della

com'è ben esplicito in Hegel; ma anche – è quello che Hegel dovrebbe riconoscere – eterni gli accidenti e i vari modi di isolamento delle categorie, *nella modalità nichilistica dell'esser stato*, rispettivamente nel tempo e nell'eternità; che è dire del nulla *simpliciter* del loro essere presente, daccapo, nel tempo e nell'eternità).

Si rilevi che il formidabile tema dell'"eterno ritorno dell'uguale" di Nietzsche (così spesso frainteso nei modi più arbitrari) – «la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta [...] 6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo» (F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. R. Calasso, Adelphi, Milano 1974, p. 100) – scaturisce di necessità (la "necessità" del nichilismo) proprio dal rilievo avanzato sopra e proseguito in nota 1. Dalla consapevolezza cioè che il passato (l'esser stato che è essere e non puro nulla) ha i caratteri stessi di Dio: sottraendosi cioè al divenire e alla volontà dell'uomo (che non può volere a ritroso), si trasforma in un assoluto immutabile rispetto a cui il divenire della volontà di potenza è impotente, riducendosi così il divenire manifesto all'assurdo di un'apparenza. Infatti, detto in breve, un passato immutabile anticipa il futuro (che, non potendo non tenerne conto, non può scaturire libero), *entificando l'"ancor nulla"* e così cancellando il divenire. Il pensiero vertiginoso di Nietzsche consiste appunto nell'intuire che l'unico modo per non separare il passato (per di più crescente) dal divenire della volontà di potenza – *l'ultimo modo per non negare ancora una volta il divenire!* – consiste nel poter volere a ritroso (è volontà di potenza anche l'ameba), onde volendo "in avanti" (volendo il futuro), si vuole, circolarmente, ciò che è già stato infinite volte voluto (i circoli non potendo avere né inizio né fine), in tal modo avendo potenza anche sul passato. Si che questo, non separato dal divenire, non ne costituisce negazione. (Salvo a questo punto – *irreversibile* – rilevare che è l'intera dottrina dell'"eterno ritorno" che, dedotta dal diventare nulla, si costituisce come la sua più radicale negazione! È il motivo per cui in genere i critici, disorientati, hanno espulso tale pensiero dalla filosofia di Nietzsche o l'hanno addomesticato metaforicamente. Si tratterebbe invece di comprendere che il diventare nulla implica "necessariamente" questa grandiosa autonegazione, in quanto è *per sé stesso* autocontraddizione – come solo la testimonianza del destino è in grado di mostrare. *L'anello del ritorno* testé citato intende appunto esibire in forma magistrale quanto qui è stato miseramente sintetizzato).

terra che salva. Ogni uomo muore all'interno di se stesso. Muore come volontà all'interno di sé come cerchio dell'apparire del destino»³. Abissalmente lontana dall'antropologia dominante (e tuttavia come suo inconscio e fondamento profondo, in questo senso più intima di quanto lo sia quel che crediamo di essere a noi stessi), la testimonianza del destino mostra che l'"uomo" è la manifestazione dell'eterna verità del Tutto.

Ma nell'essenza dell'uomo il Tutto si manifesta come l'Infinito che non manifesta ogni suo tratto. È *in sé stesso* che il Tutto si manifesta in ogni suo tratto. L'essenza dell'uomo è la manifestazione *finita* del Tutto. (Appunto per questo è *cerchio* del destino). È quest'essenza stessa – il destino – a mostrarlo. Ogni cerchio finito del destino è peraltro un infinito ed è destinato a un cammino infinito: il cammino della Gloria, la storia della Gioia – giacché la "storia" procede all'infinito dopo il tramonto della terra isolata e della sua storia⁴.

Riferendosi a Ester Violetta, l'amata moglie, così Severino scrive nella sua Autobiografia:

Insieme a tutti i miei morti – e insieme a tutti i morti – mi aspetta. I nostri morti ci aspettano. Ora sono degli Dèi. Per ora stanno fermi nella luce. Come le stelle fisse del cielo. Poi, quando la vicenda terrena dell'uomo sarà giunta al proprio compimento [=il nichilismo avrà conseguito la propria più concreta "perfezione" – senza la quale il suo tramonto non sarebbe altrettanto concreto], sarà necessario che ognuno faccia esperienza di tutte le esperienze altrui e che in ognuno appaia la Gioia infinita che ognuno è nel profondo. Essa oltrepassa ogni dolore sperimentato dall'uomo.

Siamo destinati a una Gioia infinitamente più intensa di quella che le religioni e le sapientze di questo mondo promettono. Nel *Requiem* cristiano si chiede – *si chiede!* – che nei morti risplenda la luce perpetua e *si chiede* che riposino in pace. Ma questo è inevitabile, è necessario che in loro quella luce risplenda e illumini qualcosa che è infinitamente più alto di Dio. Non è *chiesta*: è il nostro *destino*. E non riposeremo "in pace". In pace riposano i cadaveri. Lasciandoci alle spalle il dolore e la morte, quella luce mostrerà all'infinito una Gioia sempre più infinita.

C'è bisogno di avvertire che, di quanto qui mi limito ad asserire, i miei scritti mostrano la *necessità* e il significato autentico di questa parola e della stessa "autenticità"⁵

Sul fondamento incontrovertibile dell'apparire dell'esser sé/non esser l'altro da sé, in sintesi con l'*élenchos*, cioè l'autonegantesi negazione in cui consiste la sua negazione, la testimonianza del destino mostra che, per ciascun "uomo", l'avvicinarsi della "morte" è ineluttabile poiché è innanzitutto la "vita" di ogni nostro esser uomo della volontà e del diventare altro a sopraggiungere nei cerchi del nostro esser Io del destino (identici, ma anche, per destinazione, diversi) – ed è

3 E. Severino, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 168.

4 E. Severino, *Storia, Gioia*, cit. pp. 140-1.

5 E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, p. 11.

necessario che ogni sopraggiungente sia oltrepassato. Sì che il contrasto tra la pura terra (che appare nella verità del destino) e la terra isolata (la stessa pura terra, ma stravolta dalla follia isolante) «appare in ciò che Noi siamo prima dell'avvento della terra che salva [=del primo modo, finito, di manifestazione dell'Apparire infinito] – e nel contrasto appare “questa nostra vita” [in quanto eterno esito della sintesi di purezza e isolamento]. Avvicinarsi alla morte è avvicinarsi all'istante [i nostri morti *stanno*] che divide tale contrasto dallo splendore della Gioia»⁶.

Nessuna nuova terra nel cerchio di un morto: non terra isolata, sfigurante la pura terra, stante che la morte ne è il compimento; non terra che salva, stante la necessità, mostrata dalla testimonianza del destino, che tale avvento presupponga il compimento *totale* dell'isolamento⁷. Essi cerchi che, pur nella loro finitezza, si trovano così in attesa *oggettiva* – non soggettiva, «perché di “attesa” si può parlare solo se sopraggiunge qualcosa che non è l'atteso»⁸ – della prima forma infinita della Gioia, unitamente all'apparire in ogni cerchio della totalità del dolore patito⁹.

Ciò significa che la “verticalità”¹⁰ accade “in un istante” (=accaduta già da sempre, eternamente, appare in un istante il sopraggiungente suo eterno apparire)¹¹, manifestando simultaneamente, in ogni cerchio, «un unico immenso bagliore dove appaiono tutti i dolori e tutti i piaceri, tutte le angosce e tutte le felicità della terra isolata»¹², *unitamente* al primo apparire della terra che salva dall'isolamento e dalla morte: *nell'atto stesso* cioè in cui appare anche «la “pasqua”

6 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 558.

7 Tematiche decisive già chiaramente prospettate in *La Gloria* (cit., part. cap. XII), poi riprese in *Oltrepassare* (cit., part. capp. IX-X) e in *La morte e la terra* (cit., part. cap. XII).

8 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 518.

9 «È necessario che il *tremendum* del “venerdì santo” della solitudine della terra [...] appaia in ogni cerchio finito del destino *nell'evento stesso* in cui in ogni cerchio l'isolamento tramonta [si tratta della correlativa “pasqua”], e pertanto tramontano il mortale e la morte [...] Il patimento estremo [“venerdì santo”] appare nella gloria della Gioia [“pasqua”]. *Haec pati in Gloria* [inveramento di Lc 24, 26-27]» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 548). Altro tema fondamentale meditato a lungo, oltre che nella “trilogia” citata” in nota 7, anche nelle opere successive come *Dike*, Adelphi, Milano 2015, *Storia, Gioia*, cit. e *Testimonio del destino*, cit.

10 «La “verticalità”, a cui si rivolge *Oltrepassare* [cap. VII] e il “venerdì santo” considerato da *La Gloria* [cap. VII] sono *lo stesso* [...] non solo sono lo stesso; ma appaiono nell'atto stesso in cui appare la terra che salva dall'isolamento della terra» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit. pp. 156-7). (E «il “venerdì” è “santo” perché si lascia oltrepassare dalla terra che salva»: *ivi*, p. 156; laddove questa «è il bagliore della terra che salva dalla solitudine. Nel testo biblico la “pasqua” è il “passaggio del signore” (Es 12, 1). Ma il “signore”, nello sguardo del destino è il bagliore della nuova terra che lungo il percorso della Gloria libera dalla solitudine la terra passata e ogni terra futura»: E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 208).

11 L'unità sopraggiungente di “venerdì santo” e “pasqua” – come qualsiasi altra dimensione sopraggiungente: dalla più insignificante e “banale” in seno alla storia della follia alle più straordinarie configurazioni della Gloria o storia della Gioia – non consiste in un essente *che ancora non sia*. Essa unità è dunque già, eternamente; e tuttavia, a compimento *totale* della follia (Apocalisse del destino) è insieme destinata a sopraggiungere negli infiniti cerchi dell'apparire del destino.

12 E. Severino, *La Gloria*, cit. p. 270.

dell’ancor più sconfinato bagliore della libertà del destino [...] un unico evento»¹³. Laddove la necessità del ri-apparire, in carne ed ossa, della totalità del dolore (e del “piacere” che, nell’isolamento non è che una forma di dolore: lo sapeva bene Leopardi), sta in ciò

Se la terra che salva non mostra la necessità del suo essere salvatrice, è infatti possibile negare che lo sia [...] Perché lo sia è necessario che essa mostri la necessità del suo esserlo; e l’apparire di questa necessità implica appunto l’apparire della totalità delle contraddizioni [che è dire del dolore] che sono determinate dal non apparire del contenuto concreto della terra che salva e che sono negate e oltrepassate dall’apparire di questo contenuto. Il convegno del “venerdì santo”, dove l’infinità di tutte le terre isolate appare in ognuno dei cerchi, è una dimensione infinita; ma questa dimensione è soltanto un “punto” (un elemento di un insieme infinito) rispetto al Luogo della terra che salva [...] [giacché] la dimensione infinita della terra isolata è inscritta in una rete infinita di relazioni – cioè nella rete il cui apparire è l’apparire stesso della terra che salva¹⁴.

Ora, la necessità che tutto ciò che, senza eccezione, incomincia ad apparire nella terra isolata sia destinato a riapparire (in ogni cerchio) nel convegno di terre del “venerdì santo”, in guisa da esser definitivamente conservato nell’apparire (all’infinito oltrepassato dall’intensificarsi della Gloria), implica una inevitabile differenza tra ciò che appare e ciò che riappare. Come intenderla senza dover affermare, contradditorialmente, che ciò che riappare lascia nel nulla qualcosa di quanto era apparso?

In altre parole: il destino mostra la necessità di affermare l’eternità del Tutto, d’altra parte l’inevitabile differenza fra apparire e riapparire (=ciò che riappare non può non riapparire come diverso) sembra imputabile al venir meno (annullamento) di qualcosa. L’obiezione al destino dice infatti che il dolore patito da solo non è (più) *lo stesso* dolore accolto nella Gioia: la sua tenebra disperata, riapparendo, si annienta.

La gran questione – l’autentico dilemma: la differenza necessaria mette in questione l’eternità del Tutto, a sua volta parimenti necessaria – consiste nell’*aporetica del riapparire*.

La misura della sua importanza la si può rilevare considerando che Severino la affronta più volte nelle sue opere¹⁵, con l’intento di mostrare il carattere *apparente* dell’inconciliabilità dei due corni: la differenza è certo ineliminabile, ma non toglie l’eternità del Tutto. Certo, ciò che riappare non può essere assolutamente identico a sé in quanto appare per la prima volta e poiché l’ente in quanto ente è eterno (nulla si annulla), segue che «la differenza tra l’essente che appare e l’essente che

13 *Ibid.*, pp. 296 e 315.

14 *Ibid.*, pp. 494-5.

15 Per la prima volta in *La Gloria*, cit., capp. VII e XII; poi in *Oltrepassare*, cit., cap. V, §; *La morte e la terra*, cit., cap. XIII, § 4; e infine nel suo ultimo Adelphi, *Testimoniano il destino*, cit., cap. XI.

riappare non implichi l'assenza, nel riapparire, di qualche aspetto di ciò che è apparso, ma sia costituita dal diverso contesto in cui tale essente riappare – dal diverso contesto, per il quale l'inevitabile differenza di ciò che riappare conserva *totalmente* ciò che è apparso»¹⁶.

Tornando sull'aporia quasi vent'anni dopo rispetto al passo appena citato, Severino la richiama così:

Se, con l'avvento della terra che salva, tutte le terre isolate – che lungo l'intera storia [finita] dei mortali sono apparse in tutti i cerchi [infiniti] del destino¹⁷ – si danno convegno riapparendo in ogni cerchio, tuttavia, prima di quell'avvento, ossia nel tempo del contrasto tra destino e isolamento della terra, la terra di ogni cerchio appare in una *successione* dove il “poi” non appare ancora quando appare il “prima”; mentre in quel convegno il “prima” e il “poi” non appaiono in una *successione*, ma appaiono *insieme*; sì che questo apparire insieme non può essere il riapparire di quella *successione* [...]

L'aporia è risolta rilevando che quell'apparire “insieme”, nel convegno della terra che salva, è il sopraggiungere dell'apparire che, *rispetto al proprio contenuto sopraggiungente* (rispetto, cioè, alla *successione* in cui il “poi” non appare ancora quando appare il “prima”), *non è sopraggiungente*. Ma se rispetto al proprio contenuto non è sopraggiungente, questo apparire non cancella il sopraggiungere del proprio contenuto. Sopraggiunge (rispetto al tempo del “contrastò”) il non sopraggiungente apparire *del sopraggiungere* in cui si dispiega il “contrastò”. Il non sopraggiungente apparire *del sopraggiungere* che appare durante il tempo del “contrastò” non è l'apparire del sopraggiungere che appare in questo tempo, ossia non è l'apparire che è esso stesso sopraggiungente perché in esso il “poi” non appare ancora quando appare il “prima”; e d'altra parte il *contenuto* dell'apparire non sopraggiungente dell'intera storia dei mortali (ossia dei diversi, infiniti modi in cui si presenta l'apparire sopraggiungente) è *lo stesso* del contenuto che appare nell'apparire che è esso stesso sopraggiungente perché in esso il “poi” non appare ancora quando appare il “prima”; non solo, ma è proprio la totalità di questo sopraggiungente apparire a *riapparire* nel non sopraggiungente apparire di essa¹⁸.

Per dare un'immagine di questa assai complessa situazione, Severino si vale di una chiara metafora:

16 E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 323.

17 L'apparente contraddizione (tra finitezza e infinità) si scioglie tenendo conto che il sopraggiungere di una certa terra isolata (a partire dalla stessa *prima* terra – che è necessario affermare, giacché se il passato fosse infinito, non potrebbe apparire il presente) implica il sopraggiungere *sincronico* negli infiniti altri cerchi del destino (per la loro infinità, cfr. *La Gloria*, cap. V) dell'assenza di tale forma specifica di isolamento: ciò che in positivo consiste nella traccia che l'essente che incomincia ad apparire lascia in essi. Sì che ad ogni sopraggiungere *diacronico* (=via via) di terra corrisponde un sopraggiungere *sincronico* (=in un sol atto) della traccia di essa negli infiniti cerchi (da principio ancora vuoti di terra – ma pieni di destino e destinazione!). Si comprende così che il tramonto dell'isolamento sopraggiunge «dopo [corsivo ns.] che la terra isolata è entrata [inconsciamente, come traccia lasciata sullo sfondo] nella totalità [infinita] dei cerchi del destino» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 141).

18 *Testimoniando il destino*, cit., pp. 184-5.

Ciò significa che, con l'avvento della terra che salva, il riapparire in ogni cerchio delle terre isolate di ogni altro cerchio è necessariamente un *duplice apparire*: una sfera inscritta in una sfera più ampia. La sfera inscritta è la terra isolata *quale essa è in sé e per sé*; la sfera più ampia è il contesto costituito dalla terra che salva e in relazione al quale si trova la terra isolata. Il dolore e la morte, l'orrore e l'errore (e l'errare) dell'isolamento, nel riapparire, appaiono sia nel loro volto trasfigurato, sia nel loro volto originario. Il volto originario appare nel volto trasfigurato dalla Gioia della terra che salva: l'infinità del volto originario della terra isolata e della morte appare nel volto infinitamente più infinito della Gioia che appare nella terra che salva¹⁹.

Laddove, come più volte fa notare Severino, il “venerdì santo”, pur nella sua infinità, è solo un “punto” nell'infinito contesto della “pasqua”²⁰. Esso che porta in

19 *Ibid.*, p. 182. Un apparire che si potrebbe anche dire (cfr. cap. I, § 1) *triplice*, intendendo: 1. L'apparire sopraggiungente del dolore che riappare come tale (e cioè nel “via via” diacronico, in cui l'apparire dell'oggi non appare insieme al domani); 2. L'apparire sopraggiungente (come forma sincronica) rispetto all'intera storia del mondo che non è tuttavia sopraggiungente come uno dei contenuti di tale storia, ma tutti li include insieme sincronicamente; 3. L'apparire della terra che salva. Ove 3 include 2 che include 1. Nell'immagine delle *due sfere*, utilizzata da Severino, 1 e 2 sono unitariamente intesi come la sfera inscritta nella sfera della terra che salva. E in effetti 1 e 2 (qui sopra analiticamente “scomposti”) sono bensì, insieme, l'apparire della terra isolata quale appare in sé e per sé (all'interno della Gioia trasfigurante), ma lo sono in quanto il “via via” (contenuto), che ri-appare conservato *come tale*, non appare “via via” (forma). O la forma, inclusiva della totalità del “via via”, non si aggiunge “via via” a tale totalità, sopraggiungendo inclusiva di tutti i “via via” del “mondo”. Si che ogni evento mortale non appare più SOLO “via via”. Appare sì anche (e ancora come) “via via” e dunque ri-appare come tale, ma non più solo come “via via”. Cioè: X riappare come è apparso da solo, ma, insieme, senza cancellare il suo ristretto o chiuso apparire, entro un nuovo sguardo che, inclusivo degli infiniti ristretti sguardi isolati (X, Y, K...), tutti li avvolge mostrandoli insieme. Ebbene: questa totalità non sopraggiungente rispetto al proprio contenuto (=non è un altro contenuto che si aggiunge a questi, ma tutti li avvolge), sopraggiungendo rispetto alla totalità della storia del mortale (ma, daccapo, non come uno dei suoi contenuti), non cancella, ma conserva in sé, il sopraggiungere diacronico (“via via”, successivo) del proprio contenuto. I tre modi dell'apparire insieme da noi citati potrebbero essere così sintetizzati: 1. Apparire diacronico; 2 Apparire sincronico di tale diacronia (conservata *come tale*); 3. Apparire della terra che salva. Ove 1 e 2 costituiscono la “verticalità” o “venerdì santo” e 3 costituisce la “pasqua”.

20 «Infatti il dolore è “redento” – ossia è reso un “punto” rispetto all'infinità della Gloria della Gioia – proprio perché, nell'unità del “venerdì santo” e della “pasqua”, il dolore che appare (sopraggiungendo come non sopraggiungente rispetto al proprio contenuto sopraggiungente) come un “punto”, e dunque “redento” dal suo contesto infinito, appare *insieme* al dolore che appare qui ora, nella terra isolata (e appare in un apparire che è sopraggiungente, ossia non è già tutto raccolto nel non sopraggiungente apparire del sopraggiungere, come invece accade nella [in seno alla] terra che salva. È necessario che tutto il dolore della terra isolata, anche quello dimenticato, appaia o riappaia definitivamente con l'avvento della terra che salva. È necessaria che esso appaia, nella totalità delle sue determinazioni. Questa totalità è in ogni cerchio la terra isolata, ossia il contenuto di un *apparire* [corrispondente al punto 1 della nota precedente]. *All'interno di questo apparire* il dolore appare nel suo esser eternamente lasciato a sé stesso e alla disperazione che esso ha mostrato quando è apparso nel tempo dell'isolamento – e col dolore appaiono tutti i “piaceri” e tutti gli eventi della terra isolata (ossia tutte quelle forme di dolore che i mortali chiamano “piaceri” e con i nomi da essi assegnati agli

seno il ri-apparire della terra isolata quale essa è *in sé e per sé*, dunque il dispiego diacronico che riappare sopraggiungendo entro l'apparire (rispetto ad esso non sopraggiungente) in cui ogni "prima" appare insieme ad ogni "poi". Una forma sincronica in cui, in un sol atto, riappare la diacronia passata. Che riappare *come tale*, dunque *come successione*, ma non (più, esclusivamente) *in successione* (=come "via via" cioè, ma non più SOLO "via via"). Riappare il volto originario del dolore, dunque la sua stessa intatta diacronia all'interno della forma sincronica (= "venerdì santo", *sopraggiungente* rispetto alla totalità della storia del mortale, *non sopraggiungente* come un altro momento di questa), a sua volta all'interno della terra che salva (= "pasqua": cfr. nota 19). Ove la nuova forma sincronica non cancella bensì conserva totalmente il proprio contenuto diacronico. Non lo cancella, perché la diacronia *non diventa* sincronia: sì che, *diventando altro*, l'apparire, poniamo, di X non potrebbe essere il suo riapparire, giacché apparento, apparirebbe *insieme* anche l'infinita serie dei "poi" rispetto ad esso; i quali, non potendo allora essere ed apparire come dei "poi" (così come X non sarebbe rispetto ad essi un "prima"), non potrebbe essere ed apparire che *il risultato finale* del processo, al più conservante in sé l'esser stato *ideale* dei propri momenti, annientati nella loro concreta specificità isolata. (Giacché se i "poi" appaiono come "poi" e, correlativamente, anche i "prima" appaiono come tali, allora ritroviamo la soluzione dell'aporia, in cui la sincronia – che nulla ha a che vedere col diventare altro – non cancella il proprio contenuto diacronico).

2. RESURREZIONE DELLA CARNE IN CRISTO (RIPENSATA NEL DESTINO)

All'inizio del precedente paragrafo si chiedeva: che ne è dei nostri morti? Se diamo la parola a san Paolo, così risponde: al di là dell'estrinseca sepoltura nella terra (o della loro cremazione o distruzione in uno qualsiasi dei modi più terribili), essi sono tutti "sepolti" in Cristo: «i morti sono in Cristo» (1Ts 4, 16). Tutt'altro che *morti* cioè annientati (o viventi come ombre nel fondo dell'Ade, rispetto a cui il grande Achille preferirebbe essere un porcaro in terra), sono più vivi dei vivi. Nascosti con Cristo in Dio (cfr. Col 3,3), avvolti dalla sua infinita potenza, attendono la seconda venuta di Cristo (l'Apocalisse): «allora anche voi [=voi

eventi dell'isolamento). Ma lo stesso apparire della terra isolata, all'interno del quale appare il dolore lasciato a sé stesso, *appare nell'apparire* della "pasqua" della terra che salva, sì che il dolore lasciato a sé stesso e chiuso in sé stesso appare unito al dolore che, in quanto accolto nella Gioia, è *diverso* dal dolore che ancora non vi è accolto» (E. Severino, *La morte la terra*, cit., p. 507).

viventi, che in verità, dice Paolo, siete in fondo già morti: cfr. *Col 3, 2*] apparirete con lui rivestiti di gloria» (*ibid.*, 3,3)²¹.

Ma, come dovrebbe essere noto, Paolo non “inventa” d’acchito l’idea della resurrezione dei (dai) corpi, come sostiene invece Nietzsche nel suo *Anticristo* (cui si allinea, in spirito anti-paolino, M. Vannini: cfr. cap. I, § 3, NOTA 2, nota 87). Certamente in Paolo il tema assume un carattere radicalmente centrale e, per così dire, *unico* quanto al senso dell’esser cristiani (come ben intende Tertulliano: *fides christianorum resurrectio mortuorum: illam credentes sumus*), ma, come già rilevato (cap. I, § 1, nota 17) essa attraversa l’intera Bibbia, dunque non solo cristiana, ma anzitutto ebraica (non per caso il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, affronta il gran tema a partire – § 992 – da due citazioni del II libro dei Maccabei: 7, 9 e 7, 14).

Colui che crede in me, dice Gesù, «io lo resusciterò nell’ultimo giorno» (Gv 6, 40 e 44): Marta, sorella di Lazzaro, dice a Gesù di sapere che suo fratello morto «resusciterà nell’ultimo giorno», Gesù le risponde: “Io sono la resurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà” (11, 24-27); agli increduli sadducei, Gesù ricorda come Dio parlò a Mosè: “Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e di Giacobbe [...] non un Dio dei morti ma dei viventi!” (Mc 12, 26-27). E nell’appassionata tensione dell’“ultima cena”, Gesù profetizza la propria morte e resurrezione, come anche quella dei suoi discepoli: «Ancora un poco e non mi vedrete; un poco ancora e mi vedrete [...] Voi sarete afflitti, ma la vostra afflizione si cambierà in gioia [...] voi ora siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia. In quel giorno non mi domanderete più nulla» (Gv 16, 16-22). Ove tal “vedere” non ha notazione puramente *spiritualistica*: gli apostoli rivedranno infatti Gesù risorto nella propria carne, lo vedranno camminare, parlare e con lui mangeranno pesce arrostito (Gv 21, 9-12; Lc 24, 1-42; At 10, 41)²².

Alla resurrezione della carne, sempre connessa alla fine del mondo, fa riscontro il giudizio finale: «Quando il figlio dell’uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri,

21 «Non sono i nati ad attendere la morte, ma i morti [=i mortali che sognano la “vita”] ad attendere la loro nascita, ossia il sopraggiungere della terra che salva» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 694).

22 Scrive Agostino: «certamente per la fede cristiana non c’è dubbio che lo stesso Salvatore, anche dopo la risurrezione, ormai in una carne spirituale [cfr. 1Cor 15, 44], ma pur sempre vera, mangiò e bevve assieme a suoi discepoli. A questi corpi [risorti, sul modello di Gesù] sarà tolta non la possibilità, ma la necessità di mangiare e di bere; essi perciò saranno spirituali, non perché cesseranno di essere corpi, ma perché vivranno grazie allo spirito che dà la vita» (*La città di Dio*, cit., XIII, 22, p. 631); «[quello risorto] Non sarà certo un corpo animale, ma spirituale, pur avendo tuttavia la sostanza della carne, ma senza corruzione carnale» (*ibid.*, XXII, 24, p. 1177).

e porrà le pecore alla sua destra [salvate nella beatitudine eterna] e i capri alla sinistra [condannati all'eterna perdizione]» (*Mt 25, 31-33*)²³.

Indubbiamente il concetto di “carne risorta” – tema indigeribile dai Greci, com’è chiaro nell’episodio, narrato da Luca, che vede protagonista Paolo all’Areòpago di Atene (*At 17, 22-34*), stante che la loro filosofia non prevedeva alcuna liberazione della carne, ma *dalla carne* –, nella sua radicale distanza dall’ “esperienza”, in cui – questa volta *coi* Greci – crediamo che la sua “corruzione” ne sia il manifesto annullamento, ha incessantemente costituito lo scoglio più esorbitante, la speranza più iperbolica e sproporzionata, perciò asperrima, da accettare. E tuttavia, per quanto ormai il tema sia oggi, sintomaticamente, non molto “frequentato” dalla Chiesa stessa, anche presso i suoi più alti rappresentanti, esso resta ufficialmente confermato (cfr. *CCC*, Parte prima, Articolo XI).

Se paradigma, prototipo e fondamento (per ogni uomo – anzi per la totalità stessa della Natura) ne è Gesù Cristo, «primizia di quelli che dormono» (*1Cor 15, 20*)²⁴, il concreto *modo* o *condizione* dei corpi risorti non poteva (e non può) non restare un problema.

Avendo san Paolo come guida (soprattutto la radicalità di *1Cor 15*: «se non si dà risurrezione dai morti, neanche Cristo fu risuscitato!»; «si semina nella corruzione, si risorge nell’incorruibilità; si semina nello squallore, si risorge nello splendore; si semina nell’infermità, si risorge nella potenza; si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale»: versetti 13 e 42-3), Agostino scrive della propria fede nell’Onnipotente circa la ricostituzione della carne che pur sia «stata distrutta nel

23 Di passata si rilevi come la *separazione* connessa al giudizio finale contraddica l’*unità* connessa al peccato originale: là, peccatori e non peccatori hanno sorti opposte, qua, invece la medesima (nel peccato di uno, tutti: cfr. *Rm 5, 12 e 18*). Più in generale Paradiso e Inferno contraddicono radicalmente quell’Unità di Amore eterno in cui consiste Dio. Contraddizione implicitamente confermata se si prova a giustificare tale insostenibile affermazione che, certamente, Dio è onnipresente, dunque presente anche nell’Inferno, salvo che la sua presenza «ad alcuni fa bene, ad altri male. L’Inferno va interpretato così [...] La presenza di Dio per qualcuno diventa dannazione, per altri è beatitudine» (G. Barzaghi, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997, p. 139). Come dire: un’assurdità assurdamente giustificata. Per la negazione *iuxta propria principia*, (=senza cioè scomodare il destino) dell’esistenza dell’Inferno – esplicitamente affermato dalla Chiesa cattolica (cfr. *CCC*, Articolo XII, § 4) – si vedano invece le *ragioni* espresse nel nostro saggio *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit., p. 176, nota 151.

24 Cristo, concreto prototipo della resurrezione della carne nella sua umanità secondo la prospettiva cristiana, ha conosciuto davvero lo stato di morte, «lo stato di separazione tra la sua anima e il suo corpo per il tempo compreso tra il momento in cui egli è spirato sulla croce e il momento in cui è risuscitato» (*CCC*, § 624). Al § 627 si aggiunge, precisando che «la morte di Cristo è stata una vera morte in quanto ha messo fine alla sua esistenza umana terrena. Ma a causa dell’unione che la persona del Figlio ha mantenuto con il suo corpo, non si è trattato di uno spogliamento mortale come gli altri, perché “non era possibile che la morte lo tenesse in suo potere” (*Ap 2, 24*) e perciò “la virtù divina ha preservato il corpo di Cristo dalla corruzione [san Tommaso, *Summa theologiae*, III, 51, 3]».

modo più assoluto e non ne fosse rimasta nemmeno la minima parte nell'angolo più riposto della natura»²⁵.

Verrà quindi restituito tutto ciò che era andato perduto dei corpi vivi o dei cadaveri dopo la morte e risorgerà, rivestito d'incorruibilità e d'immortalità, assieme a quel ch'è rimasto nel sepolcro, trasformato dalla vetustà di un corpo animale alla novità di un corpo spirituale. Ed anche se, per qualche grave incidente o per la crudeltà dei nemici, il corpo intero è stato completamente polverizzato e disperso nell'aria e nell'acqua, senza che ne possano restare tracce, per quel che è possibile, non potrà assolutamente esser sottratto all'onnipotenza del Creatore e non perirà un capello del suo capo.

La carne spirituale sarà dunque sottomessa allo spirito, restando però carne, senza diventare spirito; proprio come lo spirito carnale fu sottomesso alla carne, restando spirito, senza diventare carne²⁶.

Così scrive Agostino –, poche righe dopo consigliando in ogni caso di esser molto prudenti circa una specificità più accurata: «Mi sembra però che sia azzardato tutto quel che si dice sulla natura e profondità e bellezza di un corpo spirituale, poiché ancora non ne abbiamo fatto esperienza»²⁷.

In merito a una questione così spinosa, circa trent'anni fa Sergio Quinzio ha scritto un “enciclica”, fantasticamente e acutamente attribuita all’ultimo Papa della storia, Pietro II (secondo la profezia del monaco medioevale Malachia), dal titolo *Resurrectio mortuorum* (alla quale ne segue una seconda, che dà anche il titolo al testo cui entrambe appartengono; si tratta di una celebre espressione escatologico-paolina: *Mysterium iniquitatis* – di cui diremo nel prossimo paragrafo).

25 *La città di Dio*, cit., XXII, 20, p. 1164.

26 *Ibid.*, XXII, 21, p. 1165. È tuttavia inevitabile, diciamo qui in breve, che il tema di un’*unica* persona – Cristo, *fondamento della morte della morte* – cui ineriscono due nature opposte, l’umana e la divina, inneschi la critica circa l’impossibilità, riconosciuta in generale dallo stesso aristotelico Tommaso, che gli opposti ineriscono *simul* al medesimo (secondo il rilievo smascherante di E. Severino in *Pensieri sul cristianesimo*, cit., XX). Né vale il tentativo di risposta da parte di padre G. Barzaghi (cfr. *Soliloqui sul divino*, cit., pp. 94-102) volto a rinforzare la via d’uscita già tentata dal consapevole Tommaso (e smontata da Severino) –, ove la contraddizione, nonché spostata, è semplicemente *ribadita* sotto altra denominazione (cfr. F. Farotti, *Mito e destino*, University Press, Padova 2025, cap. IV, § 3 e nota 45). Sempre in relazione critica alla figura di “Cristo”, *subjectum unum* di opposizione, si aggiunga che, secondo quanto appena detto e cioè a partire dal quarto Concilio Ecumenico di Calcedonia del 451 sino a oggi, il cristianesimo considera appunto che «Gesù è inscindibilmente vero Dio e vero uomo» (CCC, § 469). Salvo però anche sostenere che «nessun uomo, fosse pure il più santo, era in grado di prendere su di sé i peccati di tutti gli uomini e di offrirsi in sacrificio per tutti. L’esistenza in Cristo della Persona divina del Figlio [...] rende possibile il suo sacrificio redentore per tutti» (CCC, § 616). In tal guisa, diciamo, scavando «una distanza incolmabile tra Cristo e gli altri uomini [Cristo è infatti “uomo” tanto prezioso, quanto speciale e anzi *unico* – perciò non è “vero uomo”, come invece il pensiero cristiano ritiene]. E in effetti nessun vero uomo si trova, come invece Cristo si trova, ad essere insieme vero Dio» (E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 240).

27 *Ivi*.

L'*incipit* riconosce l'estrema difficoltà ad accettare «quanto di più difforme si possa immaginare dall'esperienza comune e dalle ragionevoli aspettative umane»²⁸. Tanto più che la concezione della “resurrezione della carne” esibita dai Padri apostolici e successivamente dei Padri della Chiesa (Agostino su tutti) sino al basso Medioevo, culminante nel pensiero di Dante e Tommaso appare sostanzialmente univoca. Nessun riduzionismo “spiritualizzante” – come avrebbero potuto far pensare le parole di Gesù in *Mc* 12, 25: «Quando risusciteranno dai morti non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli» –: trasformandosi (la contraddizione, nello sguardo del destino, del *diventare* altro essendo inevitabile), la “carne” non subisce alcuna sublimazione che la annulli come tale: la sua *concretezza fisica* resta *la stessa*. Ché anzi il nuovo contesto inaudito e trasfigurante la conserva, *ricreandola*, proprio in quanto essa è tale: *resurrectio carnis eodem modo et eodem sensu*. Il testo di Quinzio rende chiara e inequivocabile l’idea, a partire dal prototipo cristico: «Abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua resurrezione dai morti» (*At* 10, 41). Commenta Quinzio: «Se questo passo potrebbe far pensare unicamente alla condizione di Gesù risorto nel breve tempo del suo apparire ai discepoli, prima cioè di ascendere al cielo, a togliere ogni dubbio sono le parole che Gesù pronuncia solennemente nell'estrema tensione dell'ultima cena, subito prima della sua passione: “In verità vi dico che io non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò di nuovo nel regno di Dio” (*Mc* 14, 25)» (*MI*, 21-2).

L'uomo che «viene dal cielo» (*1Cor* 15, 47), in contrapposizione al «primo uomo tratto dalla terra [che è di polvere]» (*ivi*), «l'uomo celeste», che risorge dall' «uomo di polvere» (*ibid.*, 15, 49) – come dice Agostino – non è affatto “disincarnato”: la carne risorge proprio senza cessare di essere carne! E Quinzio cita l'opera di Tertulliano *La resurrezione della carne* (inizio III sec.), in cui dichiara: «Risorgerà dunque la carne: identica, completa e integra [...] Perché, anima, senti astio per la carne? Nessuno ti è tanto prossimo, da dover più amare, dopo Dio; nessuno ti è più fratello, perché anche con te essa nasce in Dio» (*MI*, 25). Ulteriormente cita Fulgenzio di Ruspe, «il quale sottolinea la permanenza nei risorti delle differenze sessuali: “In loro resterà il sesso maschile e femminile quale fu creato coi corpi...”» (*MI*, 26); e san Giovanni Damasceno, il cui rigore concettuale lo muove a sostenere che se non c’è resurrezione, cioè pieno e assoluto riscatto anche della carne, allora «non c’è neppure Iddio, non c’è provvidenza, tutto è spinto e portato al caso» (*ivi*): come a dire o tutto o nulla; o si salva tutto, Natura inclusa – come potentemente avverte per primo san Paolo (cfr. *Rm* 8, 19-23) –, oppure tutto, leopardianamente, non è che orrida casualità, non più che uscire e ritornare nel niente (“perpetuo

28 S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, p. 15. D’ora in poi indicato, entro il testo, con la sigla *MI*, con il numero di pagina a seguire. Analogamente il *CCC*, § 996, citando Agostino (*Enarratio in Psalmum*): «In nessun altro argomento la fede cristiana incontra tanta opposizione come a proposito della risurrezione dei morti».

circolo di produzione e distruzione”); e Agostino, lapidario: «Risorgerà questa carne, questa stessa che è seppellita, che muore (*Sermoni*, 264, 6)» (ivi)²⁹.

E se si obiettasse: ma Paolo non sostiene forse che «risorge un corpo spirituale» (*1Cor* 15, 4)? Come intendere questa ambiguità? Quinzio risponde: «le parole dell’Apostolo non danno luogo a nessun fraintendimento se vengono lette nell’orizzonte ebraico dell’antropologia paolina, la quale distingue l’uomo non in due parti – corpo e anima –, ma in tre: corpo, anima o psiche, e spirito, infuso direttamente da Dio (cfr. *Gn* 2, 7; *Gv* 20, 22)» (*MI*, 27).

Prosegue Quinzio nel suo prezioso *excursus*:

I più antichi simboli della fede [...] affermano la resurrezione dei morti, o della carne, senza ulteriori specificazioni. Ma già intorno al quinto secolo la formula “*Fides Damasi nuncupata*” dichiara che risorgeremo “*in hac carne, qua nunc vivimus*”³⁰. Nel latino che custodisce la grandiosa intonazione di ciò che appartiene alle cose divine, il Concilio Toletano XI, celebrato nell’anno 675, afferma la verità della resurrezione dei morti, e sottolinea che non risorgeranno in un’altra carne, ma proprio in quella in cui viviamo, consistiamo e ci muoviamo: “[...] *Nec in aërea vel qualibet alia carne (ut quidam delirant) surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur*” (nn. 59-60). Qualche anno dopo, nel 693, il Concilio Toletano XVI conferma la verità della resurrezione con espressioni quasi uguali [...] “*Non in aëria vel in phantasticæ visionis umbra, ut quorundam improbanda opinio praestruit, sed in veridicæ carnis substantia, in qua nunc sumus et vivimus*” (n. 35). Il 13 aprile 1053, papa Leopne IX scriverà: “*credo etiam vera resurrectionem eiusdem carnis, qua nunc gesto*” (*Epistula “Congratulamur vehementer” ad Petrum patriarcham Antiochenum*).

Nel tredicesimo secolo san Tommaso d’Aquino, la cui autorità nella Ciesa è rimasta indiscussa, ha dedicato alla resurrezione numerose “questioni” della *Summa theologiae*, nella quali tuttavia non sempre risulta [...] seguito il prudente suggerimento di Agostino [cfr. il testo legato alla nota 27] di non dire della condizione dei morti ciò che non ci è stato rivelato³¹. Dalla concretezza della resurrezione della carne si deducono conseguenze

29 Si tenga presente che considerando il destino dei bimbi morti, Agostino da un lato nega che si debbano «escludere dalla resurrezione dei morti tutti coloro [i feti abortiti] che sono morti anche nel seno materno»; dall’altro, ricorrendo alla teoria delle “ragioni seminali”, scrive dei neonati che essi «non risorgeranno con le stesse piccole dimensioni fisiche con cui sono morti, poiché per l’intervento mirabile e prontissimo di Dio riceveranno ciò che avrebbero avuto più tardi con il trascorrere del tempo [...] non mancherà ciò che ci fu, [né] non ci sarà ciò che mancò» (*La città di Dio*, cit., XXII, 14, p. 1155).

30 Tesi ribadita il 9 dicembre del 2023 dall’Arcivescovo di Bologna, Card. Matteo Maria Zuppi, in risposta a due quesiti relativi alla conservazione delle ceneri dei defunti sottoposti a cremazione. Scrive il Cardinal Zuppi: «La nostra fede ci dice che risorgeremo con la stessa identità corporea che è materiale, come ogni creatura su questa terra, anche se quella materia sarà trasfigurata, liberata dai limiti di questo mondo. In questo senso la risurrezione sarà “in questa carne nella quale viviamo” (*Formula Fides Dasmasi nuncupata*). Così viene evitato un dannoso dualismo tra immateriale e materiale»

31 «Carissimi, fin da ora siamo figli di Dio e non si è ancora manifestato quel che saremo. Sappiamo che quando ciò si sarà manifestato saremo simili a lui, poiché lo vedremo com’egli è» (*1Gv* 3, 2).

estreme. I corpi risorgeranno nella loro integrità, con tutte le membra che li compongono, compresi gli intestini, le unghie e i capelli. *“Oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur: oportet quod omnia membra quae nunc sunt in corpore, in resurrectione hominis reparentur... Intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra [...]”* (Summa theologiae, Supplementum, q. LXXX, a. 1). *“Homo resurget in omni perfectione suae naturae, propter hoc oportet quod capilli et ungues resurgent in ipso”* (Ivi, a. 2).

Se queste fin qui delineate sono le certezze della fede nella resurrezione dei morti come risultano dalle sacre scritture, dai Padri e dalla tradizione interpretata dal Magistero, va tenuto ben presente che dal popolo cristiano esse sono state costantemente assunte, lungo i secoli, nel loro significato letterale, a cominciare dalla fede nell'Ascensione corporea di Gesù Cristo e nell'Assunzione corporea di Maria in cielo. Dobbiamo dunque seguire l'esempio di cristiani come Dante Alighieri, Luca Signorelli o Michelangelo, i quali hanno considerato essenziale ciò che la rivelazione e la tradizione avevano infuso, nel corso dei secoli, nelle coscienze e nell'immaginario dei credenti. Anche il culto intenso e persistente delle reliquie, in particolare dei corpi o frammenti dei corpi di santi, è una testimonianza preziosa, in base alla regola che *“lex orandi est lex credendi”*. Abbandonare la continuità con la fede dei nostri padri significa spezzare e affossare il *“depositum fidei”* (1Tm 6, 20) (MI, 28-30).

E se si obiettasse: ma *questa mia carne* non può resuscitare per non morire mai più, stante che, in quanto essa è *proprio questa*, necessariamente dovrebbe morire di nuovo: è necessità cioè che, pur restando in qualche problematica misura *mia* (cfr. cap. I, nota 23), diventi essenzialmente *altro*.

Risposta: se la “trasformazione” è necessariamente richiesta – dunque il diventare altro (contraddittorio nello sguardo del destino, giacché “diventare altro” è diventare *identico* all’altro e perciò nel risultato di tal divenire esser *l’altro, non esser sé* –, è invece escluso che il nesso “peccato/mortalità”, dunque la mortalità della carne (e dell’anima stessa, che, in chiave cristiana, a differenza dalla filosofia greca, non è immortale e anzi eterna *sua vi*), sia un nesso necessario, vale a dire “naturale”, dinanzi a cui Dio s’inchina non potendo violarlo. Se l’inesorabile conseguenza del peccato è la miseria umana (ignoranza, sofferenza, morte) – «il salario del peccato è la morte» (Rm 6, 23) –, tal “necessità” non è certo alcunché di indipendente e autonomo rispetto alla libera volontà di Dio, il quale, come liberamente la pone, così la depone (la può deporre). Onde proprio questa carne qui, intestini unghie e capelli inclusi, è destinata da Lui all’eternità gloriosa – la trasformazione (la differenza) riguardando unicamente *il contesto* in cui è accolta: il “mondo” e la sua caducità, Dio e la sua gloria: restando essa la stessa e *identica*.

*E si aggiunga questo decisivo rilievo: per la stessa ragione per cui proprio questa mia carne resuscita non in quanto è “questa stessa” (giacché, in quanto è proprio “questa”, sarebbe necessario che morisse di nuovo), ma in quanto è Dio che così vuole (quel Dio che liberamente “componne” il nesso peccato/morte, altrettanto liberamente lo può ben “scomporre”), analogamente, si potrebbe provare a sostenere, l'uomo Gesù (e *mutatis mutandis* Maria) è senza peccato non in quanto*

“uomo” (giacché *in quanto* uomo apparterrebbe di necessità al genere umano peccatore), ma in quanto, daccapo, è Dio che così vuole. Vale a dire che il nesso “peccato/miseria (=ignoranza, sofferenza, mortalità) – e il simmetrico opposto: “non-peccato/splendore (=immortalità, super-intelligenza) – non è di suo *un nesso necessario*, dinanzi a cui Dio s’inchina, ma è posto dalla libera volontà divina. La quale, come lo pone, così anche liberamente lo depone o scompone, ponendo appunto la *miseria (umana) senza peccato*: ecco Gesù (e, *mutatis mutandis*, Maria)³².

32 In questo senso andrebbe allora detto che Cusano erra quando attribuisce all’*uomo* Gesù doti intellettuali oltreumane («Il tuo intelletto, invece [quello di Gesù a confronto con l’intelletto umano], intende in atto tutte le cose che possono essere intese dall’uomo») (*La visione di Dio*, trad. it. G. Gusmini, Studium, Roma 201, p. 211), stante che, a partire da san Paolo, Gesù va inteso come «in tutto a nostra somiglianza, eccetto il peccato» (*Eb*, 4, 15). *In tutto!* Perciò il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, citando un passo della *Gaudium et spes*, scrive che «il figlio di Dio ha lavorato con mani d’uomo, ha pensato con mente d’uomo [non di superuomo!], ha agito con volontà d’uomo, ha amato con cuore d’uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (§ 470). E subito dopo (§ 471): «L’anima umana che il Figlio di Dio ha assunto è dotata di una vera conoscenza umana. In quanto tale essa non poteva di per sé essere illimitata [come invece pensa Cusano]: era esercitata nelle condizioni storiche della sua esistenza nello spazio e nel tempo. Per questo il Figlio di Dio, facendosi uomo, ha potuto accettare di “crescere in sapienza e grazia” (*Lc* 2, 52) e anche di doversi informare intorno a ciò che nella condizione umana non si può apprendere che attraverso l’esperienza [laddove tuttavia san Tommaso, contrapponendosi all’evangelista Luca, nega che di suo la grazia e la sapienza di Cristo potessero aumentare come aumenta l’età: *Summa theologiae*, III¹, q. 7, a. 12 –, finendo così per assumere la presunta umanità di Cristo come del tutto *dissimile* da noi v. nota 34]. Questo era del tutto consono alla realtà del suo volontario umiliarsi nella “condizione di servo”». (Come poi – restando all’interno del cristianesimo – tutto ciò sia veramente possibile, come cioè, ad esempio, siano *autentiche* le tentazioni subite da Cristo da parte di Satana – *Mt* 4, 1-11 –, implicando esse allora e inevitabilmente la possibilità di cedervi, dunque di peccare, da parte di chi allora *non* è esente dal peccato, ma necessariamente ne porta l’inclinazione, non pare credibile, perché assurdo e contraddittorio. Ma allora scoprendo la necessità di “triplicare” la natura di Cristo (cfr. il nostro saggio *Gustare il cristianesimo...*, cit., cap II, § 3): due forme opposte di umanità: con e senza peccato (immacolata) – riappare così giustificato il superuomo di Cusano (v. nota 34): il senza-peccato non può essere uomo come noi (dunque dotato di scienza infusa ecc.) – e in più la natura divina. E così raddoppiando la contraddizione: non solo fra uomo e Dio, ma anche fra uomo e superuomo: in ogni caso, predicati opposti di un medesimo. Dico cioè che se a Dio onnipotente è concesso di non sottostare, *genericamente*, a nessi necessari, ciò non può valere *illimitatamente*, giacché è un nesso necessario – primario! – quello costituito dal principio di identità/non contraddizione, che il cristianesimo non si sognava di non riconoscere. Si che sostenere che Gesù-uomo nulla ha a che vedere col peccato e tuttavia le tentazioni cui Satana – cui l’esistenza umana! – lo espone sono, come si vuole che siano, autentiche correttamente alla sua conclamata umanità, significa dire che *non ha, ma anche, insieme, ha* a che vedere col peccato; che *ne è e non ne* è esente. Ma così ci troviamo proprio dinanzi a quel Nesso – in virtù del quale Dio è Dio e non è non Dio – che l’aristotelico Tommaso giudica *senza eccezione innegabile*, si che non è un mistero la sua violazione, ma un’assurda impossibilità. (Aggiungo: è davvero possibile isolare l’*impeccabilità* dall’intelligenza sovrana, dall’impossibilità e dall’immortalità come fossero *altro* da quella, dunque associandola ai rispettivi opposti, o *non è piuttosto separarla da sé stessa*? Nel qual caso, stante allora l’impossibilità assoluta – anche per Dio – della negazione dell’esser sé, cioè di tale identità complessa costituita di implicazioni necessarie *interne ad essa*, il “senza peccato” in Cristo è inevitabilmente un

È per questo motivo che la nostra tesi circa la necessità di affermare *doppia* la *natura umana* di Cristo (che è anche Dio, dunque natura *tripla*) e di Maria (cfr. *Gustare il destino nel cristianesimo*, cap. II, §§ 3-4) – supponendo erronea l'infrangibilità del nesso – si potrebbe pensare di considerarla cristianamente insostenibile. Si potrebbe cioè tentare di sostenere che essa non sia nulla più, eventualmente, che un'interessante esplorazione concettuale, ma errata (la nota 32 ha però già chiarito che l'erroneità riguarda proprio questo tentativo), giacché presuppone una “necessità” cristianamente inaccettabile (=se c’è miseria allora c’è peccato; se non c’è miseria allora neanche peccato; ma Cristo e Maria sono umanità, in quanto tale miserabile *e insieme* senza peccato, dunque umanamente *doppi*). Nessun nesso inestricabile dinanzi a Dio? Ad esclusione però – come è già stato risposto in nota 32 – del principio d’identità/non contraddizione, violando il quale Dio *sarebbe e non sarebbe* Dio! Ma allora non dovrà riconoscersi che è parimenti impossibile che Cristo, in quanto uomo, sia autenticamente *tentato* dal peccare, poiché simile a noi – se infatti Gesù fosse radicalmente escluso dal peccato le grandiose tentazioni di Satana nel deserto, anzitutto, non sarebbero che mera apparenza – e, insieme, *non tentato*, poiché estraneo al peccato? E perciò o *un’umanità autocontraddittoria, sostrato dei suoi due momenti opposti, oppure due forme indipendenti di umanità*. Ritorna allora la cogenza della nostra tesi esposta in *Gustare il destino* (in cui, sia pur implicitamente, l’impeccabilità, intesa come identica a sé, è perciò intesa come identica a tutto ciò che ne costituisce l’identità concreta, non sussistendo cioè come isolata determinazione semplice, liberamente associabile a predicati che ne contraddicono l’essenza complessa).

Non per caso Cusano attribuisce a Gesù un’intelligenza *sovrumana* (se ne fa cenno in nota 32), mettendo così in luce quella dimensione senza peccato intesa come *necessariamente* esclusa dalla miseria mortale dunque dalla possibilità stessa di peccare³³ (restando così in ombra l’”uomo dei dolori e della morte”, che di certo Cusano non sconfessa, sì che l’umanità di Cristo non può non risultar *doppia*, essendo allora egli: uomo, superuomo, Dio).

altro uomo, come tale dotato di virtù sovrumane rispetto all’ *homo viator*, in tutto simile a noi. Sì che Cristo, oltre a esser inteso come *verus homo et verus Deus*, dovrebbe esser inteso anche come *homo viator et homo beatus*. Con tutte le contraddizioni che ne seguono: cfr. nota 34. A questa “aggiunta” si potrebbe obiettare: ma, con san Paolo, per il quale «la morte è il salario del peccato» (*Rm 6, 23*), non appare chiara la *differenza* fra premessa e conseguenza – sì che non si tratta di immediata identità. Rispondiamo: così dicendo, Paolo guarda alle inevitabili conseguenze *empiriche*, giacché nella sua essenza *trascendentale* nessuno come Paolo sa che il peccato È la morte: la stessa, immediata miseria umana nel venir meno dell’intimo legame con Dio – donde le conseguenze).

33 «Cristo è l’unico che veramente è senza peccato, e che, anzi, non può neppur peccare» (Giovanni Paolo II, Udienza Generale, 9/11/1988). (Ma allora, diciamo, le tentazioni non le ha minimamente patite e perciò non erano “tentazioni” se non a parole, mera retorica. E se tale assoluta purezza fosse dissociata da virtù sovrumane, sarebbe dissociata *da sé stessa*, dalla propria stessa concreta identità. Onde Cristo sarebbe e non sarebbe *impeccabile*).

Vedo questa differenza tra il tuo intelletto umano e quello di qualunque altro uomo: nessuno degli uomini sa tutte le cose che all'uomo è possibile conoscere, dal momento che l'intelletto di nessun uomo è così congiunto all'esemplare di tutte le cose [...] da non poter esservi congiunto più intimamente o da non poter esservi congiunto in atto a un maggior livello. E così l'uomo non intende tanto da non poter intendere di più [...] Il tuo intelletto, invece, intende in atto tutte le cose che possono essere intese dall'uomo [...] tu, o Gesù, che sapevi in atto tutto lo scibile...³⁴.

³⁴ *La visione di Dio*, cit., pp. 211 e 223. Ci pare di non poco interesse rilevare che, a suo modo, Jacques Maritain proprio la *doppia* natura umana di Gesù sostiene (dunque *tripla* con quella divina), là dove “propone” in sede teologica l’idea di distinguere nell’anima di Cristo «la sfera della coscienza e la sfera del sovraconscio divinizzato», trovandosi perciò, secondo la sua stessa natura umana, «in due *stati differenti*» in quanto «*comprehensor*» e, insieme, «*viator*». (*Della grazia e dell’umanità di Gesù*, trad. it. a cura di P. G. Nonis, Martello, Milano 1989, p. 55-7. In merito, cfr. anche pp. 17-8 e pp. 57-63). Il tema è ribadito a pag. 94, (nota 10), in cui si distingue, daccapo, nell’uomo Gesù, il suo «sovraconscio già celeste» o «cielo dell’anima di Gesù», in quanto dotato di scienza infusa e «benedetto al di sopra di ogni creatura» dal «quaggiù dell’anima di Cristo», anch’esso conveniente «all’uomo Gesù, in quanto vivente, operante e sofferente [...] secondo il modo umano connaturale all’*anima rationalis* nella sua esistenza terrena». Come a dire che «durante il pellegrinaggio terreno di Gesù, la sua anima e tutto l’universo della sua vita interiore e del suo pensiero, sono stati simultaneamente sotto due regimi o stati differenti [in verità *opposti*]» (*ibid.*, p. 94, nota 10). La *tripla* natura di Cristo (che è anche Dio), rileviamo noi, importando allora un’inevitabile, *doppia* contraddizione (v. nota 32), in cui, in due differenti modi, un *medesimo* (=“Cristo”) è *soggetto di determinazioni opposte*: coscienza terrestre e sovraconscienza celeste; umanità e divinità. (Laddove un impossibile essente contraddittorio non ha nulla a che vedere col “mistero”). Nessuno stupore allora se è lo stesso Maritain a giudicare questa sua proposta, rispetto a cui si «sente così vulnerabile», una «folle impresa» (*ibid.*, p. 47)! Egli che pur giunge ad ammettere che concepire «Cristo insieme *comprehensor* [superuomo] e *viator* [uomo]» significa riconoscere che «si trovava simultaneamente in questi due stati, che non solo sono differenti, ma *opposti*» (*ibid.*, pp. 78-9), concedendo così di esser finito in «un complicato imbroglio» (*ibid.*, p. 81). Diciamo: affermare, sia pur inconsapevolmente (=contraddirsi, errare), che qualcosa sia, insieme, sé ed altro da sé non è un “imbroglio”, ma l’essenza stessa della follia! (D’altra parte – rileviamo –, *in sé stessa* considerata, l’“impresa” di Maritain non è folle se non *indirettamente*, esprimendo la consequenziale esplicazione della follia di base o diretta, onde – al di là di Maritain e considerando solo l’“umanità” Cristo: cfr. nota 32 – un uomo sia uomo come noi e, insieme, senza peccato, che è dire *homo verus et falsus* in quanto suscettibile di *reale* tentazione – l’uomo Gesù dinanzi a Satana tentatore, ad es., è inverosimile che sia *impassibile* (=impeccabile) come un Cielo –, dunque inevitabilmente capace di peccare, ma anche, insieme, del tutto estraneo al peccato. Due uomini allora, oppure uno stesso e solo “uomo”, cui ineriscono predici opposti; oltre che, visto che Cristo è anche Dio, vero uomo e vero Dio: ma allora o Dio lo è solo all’apparenza, oppure si tratta di un vero Dio *travestito* da uomo. (Di più: se gli sforzi congiunti di san Tommaso e Maritain e di tutta la teologia cristiana passata e futura non possono sfuggire alla contraddizione e all’impossibile assurdo, il tema in questione resta in ogni caso maestoso e anzi Unico, nel suo esser potentissima, benché alienata, prefigurazione, attraverso il “sovraconscio divinizzato del paradiso dell’anima di Cristo”, dell’Io del destino, inconscio di ogni io-*viator* della terra isolata: tale Io, o sfondo *impeccabile* di ogni cerchio, corrispondendo – nell’abisale differenza – alla cristiana visione “beatifica” della verità: non tuttavia assolutamente assoluta o concretamente tale, ma solo formale, benché infinita –

Rispetto a ciò, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* reagisce nei modi che si sono detti in nota 32 (unitamente alle contraddizioni insostenibili, ci pare, che ne scaturiscono). (O Scilla o Cariddi: o un uomo solo, come pare ovvio, ma esente e non esente dal peccato; oppure proprio *due uomini*).

Non può allora valere, per la stessa logica cristiana, la similitudine da cui è partito questo giro di considerazioni e cioè: COME dunque l'uomo Gesù è senza peccato (diversamente da ogni altro uomo) e miserabile (=ignora, soffre, muore, come ogni altro uomo) – onde il supposto nesso necessario “peccato/miseria” è in lui spezzato (ma s’è visto che tale nesso, appartenendo al concetto stesso dell’*“esser sé”*, è infrangibile: la miseria implicando, *in quanto tale*, il peccato; l’impeccabilità implicando, *in quanto tale*, lo splendore) –, COSÌ la carne risorta in Cristo, destinata alla vita eterna, è *la stessa* che è morta – onde il nesso fra essa e la propria “naturale” mortalità è spezzato. (In entrambi i casi dominando la signoria assoluta dell’onnipotenza divina). *Errata*, diciamo, anche senza scomodare il destino, poiché se nel primo caso c’è un unico sostrato che, al tempo stesso, è umano e superumano (un “uomo”, che è, dunque, libero dal peccato e possibile peccatore – giacché le tentazioni sono per lui *vere e reali*), nel secondo, la stessa carne è *prima* mortale e *poi* immortale – *prima* misera, *poi* gloriosa; *prima* inferma, *poi* incorruttibile; e anzi: *prima* (voluta, nell’Eden, da Dio) incorruttibile, *poi* (voluta, dopo il peccato, da Dio) corruttibile e infine (voluta, nella Gloria finale e infinita, da Dio) di nuovo incorruttibile (in cui il punto di partenza non è meramente *ripetuto*, in quanto riaffermazione “dialettica” e perciò vittoriosa negazione della negazione: *felix culpa!*).

Ove se la libera e onnipotente volontà divina, per la stessa logica adottata dal cristianesimo, non trova qui ostacoli (all’interno, s’intende, della persuasione del “diventare altro”); invece nel primo caso si trova a violare l’inviolabile principio secondo cui *opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt*: lo “stesso” – *de eodem* –, di cui qui si tratta, è il sostrato umano di Gesù: impossibilitato a peccare e, insieme, possibile peccatore – *se e poiché le tentazioni patite non sono intese come apparenti*. Anche: l’impeccabilità, separata dai predici che la sua concreta identità necessariamente implica, non è sé, è altro da sé; così la miseria, unita all’impeccabilità, si trova unita a ciò che la propria concreta identità necessariamente esclude o da cui è necessariamente esclusa. In entrambi i casi, l’*“esser sé”* – dell’impeccabilità, della miseria – è un non *“esser sé”*.

Restando sulla questione, e anzi approfondendola, della stessa carne morta che risorge, destinata all’eternità per volontà di Dio (lasciandoci alle spalle lo spinoso problema dell’unica o doppia natura *umana* di Cristo – dunque allora *tripla*

il Dio di Gesù Cristo essendo il “più simile” all’apparire infinito del Tutto). (Sul nesso “vero uomo-vero Dio”, in senso cristiano, cfr. *Nota 1* a seguire).

considerando il suo essere anche la Seconda Persona della Trinità)³⁵, va detto che il gran tema, in connessione con l'ultimo giorno e dunque con l'avvento del Regno, è inseparabile dalla creazione di «nuovi cieli e [di] una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2Pt 3, 3), onde l'intera natura è redenta – ricreata – nel nuovo contesto glorioso, secondo quanto è potentemente profetizzato da san Paolo:

La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo (Rm 8, 19-23).

Ha scritto Quinzio (MI, 20): «La resurrezione è costantemente legata all'ultimo giorno, quando avrà fine questo mondo dominato da satana (cfr. 1Gv 5, 19), la cui invidia ha fatto entrare nel mondo la morte (cfr. Sap 2, 2). Sono i nostri "corpi mortali" che riceveranno nuova vita (Rm 8, 1), come ha ricevuto nuova vita il corpo mortale di Gesù, che è primizia e modello della resurrezione: "Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Toccatevi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho" (Lc 24, 39)».

«Ancora un poco, appena un poco, colui che viene giungerà e non tarderà» (Eb 10, 37), scrive san Paolo e, in aramaico, invoca: «*Marana thà* (Signore nostro, vieni)!» (1Cor 16, 22). E l'*Apocalisse* si chiude, com'è noto, con la grande promessa di Cristo: «vengo presto!» (22, 7 e 20) e con la stessa, correlativa, appassionata voce d'attesa: «vieni, o Signore Gesù!» (22, 20).

Ma quando?

La risposta di Paolo, che insegna alla comunità cristiana di Tessalonica che «il giorno del Signore arriva come un ladro di notte» (1Ts 5, 2), consiste nel risolvere il “quando” nel *come*, cioè *nel modo* di stare al mondo, consapevoli che, per l’”inserzione” di Cristo, «il tempo ha avuto una svolta» (1Cor 7, 29) e cioè, nell’imminenza della sua seconda venuta, si è essenzialmente *contratto*: «D’ora

35 Non senza rilevare però la sorprendente, preziosa ed altamente significativa similitudine in cui il cristianesimo (nella terra isolata) consiste rispetto all’ “uomo” nello sguardo del destino (cfr. F. Farotti, *Mito e destino*, University Press, Padova 2025), secondo la quale alla tripla struttura di Cristo – uomo, superuomo, Dio – corrisponde la tripla struttura dell’ “uomo” come, rispettivamente, il sogno d’esser mortale da parte dell’io della volontà (del dolore e della morte), l’Io in quanto *testimonianza* del destino, e il Destino stesso nel suo apparire anzitutto come “terra che salva” dall’errore e dall’orrore e cioè come inesauribile, dilatantesi processione all’infinito, sul fondamento ultimo e primo dell’Apparire infinito del Tutto. Una “vicinanza” che, a nostro avviso, il cristianesimo, nella comune lontananza abissale, possiede più di ogni altra sapienza della terra isolata. (Ancorché ogni errante *weltanschauung* non possa differire dal destino della verità più di quanto l’esser *questo stesso* (*il destino, cioè immerso nell’errore mortale*. Ma appunto – la *qualità* dell’errore restando identica: (far) diventare nulla e da nulla –, in misura variante per la *quantità*: la minore, stiamo dicendo, per il cristianesimo della tradizione – da san Paolo a san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI).

innanzi quelli che hanno moglie siano come se non l'avessero, quelli che piangono, come se non piangessero, quelli che si rallegrano, come se non si rallegrassero, quelli che comprano, come se non possedessero, quelli che usano del mondo, come se non ne usassero a fondo: perché passa la figura di questo mondo» (*Ibid.*, 7, 29-31).

In relazione all'evento finale, Paolo avverte allora l'esigenza di rivelare un segreto: «Ecco, vi svelo un mistero: non tutti morremo, ma tutti saremo trasformati in un istante, in un batter d'occhio, all'ultima tromba» (*Ibid.*, 15, 51). «Non tutti morremo»: l'Apostolo allude a quelli che saranno in vita al momento della *parusia* del Signore e che, per partecipare della gloriosa trasformazione, dovranno pur, in qualche modo, morire; non però sperimentando, come tutti gli altri, d'perimento, dolore e agonia (in questo senso non moriranno).

Ebbene tal “suono di tromba” finale, in cui «i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati» (*1Cor* 15, 52), in cui lo squallore diventa splendore, l'infermità è potenza, il corpo naturale corpo spirituale (cfr. *ibid.*, 15, 43-44) e la morte è definitivamente *ingoia*ta nella vittoria (*ibid.*, 15, 54) – moriamo attraverso tutta la vita e ciò che chiamiamo morte è in realtà la fine della morte (K. Rahner) – a noi appare, nella veste del mito, come il “più simile” (cfr. nota 35) a ciò che nella testimonianza del destino consiste la *verticalità*, cioè il “venerdì santo” sopraggiungente in sintesi con la “pasqua” della terra che salva (cfr. § 1).

Ciò che nel cristianesimo è solamente, benché potentemente, adombbrato, avendo in seno la contraddizione del diventare nulla (=la *convinzione* che il diventare nulla sia la “suprema evidenza”): la “malattia” che inesorabilmente lo spinge per intrinseca necessità (nichilistica) fra le braccia coerenti di Leopardi e Nietzsche. Distinto tuttavia dal proprio stesso veleno (non separato, ché non sarebbe più sé medesimo), il cristianesimo trova fondamento (=trova il proprio vero sé) e insieme essenziale trasfigurazione nel destino, in cui appare che l'apparire dell'esser sé implica necessariamente l'eternità dell'ente in quanto ente, dunque la destinazione dell' “uomo”, in quanto è lo stesso apparire della verità dell'essere, alla Gioia del Tutto (non però come una beatitudine che, come quella cristiana, ancora attenda di essere: cfr. NOTA 2). La cui “spaventosa” complessità ci costringe qui a rinviare alla breve (e certo insufficiente) esposizione che ne abbiamo dato nel primo paragrafo di questo capitolo (e, ovviamente, *si parva licet* – oltre che innanzitutto ai testi di E. Severino – ai nostri lavori già citati).

È cioè nell'orizzonte del destino che passi paolini come il seguente (e anzi, come il suo intero Epistolario!) diremmo che abbandonano la veste dismessa, logora e ormai insoffribile, per la coscienza moderna, di una fola da tempo non più vera e reale degli dèi olimpici, per acquisire lo splendore regale di un'autentica, ineguagliata profezia:

Non voglio lasciarvi nell'ignoranza, o fratelli, riguardo a quelli che dormono, affinché voi non siate afflitti come gli altri che non hanno speranza. Se infatti crediamo che Gesù è morto ed è risuscitato, così Dio riunirà con lui anche quanti si sono addormentati in Gesù.

Questo infatti vi diciamo sulla parola del Signore: che noi, i viventi, i superstiti non precederemo nella venuta del Signore quelli che si sono addormentati. Poiché il Signore stesso al segnale dato dalla voce dell'arcangelo, dalla tromba di Dio, discenderà dal cielo e i morti che sono in Cristo risorgeranno per primi. Quindi noi, i viventi, i superstiti, insieme con essi [morendo senza morire: cfr. 1Cor 15, 51] saremo rapiti sulle nubi per incontrare il Signore nell'aria. E così saremo sempre col Signore. Pertanto consolatevi gli uni gli altri con queste parole [...] Siate sempre lieti. Pregate senza interruzione [=vivete ogni istante davanti a Dio, non separati da Lui: cfr. cap. I, § 1]. Rendete grazie in ogni cosa [cfr. il Cantico di Francesco, cap. I, § 2] (1Ts 4, 13-18 e 5, 16-17)

(Questi due ultimi paragrafi stanno fra loro, rispettivamente, come il sole e la sua ombra, sì che potrebbero essere letti anche all'incontrario, partendo dal presagio, il secondo, e poi vedendone la concreta Realtà, il primo).

NOTA 1: *Sulla relazione fra Io trascendentale (“Dio”) e io empirico (“uomo”)*

Ritornando sul tema del rapporto, in Cristo (ma allargandolo anche per ogni uomo), tra uomo e Dio – *verus homo et verus Deus* (vedi note 32 e 34) – vale la pena di aver chiaramente presente – lo diciamo qui in forma breve – che il tradizionale *dualismo* cristiano (che, a differenza di ogni uomo, la figura di Cristo sintetizza in sé) rende impossibili entrambi i supposti attori: c'è Dio e c'è anche l'uomo: un “quasi nulla”, s'intende, dinanzi a Dio, che è il Tutto infinito, e però pur “qualcosa”, assunto anch'esso, come sostanza (Cartesio, ma nonostante tutto anche Spinoza), benché dipendente dalla Sostanza. Derivato e assoggettato cioè, ma non sino al punto da non essere inteso a sua volta – in ambito molto circoscritto, tuttavia riconosciuto decisivo per la propria salvezza – libero e autonomo (solo così Spinoza può scrivere un'Etica).

In tal modo non avvedendosi, da una parte, che essendo posto il Tutto divino, necessariamente l'uomo è *ipso facto* un nulla e, dall'altra, che se c'è l'uomo, piccola che sia (ma proprio perciò confermata) la sua *alterità* rispetto a Dio, Dio è a sua volta un nulla giacché, limitato dal suo “altro” (l'uomo, il mondo e la sua storia crescente) sarebbe un “finito”, dunque nulla di divino.

In questo quadro (che qui diamo nella forma più sintetica) – chiarissimo già a Eckhart e poi, a partire da Kant, agli idealisti tedeschi, soprattutto Hegel, sino al nostro Gentile – qualsiasi questione teologica circa il nesso fra umanità e divinità, cade all'interno di questa contraddizione, presupponendola e perciò restandone *a priori* inficiata.

È questa l'insuperabile aporia che ha condotto l'idealismo a porre l'immanenza di “Dio”: originariamente “incarnato” (non per libera e fantastica scelta), onde l’”uomo” non sia (più) inteso come un “altro” (assoluto – ciò che del resto è già “idealisticamente” implicito nella radice stessa del cristianesimo, visto che Dio crea l'uomo *a sua immagine e somiglianza*), ma come un altro relativo, interno:

dialettico, rispetto al vero Io trascendentale (“trascendente” cioè ogni io, ma non esistente altrove che non sia sempre “qui e ora”, inclusivo, nella sua eternità, del tempo e dello spazio). Di cui l’io empirico (la molteplicità degli io individuali, con nome e cognome) non è che un *contenuto*.

Ed è sempre l’Io grande che agisce (pensa, dice, fa), *mai* l’io piccolo. Anche se proprio il contrario può sembrare tutte le volte (che sono la netta maggioranza nella vita degli uomini), in cui l’Io si smentisce come scopo, declassandosi da sé e assumendo come scopo quello che non dovrebbe essere per lui che un mezzo e cioè l’io: il suo corpo e la sua psiche (pulsioni, istinti, emozioni, vissuti vari, sentimenti empirici...).

Certo, quando l’Io si riconosce nella figura di scopo (scopo di sé, di cui la sfera empirica è il mezzo), ecco che nasce la filosofia, la religione, l’arte, l’etica, la scienza: l’esistenza *autentica*, là dove l’“uomo” è autenticamente tale, vivendo al culmine di sé. Ma sempre “Io” e “io” sono in sintesi: l’Io non fa, diciamo così, filosofia senza parlare, ad es., l’italiano del XXI secolo, scrivendo mediante un corpo, usando gli occhi e magari gli occhiali... avendo, in concomitanza, fantasie, vissuti psicologici, ricordi. Così, dicevamo, quando è l’io piccolo lo scopo, è pur sempre l’Io l’attore, l’energia, la forza che decide, ancorché piegato, contraddicentesi, nel segno di quello. Onde, per crasi, si può ben dire che è l’io piccolo (Tizio, Caio...) l’attore. E invece è l’Io che agisce come (=in funzione di) Tizio o Caio. Mentre se fa filosofia, allora, visto dall’esterno, si potrebbe dire che è Tizio l’attore che opera come Io (mentre in verità è quest’ultimo che, incarnato, opera attraverso la mediazione di quello). (Si può allora anche dire: determinandosi storicamente in questo o quel pensiero, cioè in questa o quella *interpretazione* di un “dato”, in quanto non-io empirico, come tale *interpretato* nell’atto stesso in cui è prodotto, l’Io trascendentale, per così dire – in quanto *Interpretare* cioè *Pensare* –, si contrae, individuandosi, dunque facendosi contenuto di sé – in questo senso “io empirico”).

Insomma: idealisticamente parlando, in quanto tale l’io empirico non opera nulla, non essendo che una tumultuosa molteplicità di contenuti, non viva Forma. Chi opera è sempre l’Io. Che tuttavia spesso, accecato dall’urgere del groviglio caotico di emozioni, sentimenti, desideri (ché questo è l’io empirico, l’individuo psico-fisiologico), a quelli si subordina identificandovisi (chi sei? Io sono Tizio – non è ovvio?). E dunque l’Io, che dovrebbe esser scopo di cui quelli (il “corpo”, inclusivo della psiche) dovrebbero essere il mezzo, si squalifica a mezzo di cui la parte più bassa di sé è assunta come scopo. E così si auto-nega, si contraddice come spirito (“Dio”), che concepisce non sé, ma il proprio magmatico “ospite” – la “materia” – come fine. Dando così valore di vera vita alla morte che si porta in seno. Che, si badi, non è di per sé morte, ma lo diventa in quanto indebitamente sollevata al rango di scopo. Il che significa infine esistenza sub-umana, giacché subordinandosi al subordinato – fissandosi alla propria stessa antitesi senza dialettizzarla (in tal guisa assolutizzandola) –, l’Io fa diventar morte la propria vita.

S'intende: tenendo fermo, in questa rapida digressione del tutto immersa nei paradigmi della terra isolata, da una parte la “necessità” – inautentica rispetto alla necessità del destino – dell’immanenzialismo teologico, per liberarsi dalle secche senza futuro del dualismo trascendentistico; dall’altro l’evidenza dell’*agire*, in quanto *far diventare altro*, anzitutto come pensiero, cioè come lo trascendental-piagetico. Momenti decisivi, nello sguardo del destino, dell’essenza della follia e del suo non casuale svolgimento.

Fuori dall’isolamento nichilistico, detto in sintesi, l’“Io trascendentale” corrisponde all’Io del destino e cioè all’apparire della struttura originaria in quanto sfondo di ogni “io empirico” della volontà, del dolore e della morte; inclusiva come tale della fede nel diventare altro “naturale” e nell’*agire* come *far diventare altro*: la fonte stessa dell’angoscia e dell’inevitabile diventare nulla del Tutto, data la persuasione in cui consiste il punto di partenza – come comprende per primo Leopardi. L’Io del destino, dicevamo, che è l’Intero solo *formalmente* tale e perciò contraddizione C rispetto alla concretezza assolutamente assoluta costituita dall’Apparire infinito del Tutto: per un verso già da sempre dispiegato, per un altro destinato ad inoltrarsi nei cerchi dell’apparire del destino lungo un cammino mai compiuto. Si tratta della Gloria, onde ogni cerchio – l’essenza di ogni “uomo” – è questo infinito disvelamento dell’Inesauribile Gioia, che eternamente appare, non incominciando ad essere nemmeno l’apparire dell’infinito dispiegato.

NOTA 2: La resurrezione di Cristo prova che è Dio? (E il problema del sostrato permanente)

Credenti e non credenti convergono nel considerare la resurrezione della carne un evento assolutamente eccezionale, di necessità richiedente un Dio onnipotente e, nella resurrezione di Cristo, la prova che egli è Dio. I primi ovviamente aderendovi, i secondi – anche da “cristiani” (come, ad esempio, ciascuno a suo modo, G. Gentile, D. Bonhoeffer, M. Vannini)³⁶ – ritenendola un mito d’altri tempi, in quanto tale del tutto inverosimile e campato in aria (è nel *distacco* che si “risorge”, sostiene Vannini, ritenendo così di appoggiarsi a Eckhart: *qui e ora*, non in un fantastico “al di là” dotati di un “corpo spirituale”): la “concretezza” del “mondo” spinge a credere in tutt’altro!

Da tanto tempo ormai la testimonianza del destino mostra, al contrario, che la fede nella resurrezione della carne, lungi dall’oltrepassare i limiti del ragionevole è ancora troppo terrena e riduttiva. Non, dunque, una speranza esorbitante o un desiderio smisurato, se mai un’aspirazione ancora troppo miseria considerato quel che in verità siamo.

36 Cfr. F. Farotti, *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit., cap. I, §§ 1-3.

“Due anime abitano il nostro petto”: l’apparire del destino della verità e la separazione della terra da tale apparire. Il mondo in cui crediamo di vivere – il mondo del dolore e della morte – è il volto che la terra viene a mostrare nel suo essere così separata e isolata.

Ma intanto, prima del tramonto della Follia, l’uomo è rattrappito. Nelle sue certezze innanzitutto. È infinitamente di più di quel che crede di essere. Rattrappito, perfino quando crede di essere Dio, o che la sua anima sia immortale o che anche il suo corpo possa risorgere.

È rattrappito anche nei suoi desideri: non perché debba desiderare di più, ma perché l’uomo desidera quando non è consapevole della propria infinita ricchezza e della necessità che tale ricchezza si faccia innanzi lungo un percorso a sua volta infinito al quale, dunque, si addice la parola “Gloria”³⁷.

La testimonianza del destino mostra, cioè, con necessità che “uomo” non solo significa *apparire della verità dell’essere*, dunque dell’eternità della totalità dell’ente, ma, proprio in quanto in questo essenzialmente consiste, esso, al fondo ultimo di ogni “individualità (cioè, di ogni cerchio, doloroso e anche glorioso, del destino), è il Tutto medesimo: l’Apparire infinito, individente anche come apparire e scomparire. In questo senso, «l’uomo sta infinitamente al di sopra della condizione, apparentemente felice, di chi può risorgere dopo la morte»³⁸.

I prigionieri della caverna non possono salire alla luce del sole (ripetendo il viaggio di Parmenide dalle “case della Notte” al sentiero del Giorno): essi sono gli erranti. Ma l’uomo non è il viandante che va dall’oscurità alla luce: egli è il sole che già da sempre, senza che i prigionieri se ne avvedano, illumina la caverna della terra isolata con una luce diversa da quella da cui essi si credono illuminati – e quindi diversa anche dal “sole” della verità dell’Occidente: la luce diversa del destino che appare nei cerchi finiti del destino. (L’apparire infinito del destino è il Sole di tutti i soli di quei cerchi)³⁹.

Si tratta, com’è noto, del formidabile tema in cui *La struttura originaria*, che ne è a base, per così dire esplode nel mega-complesso Formidabile contenuto considerato nello splendore delle sue ardute implicazioni innanzitutto nella cosiddetta “trilogia della Gloria” (*La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra*) e oltre (in particolare *Dike, Storia, Gioia e Testimoniano il destino*).

Qui ci limitiamo a riportare un’osservazione critica decisamente più circoscritta, intesa ad esporre un’argomentazione secondo la quale la resurrezione di Cristo (ammessa come tale) non costituisce affatto la prova della sua divinità. Che cioè Gesù sia risorto (lo si ammetta pure) non significa ancora che, perciò stesso, egli sia senz’altro il Dio creatore dal nulla dell’universo.

37 E. Severino, *La potenza dell’errare*, cit., p. 154.

38 E. Severino, *Il dito e la luna. Riflessioni su filosofia, fede e politica*, RCS, Milano 2022, p. 164.

39 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 138.

Sulle spalle della risurrezione di Gesù si è voluto caricare un peso che essa non può reggere⁴⁰. Si ammetta pure che Gesù è risorto. Ma se dalla sua risurrezione segue certamente che egli ha avuto una sorte eccezionale, non segue però ancora che egli sia Dio, cioè quell'Essere eterno, creatore e salvatore del mondo a cui pensa il cristianesimo. Le "leggi della natura" oggi note possono cedere il passo a una diversa legislazione dove i corpi dei morti ritornano vivi sulla terra.

La fede nella risurrezione di Cristo ha incontrato grande resistenza nella cultura occidentale. Ma ciò significa che anche questi avversari del cristianesimo hanno dato all'evento della risurrezione un'importanza esorbitante, vedendolo gravido di conseguenze che invece da esso non possono scaturire. La cultura del nostro tempo può cioè concedere che Gesù sia risorto senza trovarsi costretta a dover riconoscere che egli sia Dio [...]

Sul versante opposto si suol dire che la risurrezione dei morti è inverosimile e non ha alcun riscontro scientifico. Ma si può rispondere che la verità non ha bisogno di essere verosimile e che infinite sono le cose ignorate dalla scienza. Con obiezioni di questo tipo si rimane cioè alla superficie del problema. Si va invece verso il fondo quando si scorge che, anche se l'evento straordinario della risurrezione di Gesù (e in generale dei morti) si fosse realizzato (o si realizzasse) per davvero, rimarrebbe ancora interamente da spiegare perché il protagonista di tale evento debba essere Dio: perché debba essere Dio ciò che la conoscenza attuale dell'uomo non riesce a spiegare⁴¹.

Diciamo però: in verità (la "verità" necessariamente implicata dalla follia del diventare nulla e da nulla), ciò che morisse "davvero", cioè diventasse nulla (ammesso e, nello sguardo del destino, certamente non concesso), *proprio perciò* non potrebbe "resuscitare", altrimenti il suo diventare nulla sarebbe stato apparente; ché se invece non lo è, allora la sua presunta "resurrezione" si costituirebbe non come il prodursi dello *stesso* – che annullatosi non permane (*tranne che come divenire*) –, ma, tutt'al più, di un che di *simile* (Hume, prima di Nietzsche). In questo senso, lasciato al puro diventare nulla e da nulla, l'essente non può resuscitare: la sua resurrezione è impossibile. *Nessuna nuova legislazione* può infrangere questa legge che è quella stessa che si presuppone a tacito fondamento di tutto, cioè appunto lo stesso diventare nulla e da nulla. (Analogamente per il concetto nietzscheano di "eterno ritorno dell'uguale": un cerchio quadrato. Diciamo "analogamente", nel senso dell'identità e della *differenza*, giacché in questo concetto, *todo* ritorna eguale dopo esser diventato niente, mentre nella resurrezione cristiana ritorna "uguale" il corpo – l'identità complessiva – del morto: *in hac carne* – proprio *la stessa*, ancorché non più voluta mortale da Dio, e solo in questo senso diversa –, non essendo uguale il contesto in cui ritorna. Un cerchio quadrato s'è detto: se infatti qualcosa si annulla, nella stessa misura non

40 «Senza alcun dubbio l'espressione "resurrezione dei morti" per Paolo non è altro che la trascrizione della parola "Dio"» (K. Barth, *La resurrezione dei morti*, cit., p. 129).

41 Emanuele Severino, *Il dito e la luna*, cit., pp. 165-6.

può tornare all'essere *identico*; se vi ritorna, allora il suo diventare nulla era apparente)⁴².

Sembra allora, in prima battuta, che ci sia bisogno proprio di un Dio! In cui i morti, permanendo, “dormano” (non annullandosi come tali: «i morti sono in Cristo»: *1Ts* 4,16). Sì che, se c’è resurrezione, allora c’è Dio. *Essendoci allora bisogno proprio di ciò che la resurrezione in quanto implicante un diventare nulla esclude!* Il circolo vizioso è inevitabile: “se si ammette la resurrezione”, dicevamo; la quale, tuttavia, implicando il diventare nulla, implica l’inesistenza di Dio (=la Legislazione di tutte le legislazioni) – il concetto di “resurrezione” portando dunque in sé la stessa negazione di sé. Dovendo infatti ammettere, fuor di metafora del “dormire” (onde i “morti” sono conservati in Cristo), che qualcosa si è pur annientato (altrimenti non ci sarebbe morte e tutto sarebbe eterno, e Dio non sarebbe “creatore” di nulla), liberandosi definitivamente così di Dio, che allora non sarebbe Dio. Sì che il Dio, di cui s’è detto che ci *sarebbe* bisogno, si rivela (all’interno della coerenza della stessa logica adottata dal cristianesimo) un’impossibilità. Se qualcosa diventa davvero niente, allora è definitivamente perduto (altrimenti l’annientamento è un’apparenza) e *tutto* allora diventa niente, tranne il diventare niente (si tratta della “morte di Dio” annunciata anzitutto da Leopardi). Sì che il diventare nulla si rivela sia, e innanzitutto, il “rasoio” che toglie “Dio” (=ogni eterno diverso dal diventare nulla medesimo), sia l’eventuale ritorno casuale dei morti (che contraddirebbe il loro stesso esser diventati niente – che, come tale, non ritorna).

Al fondo della questione (aggravandola e uscendo dalla logica alienata di cui si vale il cristianesimo) riappare il tema dell’impossibilità, nel divenire come *diventare altro*, di un sostrato permanente *identico* (cfr. cap. I, § 1, nota 23). Infatti, in quanto *separato* dai momenti del suo divenire (se Socrate, come presunto sostrato identico che permane, «non fosse separato da Socrate seduto, non potrebbe alzarsi; se non fosse separato da Socrate in piedi, non potrebbe esser stato seduto»)⁴³, il sostrato è *identico* ad essi (giacché diciamo appunto che è la loro identità che permane: Socrate è “Socrate seduto”, “Socrate in piedi” ecc.) e, *insieme*, diverso, giacché, in quanto separato (e lo deve ben essere se, ad esempio, non resta permanentemente seduto) è un *altro* essente, dunque altro dai momenti del suo divenire (non può essere cioè l’identità di ciascuno: né questo, né quello, né altro ancora: Socrate

42 Anche in questo senso (poi c’è l’altro, formidabile motivo, lumeggiato sa Severino ne *L’anello del ritorno*, cit., cfr. cap. II, § 1, nota 1) il concetto di “eterno ritorno dell’uguale” si smentisce da sé. Come riconosce infatti lo stesso Nietzsche, sul fondamento del diventare nulla e da nulla – «l’unico fatto fondamentale» (*La volontà di potenza*, trad. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2000, n. 708, p. 3387) –, non è ammessa alcuna “medesimezza” o “identità” «*bensi appare sempre qualcosa di nuovo*» (*ibid.*, n. 521, p. 287). O ciò che ritorna non è più *identico* al proprio passato di quanto il nulla, in cui è precipitato, sia identico all’essere. L’”uguale” riguardando solo l’Unico che, nell’incessante diventare altro, permane identico: Dioniso.

43 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 362.

parla, Socrate cammina ecc.). Separato da essi; «quindi un altro essente. Affermare che Socrate seduto (o Socrate in piedi [o altro ancora di Socrate]) è Socrate è quindi contraddittorio (è affermare che A è non A)»⁴⁴.

E anzi, radicalizzando il tema, diciamo che *non solo* il “sostrato” è diverso da ognuno dei termini in cui permane e dalla relazione che ha con ognuno di essi (Socrate è diverso dall’esser seduto, Socrate è diverso da Socrate seduto), *ma anche* – in quanto esito coerentemente nichilistico della tradizione e della nozione aristotelica di “sostrato” – nel senso che l’unico sostrato legittimo del diventare nulla e da nulla (Hume, Nietzsche) non può essere che lo stesso diventare nulla e da nulla. O tutto diviene fuorché il Divenire. Nient’altro permane: «L’organo più grossolano vede molta uguaglianza apparente [...] la volontà di uguaglianza è volontà di potenza [...] La logica è legata a questa condizione: *supporre che si diano casi identici*»⁴⁵. Si che il “sostrato” medesimo (Divenire escluso) è esso stesso incessantemente diverso da sé. Onde “Socrate”, «sotto l’impressione dell’infinita empiria»⁴⁶, è una finzione, una falsificazione di ciò che sta avvenendo sotto i nostri occhi, un «rendere uguale il nuovo»⁴⁷, «non “conoscere”, ma schematizzare, imporre al caos tanta regolarità e tante forme, quanto basta per soddisfare il nostro bisogno pratico»⁴⁸. «Siamo stati noi a creare la “cosa”, la “cosa identica”, il soggetto, il predicato, l’azione, l’oggetto, la sostanza, la forma, dopo esserci per lunghissimo tempo esercitati a rendere uguali, a rendere grossolane e semplici le cose»⁴⁹. “Socrate”: un modo grossolano per semplificare la complessità incessantemente mutevole che ci sfugge; un modo di dominare l’angoscia dinanzi al diventare altro, riducendolo a i-stanti – ma l’”istante” stesso *non sta* (Bergson). (Chissà se un giorno a Santippe non sia sfuggito un “non ti riconosco più, non sei più tu!”). In guisa che il “permanente” non permane se non *relativamente* a un certo orizzonte ermeneutico-pratico («i fatti non esistono [diventare altro escluso: v. nota 42], esistono solo interpretazioni»⁵⁰ e la volontà di potenza è volontà interpretante); in ogni caso non mai davvero *identico* (=non più identico del nulla rispetto all’essere), ma sempre, al più, *simile*. (Ma a quel che praticamente ci basta, regaliamo un *plus immaginario*, lenitivo dell’angoscia di vivere: è proprio *lo stesso*, diciamo).

(Il tema, che mette in discussione le convinzioni più accreditate, è stato anche da noi affrontato in relazione alla pittura, in particolare all’impressionismo di C. Monet, non per caso contemporaneo di Nietzsche: cfr. F. Farotti, *Et in Arcadia ego. L’incantesimo del nichilismo in pittura*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 126-31).

44 *Ivi*.

45 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., nn. 511 e 512, pp. 281-2.

46 *Ibid.*, n. 516, p. 284

47 *Ibid.*, n. 499, p. 278

48 *Ibid.*, n. 515, p. 283.

49 *Ibid.*, n. 521, p. 288.

50 *Ibid.*, n. 481, p. 271.

NOTA 3: Può l'eternità “incominciare”? (Sul buono e cattivo “dopo”)

Se il tempo è assunto *in verità* come misura e ritmo del diventare nulla e da nulla (uscire dal nulla e entrare nell'essere e uscire dall'essere e ritornare nel nulla) – se cioè il divenire è così inteso come “evidenza innegabile e suprema”, sì che è vera la duplice categoria del “non (è) più” e del “non (è) ancora” –, allora non può coesistere con l'eterno, assunto anch'esso come altrettanto vero, se non a condizione di essere esso, cioè il Divenire, l'unico eterno (anche se poi così si spalancano nuove aporie, benché meno incoerenti rispetto a quella oltrepassata). Due verità opposte che si contraddicono a vicenda: *aut-aut*. Che da sempre tuttavia l'Occidente intende, in differenti modalità, come con-possibili. Così il cristianesimo vede Dio come la fonte del tempo e del mondo: del divenire. Il che equivale, *iuxta propria principia*, al proprio suicidio (“Dio è morto”, come ben colgono Leopardi e Nietzsche). (Né perciò «al divino da l'umano, / all'eterno dal tempo» – *Paradiso*, XXXII, 38 – si può salire, a meno che non s'intenda eterno non altro che lo stesso tempo assolutamente inteso).

È solo perché privilegia senz'altro l'eterno (=Dio) che Agostino (per il quale, tuttavia, il divenire/tempo è dimensione *non meno vera*) può considerare “sciocca”, com'è noto, la domanda che chiedesse cosa faceva Dio “prima” di creare il mondo (cfr. *Le confessioni*, XI, 13). Giacché dal punto di vista della verità del tempo la domanda è assolutamente legittima⁵¹. Da quello dell'eternità (di Dio, come tale

51 Legittima, dico, in relazione cioè a ciò che si intende come Altro (=Dio) dal tempo, che non sia l'eternità omogenea del Tempo stesso (unico eterno). Infatti, in relazione al tempo assunto come *vero e reale* (dunque innegabile, non illusorio, non smentibile), questo Altro viene inevitabilmente *prima* (negarlo è negare la verità di ciò che pur si ritiene vero), dunque in un più ampio tempo, che si conferma l'unico orizzonte (eterno) fuor del quale nulla, inclusivo di tutti i tempi empirici, cioè di tutti i “prima” e di tutti i “poi”. È solo rispetto a questa riconosciuta intrascendibilità del tempo, che la domanda circa ciò che viene “prima” è assurda. Giacché, ripetiamo, stante l'affermata verità del tempo, segue che o “prima” non c'è nulla e allora, coerentemente, è il Tempo l'unico eterno, oppure si intende sostenere l'esistenza “antecedente” di un eterogeneo Altro (=Dio), da cui il tempo scaturirebbe, rispetto al quale tempo allora, in quanto riconosciuto come *vero e reale*, quello verrebbe inevitabilmente *prima* (altrimenti se ne smentirebbe l'altrimenti innegabile verità/realità). (Né ci si può salvare, sostenendo che tale “priorità” va intesa con valore *logico*, in ciò smentendo allora la verità dell'ambito *cronologico* e saremmo daccapo). Venendo dunque *prima*, tale fantastico Altro sarebbe a sua volta *nel tempo*, onde l'unica eternità possibile, ammesso il tempo come *vero e reale*, non può essere, daccapo, che il Tempo stesso. (Se e poiché c'è divenire non può esserci che divenire; se e poiché c'è tempo, non può esserci che tempo: “Dio” è il Tempo. Ed ecco Leopardi, Nietzsche, Bergson, Gentile – nei quali il nichilismo si fa perfetto). Solo il Tempo (trascendentale, assoluto) può (e anzi deve) venir “prima” – *logicamente* – del tempo (empirico, l'infinita serie dei “prima” e dei “poi”), senza con ciò smentirlo, sì anzi confermandone, fondandola, l'insuperabilità; *ogni* altro fantastico “antecedente”, venendo necessariamente *prima cronologicamente* (stante la non smentibilità della verità-tempo), appartiene al tempo e cioè a un più ampio tempo rispetto alla frazione di tempo considerata – e infine al Tempo assolutamente inteso.

diversa dall'eternità *del tempo stesso*), invece no; ma allora il tempo non può esser vero, riducendosi a illusione. Salvo che poi: 1. L'illusione, sia pur come tale, è ben vera e reale e così il “tempo” che le appartiene: sì che il declassamento in parole non sa tuttavia, come accade a Parmenide, “dove” collocare il declassato; 2. Se dal punto di vista dell'eternità divina il tempo è apparenza, dal punto di vista del tempo è apparenza l'eterno (Dio): al più, come momento dialettico negativo, trova il proprio inveramento e coerenza *nell'eternità del Tempo medesimo*.

I teologi M. Bordoni e N. Ciola (*Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2008, p. 239) sostengono, ad esempio, che, come il mondo non è creato nel tempo, ma *col tempo* (Agostino), così «esso non finirà nel tempo, per così dire, in un giorno X del calendario, ma insieme al tempo terrestre». Diciamo daccapo: se il tempo ha (è) *verità* – e per il cristianesimo e i suoi teologi ce l'ha eccome! (come per l'intera storia della cultura umana: la fisica, che lo nega, ne bisogna per organizzare le strutture logiche che lo negano) –, allora se “qualcosa”, sia pur Dio, “precede” (in questi casi si dice: “logicamente”, ma così si sta privilegiando arbitrariamente l'eterno) il tempo, allora è necessità che sia *prima* (ché altrimenti il tempo non è affatto vero, giacché *quello che è in relazione al vero non può costituirne la negazione*: cfr. nota 51) e se qualcos'altro ne “segue” – e l'escatologia cristiana è senza eccezioni concorde sulla verità del *non ancora* della fine del mondo, del Giudizio finale e della parusia di Cristo (sì che beatitudine/dannazione sono *condizioni che attualmente attendono di essere e in atto sono appunto ancora nulla!*) –, allora è necessità che ciò avvenga *dopo*. “Prima” e “dopo” cronologici allora (cfr. daccapo nota 51). Ché altrimenti *tutto sarebbe già da sempre accaduto*, inclusa la mia salvezza e dannazione (intese per altro, soprattutto in sede cattolica, come anche dovute alla mia libera volontà, che se da un lato si dispiega nel tempo, dall'altro, già da sempre accaduta, nulla ha a che vedere col tempo e dunque con “me”).

E dunque: 1. O c'è solo Dio e il mondo non è che illusione (parmenidismo o acosmismo anticristiano), salvo però, si diceva, che, sia pur come illusione, il mondo è reale e perciò reale (anche l'illusione fa parte della “realità” totale) e vero anche il tempo che appartiene al suo dispiego (che allora non si sa come intendere e collocare); 2. Oppure c'è anche il mondo (tempo) e anzi *solo* il mondo, giacché se questo, con evidenza c'è, allora Dio non può esistere (altra conclusione anticristiana); 3. Oppure ancora – considerando 1 e 2 come gli estremi contrari, i cui medi sono le forme sempre più “blande” in cui si concepisce “Dio”: dal trascendentismo all'immanentismo...⁵², unificati dal *medesimo* genere in cui

52 Di notevole interesse, ci pare, rilevare che Hegel (il più grande della tradizione), a suo modo, *ripete e ribadisce* lo stesso errore cristiano, il suo “Dio” – l’Idea – non potendo realizzarsi come eterna verità, facendosi concretamente Spirito assoluto, *senza* il tempo storico. Si che, se ufficialmente il mondo (tempo, natura individualità che è inessenzialità e accidentalità) dipende da “Dio”, sottobanco “Dio” (l’essenziale) non è davvero tale (cioè, eterna verità) *senza* il mondo. Vale a dire che, per esistere, l’eterno bisogna del tempo, l’essenziale dell’inessenziale, il sostanziale, dell’accidentale. Un autentico

consiste la Follia – si riconosce l’innegabilità del destino, *in cui, finalmente “tempo” ed “eternità” cessano di essere nemici essendo in verità lo stesso* (giacché il primo nomina il ritmo dell’apparire e scomparire dell’eterno Tutto).

Joseph Ratzinger, futuro Benedetto XVI, consapevole dell’aporia, si domanda: «È logicamente possibile collocare l’uomo, il quale ha vissuto il periodo determinante della sua esistenza *nel tempo*, nella struttura della pura atemporalità? Può, pertanto, un’eternità che ha inizio essere eternità? Non è, qualcosa che ha un inizio, necessariamente non eterno, temporale? Ma come negare che la resurrezione dell’uomo ha un inizio, cioè che avviene *dopo* [=il tempo è vero] la sua morte? Se lo negassimo [=è vero l’eterno, il senza tempo], la logica [= il principio di identità/non contraddizione] ci costringerebbe a concepire l’uomo *come già risorto* [corsivo ns.] nell’ambito dell’eternità che non ha inizio...»⁵³.

Diciamo (tornando su argomentazioni già espresse)⁵⁴: aporia insolubile sinché non ci si avvede, come chiarito sopra, che tempo ed eterno (nichilisticamente concepiti: l’uno come ritmo del diventare nulla, l’altro come signore del diventare nulla) si elidono necessariamente a vicenda. Sostenere la loro coesistenza importa gettare a mare proprio quella “logica” che Ratzinger – che non vuole abbandonarsi a un mero *credo quia absurdum* – intende invece valorizzare. Impossibile (*iuxta propria principia*, senza ancora scomodare il destino) concepire «l’eternità come origine del tempo e suo fine»⁵⁵. Ha scritto E. Severino: «Producendo o creando il mondo – cioè il divenire – il Dio eterno fa esistere l’impossibile (cioè il nulla reso essere, l’entificazione del nulla [del passato e del futuro]), e ciò significa che questo far esistere è impossibile. L’eterno non può essere produttore o creatore del divenire»⁵⁶.

Ratzinger scrive ancora che il motivo (logico!) per escludere che la resurrezione avvenga al momento stesso della morte *individuale* consiste in ciò: «un’eternità che ha inizio non è eternità; di conseguenza chi è vissuto e chi muore in un determinato tempo non può semplicemente passare dalla costituzione “tempo” alla

Dallelo cui ogni forma di immanentismo non può sfuggire (né la salute metafisica del trascendentismo è migliore, anzi meno coerente, stante che a quello si passa di necessità proprio per uscire dalle contraddizioni di questo).

53 J. Ratzinger, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi, 1979, p. 124. Dal canto suo S. Quinzio non considera l’aporia e, lapidario, scrive: «Credo nel giudizio che farà Gesù Cristo» (*Religione e futuro*, Adelphi, Milano 2001, p. 76; «Ma perché Dio non libera oggi, perché non ha liberato ieri, perché libera soltanto domani?» (*ibid.*, p. 95). Ci passa sopra anche G. Ravasi: «l’ultimo atto della storia [...] inaugura l’eternità [che così *incomincerebbe*]»; «[in *Ap 20*] tempo e spazio cessano di esistere e si entra nell’eterno e nell’infinito [che verrebbero *dopo*, dunque entro un più ampio *Tempo*]» (*Apocalisse*, Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 196 e 197).

54 Cfr. F. Farotti, *Gustare il destino nel cristianesimo*, cit., cap. V, § 4.

55 K. Barth, *L’epistola ai Romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1974, p. 397.

56 E. Severino, *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Rizzoli, Milano 2017, p. 271.

costituzione “eternità”, all’atemporalità»⁵⁷. Giusto, ma che dire allora, più in generale, dell’Apocalisse? E del Giudizio universale e della resurrezione di tutti i morti? Non sono forse eventi (già si diceva sopra) che, nella fede cristiana, irrompono *dopo* la storia del mondo? Come negarlo? Impossibile. Si tratta dello “stesso” *dallelo* in cui, immanentisticamente, incorre Hegel (v. nota 52).

L’eternità di Dio – volendo tener fermo anzitutto il Dio cristiano – *non* “avvolge” il tempo (in quanto ritmo del diventare nulla), ma lo annulla originariamente. Inevitabile – a meno che, volendo tener fermo il tempo, non si sia costretti a sostenerne l’opposto. Ma se si tien fermo Dio, *allora io sono già da sempre risorto* (salvo o dannato). *Anzi, no!* “Risorto”, no. Giacché la “resurrezione”, implicando necessariamente il diventare nulla (dell’uomo vecchio), implica il tempo come vero e reale ritmo di creazione e annientamento, cioè il concetto errato di “tempo”. E saremmo daccapo. Dunque *già da sempre* tutto intero salvo in Dio. *Ma non siamo così approdati, in qualche modo, al destino?* Non per caso Ratzinger, lungimirante, si riferisce a tre formidabili passi paolini in cui il presentimento appare fortissimo.

Ma intanto e prima di considerarli, ci pare qui opportuno riportare, di E. Severino, la pag. 169 di *Storia, Gioia* (*op. cit.*), in cui, alla luce dell’evidente divenire non già come incominciare ad essere, ma *ad apparire* da parte di ciò che eternamente appartiene all’apparire della totalità infinita degli eterni (=di “Dio”, se si vuole, ma con infinite cautele!), in merito alla sopportazione del dolore universale (=“venerdì santo”), si rileva che si tratta di «un eterno che da sempre e eternamente appartiene alla totalità degli essenti che appare nell’apparire infinito, e che quindi nel “venerdì santo” non incomincia a essere, ma in ogni cerchio incomincia ad apparire. Già da sempre, nel proprio inconscio (ossia nell’apparire infinito) ogni Io del destino patisce tale dolore e già ora le tracce di questo patimento sono presenti in ognuno degli essenti di ogni cerchio». Analogamente, la pag. 159 de *Il mio ricordo degli eterni* (*op. cit.*): «Io, come apparire del destino, ero già da sempre dispiegato quando io, come esser “uomo”, sono sopraggiunto».

Ratzinger intende rispettare «la logica»⁵⁸? Ebbene, rispetti allora il destino! Che pure oscuramente intuisce quando scrive (implicitamente tenendo del tutto in non cale l’Inferno, esplicitamente riconosciuto dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: Parte II, Art. 12, § IV): «gli uomini formano un unico organismo e quindi il destino del tutto è il destino personale di ogni singolo. Benché nella morte, col concludersi della sua attività terrena, la vita dell’uomo sia decisa in quanto egli viene ora giudicato e si compie il suo destino, tuttavia il suo posto definitivo potrà essergli assegnato allorquando tutto l’organismo sarà perfezionato e l’intera storia sarà

57 J. Ratzinger, *Escatologia...*, cit., p. 191. L’impossibilità della resurrezione del corpo al momento della morte individuale – dunque «tante resurrezioni individuali di ognuno al momento della morte» negata anche da K. Barth (*La resurrezione dei morti*, cit., p. 251) –, ci pare possa cristianamente essere esclusa soprattutto per evitare l’assurdo di un simultaneo dualismo fra il corpo (di una medesima persona) glorioso in cielo e in corruzione nella tomba (visto che si richiede che sia lo *stesso* corpo).

58 *Op. cit.*, p. 190.

vissuta e sofferta sino in fondo»⁵⁹: grande presagio! Seguita Ratzinger: «Abramo sta tuttora aspettando di ottenere la perfezione. Stanno aspettando pure Isacco e Giacobbe e tutti i Profeti, attendono noi per ottenere insieme con noi la perfetta beatitudine»⁶⁰. Un altro formidabile presentimento del destino, se si pensa all’attesa oggettiva – della durata di un “istante” –, da parte dei “morti”, dell’irruzione del primo infinito apparire del Tutto infinito, secondo la testimonianza del destino.

Ed ecco i passi paolini riferiti da Ratzinger, da porre in connessione con il “già da sempre” del destino (abissalmente difformi dalla “stessa” categoria usata dal nichilismo, ad esempio da Heidegger), da mettere cioè in sorprendente “vicinanza” con quanto detto: si tratta della risposta (del tutto implicita e carica di contraddizioni) alle aporie citate, tutte fondate sulla fantastica coesistenza di eternità e tempo, intesi entrambi veri.

Alla luce del destino cioè, 2Cor 5, 1 – «Sappiamo infatti che quando si smonterà la tenda di questa abitazione terrena, riceveremo una dimora da Dio, abitazione eterna nei cieli, non costruita da mani di uomo» – non semplicemente «potrebbe», come scrive Ratzinger⁶¹, ma necessariamente deve «indurci a trarre la conclusione che, secondo Paolo, il nostro corpo futuro sia già [corsivo ns.] preparato, che, per così dire, nel Corpo di Cristo sia già [idem] approntato il nostro corpo di resurrezione»⁶². Un pensiero profondo che, giustamente, secondo Ratzinger sembra trovar conferma in Ef 2, 6, «dove la resurrezione e l’ascesa al cielo del cristiano sono descritte come già avvenute»⁶³, e noi, scrive Paolo, siamo già «resuscitati e insediati nella sommità dei cieli in Gesù Cristo». E così prosegue, mostrando che anche Col 3, 1-3 indica la stessa direzione: «Se dunque siete risorti col Cristo, cercate le cose di lassù dove è il Cristo, assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra: voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio». Scrive Ratzinger: «qui l’esortazione rivolta ai fedeli a cercare le cose di lassù è motivata con l’affermazione che ormai la loro vera vita è nascosta con Cristo in Dio, per cui in realtà essi sono già morti per questa vita terrena, che per loro è già passata. La loro vera vita è al di fuori di loro, per cui il cristiano vive “ex-centrico”, sapendo di vivere la sua vera vita fuori di sé stesso»⁶⁴.

In ciò, diciamo, perdendo senz’altro di vista – sempre per l’intersezione malata del nichilistico tempo-divenire e perciò del nostro agire nel mondo – che, se e

59 *Ibid.*, p. 200.

60 *Ibid.*, p. 195.

61 *Ibid.*, p. 179.

62 *Ivi*. Che può allora essere questo stesso nostro, solo se questo non diventa (inevitabilmente nel tempo) quello (che è eterno), ma in quanto, *entrambi eterni* (*in tutte le loro fasi dolorose e gioiose*), soprattuttamente in successione nell’apparire finito (ove il “sostrato” – quel che io sono in verità – non è separato dalle sue varie individuazioni, ma, identico a sé, da queste si distingue).

63 *Ivi*.

64 *Ibid.*, p. 180.

poiché la nostra vita è già da sempre compiuta in Dio (non certo come “progetto” che attenda la realizzazione nel tempo, bensì *tout court*), allora l’apparire attuale non riguarda il compierla – il nostro fare: far diventar altro⁶⁵ –, ma l’apparire dei tratti eterni di essa. Con buona pace all’esortazione alla virtù e al suo inevitabile compagno, il “libero arbitrio”, che tanto spazio hanno anche in san Paolo (il che non significa certamente dar via libera – che sarebbe l’errore uguale e contrario – all’immoralità). (Ma anche il primo aspetto, certo speculativamente più arduo, è spesso potentemente adombrato da Paolo: fra le tante possibili citazioni, ad esempio in 2Tm 1, 9-10, in cui, squalificando senz’altro l’”operare” – dunque “virtù” e “libera volontà” –, l’Apostolo scrive un passo, tanto più profondo, quanto più cristianamente, soprattutto oggi, del tutto ignorato: «È lui [Dio] che ci ha salvati e ci ha chiamati con una vocazione santa, non in virtù delle nostre opere, ma secondo il suo disegno e la sua grazia, che ci fu data in Cristo prima dei tempi eterni [πρὸ χρόνων αἰώνιων], ma che è stata manifestata ora mediante l’apparizione del Salvatore nostro Gesù Cristo, che ha distrutto la morte...»).

Dal canto suo Ratzinger si rammarica invece che i testi paolini non siano «sufficientemente univoci per poterne trarre affermazioni suppletive»⁶⁶. Ma: 1. Anzitutto si tratta comunque di affermazioni di *fede*, cui appartiene intrinsecamente il *dubbio*: il No, come retroscena inevitabile per ogni SI (la “verità” del cristianesimo è l’agnosticismo – e dell’agnosticismo, l’ateismo filosofico, non un contrario atto di fede: Leopardi, Nietzsche); 2. Senza il destino, in cui è rimossa e oltrepassata l’alienazione del (far) diventar altro, i testi restano dunque campati in aria e *anzi errati* nel loro contraddirie la loro stessa base ontologica greca; mentre, *gustati nel* (=alla luce del) *destino*, essi appaiono *veri*; e san Paolo, anziché il “disangelista” duramente criticato da Nietzsche, colui che invece – entro la fede e su fondamenti nichilistico-greci (in questo senso, muovendosi nella tenebra) – organizza e struttura il grande contenuto cristiano ai più alti livelli possibili di inconsapevole coerenza rispetto al destino – e perciò, correlativamente, di incoerenza profonda rispetto alle premesse ontologiche presupposte.

Scrive S. Quinzio: «Ci sarà, nel futuro, la resurrezione dei morti, e i morti resusciteranno nella loro vera carne umana nella quale sono vissuti per tornare a vivere, senza fine, una vita perfettamente umana sotto nuovi cieli e sopra una nuova terra dove abiterà la giustizia (cfr. 2Pt 3, 13), in una creazione anch’essa redenta e liberata dalla corruzione (Rm 8, 19). Il Signore ci assista e ci dia la forza di crederlo» (MI, 51). E poche righe dopo: «La fede è un’illusione? Nulla può garantire che non lo sia, se non il bisogno di credere che sperimentiamo in noi [che certo garanzia non è]. Ma coloro che non credono hanno qualche garanzia

65 Gesù per primo intende le buone opere come ciò che è fatto nella luce della verità e cioè, considerando anzitutto il proprio esser nel mondo, «finché è giorno» (Gv 9, 4). Come a dire, che, nella “luce del giorno”, il fare, dunque il far diventar altro (la Notte, nella verità del destino), è autenticamente tale (buono o cattivo che sia).

66 *Op. cit.*, p. 180.

migliore? Possono forse mostrarci qualcosa che possa non essere un'illusione?» (ivi)⁶⁷.

Il testo da cui citiamo è stato redatto nel 1994. Da oltre 35 anni era in circolazione, discusso dai più valenti pensatori (anche e soprattutto cattolici: su tutti, G. Bontadini), il pensiero di Emanuele Severino (“la testimonianza del destino”), l’eresia più potente mai apparsa, come l’ha definita il celebre tomista C. Fabro. In particolare, era apparsa nel 1958 *La struttura originaria*; nel 1972 – anno della compiuta svolta –, *Essenza del nichilismo* (seconda edizione ampliata nel 1982); nel 1978, *Gli abitatori del tempo* (Armando, Roma); nel 1979, *Téchne. Le radici della violenza* (Rusconi, Milano); sempre nel 1979, *Legge e caso* (Adelphi, Milano); nel 1980, il poderoso *Destino della necessità*. Ci chiediamo allora come sia stato possibile che un pensatore di vaglia e di esemplare serietà, finezza e onestà intellettuale come Sergio Quinzio, così attento alla dimensione *lato sensu* cristiana, abbia potuto ignorare questa formidabile montagna⁶⁸ che andava via via mostrandosi (conoscendo anche solo in parte la quale, mai si potrebbe scivolare in ingenuità colossali del tipo: «vivere e morire sono fatti più veri di qualunque costruzione intellettuale»: *MI*, 97). Perché in essa, diciamo con forza, è contenuta la risposta a tutte le sue (e certo non solo sue) domande di senso ultimo, di destino e di escatologia (e la soluzione delle contraddizioni e aporie che la prospettiva cristiana si porta in seno)⁶⁹.

67 «Il fatto che la fede sia divenuta incredibile per l'uomo d'oggi non prova di per sé nulla, né pro né contro di essa», scrive Quinzio (*MI*, 97). Certo, diciamo, se si guarda solo al “fatto”, lasciando senz’altro *in ombra le cogenti ragioni che, immanenti alla fede cristiana stessa, la conducono di necessità all’ateismo*, allora è vero. (Salvo che è lo stesso Quinzio, citando un passo di Kierkegaard, a sottoscrivere con lui che «la perfezione non esiste nel più perfetto, ma nell’infinitamente imperfetto» (ivi, 93), ove, per chi ha orecchie e al di là delle intenzioni, si sta dicendo che perfetto e dunque assoluto è il diventare nulla e da nulla, non Dio – e che posto quello è posto di necessità l’Intero. Analogamente l’esito, se – sull’evidenza del male, che è dire infine del diventare nulla – si toglie a Dio il tratto tradizionale, considerato contraddittorio, dell’”onnipotenza”, lasciandogli quello della pietà: Quinzio ritiene che solo così ci si fa «davvero adoratori della croce»: *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1978, p. 76; non vedendo che *in re* si è invece inconsapevoli adoratori, al più, non di Dio, ma di un “superuomo” e, infine, del divenire, del mondo: del nulla. Lo stesso, quando afferma che «Dio soffre [...] è un vivente e non un’essenza impossibile»: *ibid.*, p. 67). (Il che non significa certo che l’infinito Apparire del tutto sia una mega essenza impetrata – essendo l’eterno Regno della Gioia e dello stesso dolore, sia pur consistente non più che in un “punto” rispetto a quella).

68 Esclusa forse una vaghissima allusione al «tutto immobile ed eterno» (*MI*, 98), buttato lì, come una tesi fra le altre, del tutto avulsa dalla sua formidabile fondazione, e così malamente, e perciò agevolmente, giudicata come un’inconsistente bizzarria. Un passo davvero scadente e dilettantesco, che, isolato, sorprendentemente penalizza il valore di un testo – come sempre sono i libri di Quinzio – di alto profilo.

69 Nello scritto da cui stiamo citando (e in tanti altri suoi lavori), Quinzio tende a “deprecare” (sempre in grande stile e, al solito, mostrando una grande cultura biblica e non solo) il collasso cui è andato incontro nei secoli (particolarmente nella “modernità”) il cristianesimo, giungendo a lamentarsi che, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992, pur confermata, «la verità della resurrezione» – assolutamente prioritaria per il cristianesimo delle origini sino al basso Medioevo – «è dichiarata

Chiudiamo allora con il passo severiniano forse più esplicito e chiarificatore circa il carattere autenticamente “futuro” della vera parusia (da *La Gloria*, cit. p. 155), nel quale non c’è più spazio per la follia dell’interscambiabilità di ruolo fra essere e non essere, cui invece il cristianesimo, vivendo, fatalmente soggiace (e per cui, legittimamente, muore):

La Gloria non è una beatitudine futura che ancora attenda di essere: il dispiegamento infinito della terra è già, eternamente [corsivo ns.]; e tuttavia è destinato a inoltrarsi nel cerchio dell’apparire del destino (e nella costellazione infinita dei cerchi) lungo un percorso

tropo timidamente, e soprattutto non è più mantenuta al centro del messaggio cristiano» (*MI*, 30). Nonostante le sue imponenti conoscenze, Quinzio non mostra tuttavia consapevolezza della necessità, interna al nichilismo, entro cui si costituisce la “storia della verità”: a partire dai Greci, in cui il diventare nulla, fatalmente assunto come “evidenza suprema”, è bensì inscritto nell’Ordinamento eterno e divino da giganti come Platone, Aristotele e Plotino (cui il Medioevo cristiano guarderà come a dei maestri), salvo che tale inscrizione è contraddittoria, destinando perciò il divenire a un esito progressivamente liberante (è il tratto saliente della “modernità”). (Potremmo dire in sintesi che Quinzio non mostra consapevolezza delle ragioni di Dioniso!). In questo senso si sbaglia se si crede che «la fede cristiana [*fides quae*] non può conoscere alcun progresso storico» (*MI*, 32), giacché la “parola” in cui consiste la Buona Novella, non può non essere interpretata – a partire dalla traduzione stessa dall’aramaico e dal greco. Il suo stesso eventuale volerla prendere “alla lettera” è un’interpretazione: il senso sfugge, le ambiguità si sovrappongono, i dubbi premono... Cosa intendeva dire Gesù Cristo quando parla in quel certo modo? Chi è poi Gesù Cristo? Solo un uomo o un uomo/Dio? Quinzio non vede che l’inevitabile interpretare si basa via via su precomprensioni storiche (essenzialmente instabili, in quanto partecipi del progressivo e irresistibile declino delle pretese di verità definitive a fronte dell’indiscusso diventare nulla), che l’interprete assume preliminarmente e inconsapevolmente come paradigma di verità. Già, ma *quid est veritas?* Essa, che ha una “storia”, coincidente con la “storia dell’ontologia”. Questo significa che solo se assunto *in astratto* (nell’illusione di considerarlo a sé stante) il contenuto della fede cristiana non cambia. Così allora la storia non ce l’avrebbe il platonismo e ogni altra filosofia in quanto intesa come verità definitiva. Lo stesso “dogma” non può sottrarsi al procedere della riflessione e della coerentizzazione ontologica, salvo separarsi e isolarsi dal mondo come un “immutabile” ramo secco, dichiarandosi arbitrariamente indiscutibile. Per fede, si dice. Ma la fede implica strutturalmente il dubbio, e siamo daccapo. Alla fine – che è dire sin da principio – è l’“evidenza” del diventare nulla e da nulla (implicitamente, ma chiaramente presupposto dallo stesso Gesù) che spinge irresistibilmente, travolgendo fedi, dogmi e convinzioni varie, verso il proprio ultimo rigore: la “perfezione” del nichilismo. Diciamo cioè, soprattutto, che Quinzio (che in *MI* nomina il “nulla” solo una volta: a p. 42) non si rende conto che il deprezzato “allontanamento” dalle origini è stato invece ed è tuttora *approfondimento* e *rigorizzazione* della convinzione di fondo che, con il mondo ebraico, Gesù mostra di possedere (si pensi al valore per lui *del fare*: le buone opere). Dunque, un progressivo *internarsi*, non un esternarsi e un perdersi rispetto all’autentico punto di partenza. Siamo allora si contemporanei, poniamo, dell’apostolo Paolo e dell’evangelista Giovanni, ma nel senso che la loro coerenza è Leopardi! Ne siamo contemporanei nella misura in cui non pensiamo semplicemente “altro”, avendo allora “disperso” il vero senso della “parola”, ma in quanto, volenti/nolenti, siamo l’esplicitazione del suo non-detto destinale. (anziché “lo stesso” biascicato da automi). In tal senso, autenticamente, non meccanicamente contemporanei. Non lontani dal nucleo, ma al centro di esso. Vedere in questo nostro essere al centro (=la civiltà della tecnica – che pure è ancora ben lungi dal sapere *le cogenti ragioni* della propria “centralità”!) una perdita, significa non capirne l’identità essenzialmente greca. Dunque, non capirne il carattere “destinale”.

che non è mai compiuto. Essere la Gloria significa, per ogni cerchio dell'apparire, essere questo disvelamento infinito del dispiegamento eterno della terra – che peraltro appare già eternamente nell'apparire infinito del Tutto, sì che in quel disvelamento non incomincia ad essere nemmeno l'apparire del dispiegamento infinito.

Il che significa che il destino non mette in discussione l'escatologico “dopo”, ma la sua presunta *purezza* (“verità”, “autenticità”), nella misura in cui sia affermato, come da sempre accade (e non solo in sede cristiana: si pensi a Hegel, Marx e Comte, in chiave immanentista), in relazione all'alienata unità di essere e nulla e dunque come ciò che *ancora non è*, pur essendo, assurdamente, lo spalancamento della stessa “eternità”. Come ciò che *si farà* (sempre al futuro: dalla *Genesi* all'*Apocalisse*⁷⁰ come in tutti i più grandi teologi o mistici)⁷¹, ma ancora non è fatto, dunque come ciò che, venendo dal proprio nulla (di attuale concretezza), non può essere anticipato come quello che si crede/vuole che sia: nulla di divino può scaturire infatti dal (proprio) nulla, bensì solo, posto il diventar altro, nelle sue infinite specificità, non altri che Dioniso, essendo esclusivamente esso, in quanto tale, l'eterno (anche Dioniso in fondo è pur un “Dio”).

70 Si consideri l'insistenza rispetto a un futuro manifestamente *da realizzarsi*, in questo passo evangelico: «Molte cose ho ancora da dirvi [così Gesù, nell'imminenza della fine, rivolto ai suoi discepoli], ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà» (Gv 16, 13-14). Analogamente, tanto per fare un altro esempio, per il formidabile e oscuro vaticinio paolino (di cui stiamo per dire nel prossimo paragrafo), presente in 2Ts 2, 7, in cui l'Apostolo «compendia profeticamente il senso di tutto il tempo che trascorrerà dalle origini apostoliche fino al ritorno di Cristo» (Quinzio, *MI*, 54). E, in ultimo: «*le cose che debbono accadere fra breve*» (Ap 1, 1), di cui è data visione a Giovanni (o a chi per lui, nell'ultimo libro della Bibbia), non sono certo intese come la manifestazione *di ciò che è già da sempre accaduto*, ma come ciò che *sta per accadere* e che dunque, *simpliciter*, essendo ancor nulla nella concreta attualità propria, *accadrà*.

71 «Là riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Questo sarà alla fine e non avrà fine! Quale altro è il nostro fine, se non arrivare al regno che non ha fine?» (Agostino, *La città di Dio*, cit., XXII, 30, p. 1193). Ove il futuro in questione non è tale solo ed esclusivamente *rispetto* a un certo momento del mondo, essendo *in assoluto* a sua volta presente ed esistente (già da sempre). Assolutamente parlando, tale condizione di beatitudine, quando Agostino ne scrive (e sino alla fine dei tempi), è *ancora nulla* e il “cammino” di cui egli parla non si costituisce come disvelamento successivo di un'eternità già da sempre compiuta, ma come un processo in cui gli eventi vengono via via prodotti, *fatti esistere* (dall'uomo, da Dio o dalla loro collaborazione). È così che la presunta “purezza” dell'escatologico “dopo” si spezza in due tronconi incomunicanti (il “prima” temporale e l'assurdo “dopo” eterno) ed escludentisi a vicenda (ove però uno è riconosciuto come indiscutibile perché “evidente”, mentre l'altro, invisibile, appare ben più problematico: data dunque la netta disparità gnoseologica, l'esito non può che essere univoco – e, daccapo, in *Zarathustra*, Giovanni Battista trova la coerenza ultima del proprio annuncio di verità).

3. MYSTERIUM INIQUITATIS E “FINE DEL MONDO”: IN PAOLO (NELLA BIBBIA) E NEL DESTINO

In 2Ts 2, 1-12, Paolo profetizza una gran questione, il cui enigma è stato variamente discussso nei secoli (di contro, la Chiesa cattolica attuale fa come se nemmeno ci fosse): il *mysterium iniquitatis* (μυστήριον τῆς ἄνομίας, che è «già in atto», dice Paolo: ἦδε ἐνεργεῖται: *ibid.*, 2, 7), la cui parusia – «la parusia dell’iniquo avviene per opera di Satana con ogni genere di potenza, con miracoli e prodigi di menzogna»: *ibid.*, 2, 9 – è preannunciata come il penultimo, tremendo atto della storia del mondo, coincidente e insieme infinitamente oltrepassato dall’Ultimo, consistente nella sua stessa definitiva sconfitta: «il Signore Gesù [lo] distruggerà con il soffio della sua bocca e [lo] annienterà con la manifestazione della sua parusia» (*ibid.*, 2, 8). Ciò che accadrà, predice Paolo, una volta che l’oscura figura del *katéchon* (τὸ κατέχον, ὁ κατέχον: rispettivamente: “qualcosa” o “qualcuno”: *ibid.*, 2, 6-7), in quanto “potere o forza frenante” rispetto al dilagare dell’Avversario (Satana, l’Anticristo) e che dunque ne *trattiene* nei millenni la potenza, bruscamente (e daccapo enigmaticamente) «sia tolto di mezzo» (*ibid.*, 2, 7)⁷².

Con la sua potente profezia (che qui non citiamo estesamente, ma che va letta per intero a *integrazione* anziché, come talvolta si crede, in opposizione a 1Ts: cfr. *Nota a seguire*), Paolo si pone indiscutibilmente al centro di una visione apocalittico-escatologica della storia, in cui, com’è chiaro, il Negativo è visto come progressivamente dilagante, sino alla sua “destinata” manifestazione più piena e trionfale: «senza il trionfo finale dell’anticristo non c’è neppure il trionfo finale di Cristo: la parusia dell’anticristo si erge di fronte a quella del Signore, ne è la causa scatenante (cfr. 2Ts 2, 8-9)», scrive, in linea con l’Apostolo, Sergio Quinzio (*MI*, 71). («Ma la Chiesa, nei suoi atti istituzionali – aggiunge – ha quasi del tutto lasciato cadere al di fuori del “depositum” della fede (2TM1, 14) l’annuncio dell’incorbente e avanzante mistero dell’iniquità, tacendone o sottacendone la portata»: *MI*, 65)⁷³.

Il formidabile tema conosce tuttavia importanti anticipazioni non solo nei Vangeli, ma anche nel Vecchio Testamento. Infatti, come in Paolo «l’uomo dell’iniquità, il figlio della perdizione [nel linguaggio di Giovanni: l’Anticristo]»⁷⁴

72 Alcuni anni fa, M. Cacciari ha dedicato un testo – *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013 – all’enigma del *katéchon* paolino (oppontesi alla contrapposta forza di dispiego dell’Iniquo), inclusivo di una raccolta antologica, in Appendice, di pensatori che nei secoli hanno tentato di decifrarne la problematica identità.

73 Nell’ultima pagina del libro (*MI*, 112), Quinzio rinnova l’accusa: «La Chiesa di queste cose [si riferisce alla profezia di Malachia] – come della resurrezione dei morti e del mistero dell’iniquità – non parla da secoli; sebbene non abbia negato nulla, ha ibernato verità che erano essenziali, per non affrontare difficoltà e contraddizioni al cospetto del mondo».

74 «... l’anticristo (ἀντίχριστος) deve venire ed ora molti anticristi sono già sopraggiunti [...] E chi è il mentitore che nega che Gesù è Cristo? Questi è l’anticristo...» (*1Gv* 2, 18-19).

[è] colui che si oppone e si innalza su tutto ciò che è chiamato Dio o che è oggetto di culto, fino a sedersi egli stesso nel tempio di Dio, dichiarando sé stesso Dio» (2Ts 2, 3-4), così in *Dn* 11, 36-37, si profetizza che lo spirito d'iniquità «si eleverà al di sopra di ogni dio e contro il Dio degli dèi [...] si innalzerà al di sopra di tutto...»; in *Ez* 28, 1, è preannunciato che esso si esalterà «fino a dire: sono un dio» e già in *Is* esso si presenta come colui che dice: «salirò in cielo, al di sopra delle stelle di Dio erigerò il mio trono».

Profezie che, per l'intima connessione fra il grandioso, ma temporaneo, trionfo dell'Avversario e la definitiva parusia di Cristo, con la quale il "mondo" è ricreato secondo «*cieli nuovi e una nuova terra*, nei quali soggiorni la giustizia» (2Pt 3, 13), prefigurano l'*Apocalisse* di san Giovanni – o di chi per lui – («Poi vidi un cielo nuovo e una terra nuova. Infatti il cielo e la terra di prima erano scomparsi; neppure il mare c'era più. E vidi la *Città santa*, la nuova *Gerusalemme*, discesa dal cielo...»: *Ap* 21, 1-2); "visioni" delle quali troviamo di nuovo anticipazioni nel Vecchio Testamento: «Poiché ecco, io creo cieli nuovi e nuova terra. Il passato non sarà più ricordato e non verrà più alla mente. Perché vi sarà perpetua gioia ed esultazione per quello che creo, giacché ecco, io faccio di Gerusalemme una gioia e del suo popolo un'allegrezza [...] non si udrà più in essa voce di pianto [...] non vi sarà più in essa un bimbo che viva pochi giorni [...] il lupo e l'agnello pascoleranno insieme [...] Non si faranno male, né si danneggeranno su tutto il mio santo monte, dice il Signore» (*Is* 65, 17-25).

In forma anche più esplicita l'*Apocalisse* è già annunciata nei Vangeli. Anzitutto in Matteo (cap. 24), in cui è Gesù stesso a predire che «molti verranno nel mio nome, dicendo: Io sono il Cristo, e trarranno molti in inganno. Sentirete poi parlare di guerre [...] Guardate di non allarmarvi; è necessario [chi dice che il cristianesimo non è la religione della "necessità"] che tutto questo avvenga, ma non è ancora la fine [...] è solo l'inizio dei dolori». Un altro passo in cui già si parla dell'irresistibile diffondersi dello spirito del male: «Sorgeranno molti falsi profeti e inganneranno molti; per il dilagare dell'iniquità, l'amore di molti si raffredderà [...] Frattanto questo vangelo del regno sarà annunciato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza a tutte le genti; e allora verrà la fine». Martellante e ribadito il sopraggiungere di "falsi cristì": «Allora se qualcuno vi dirà: Ecco, il Cristo è qui, o: È là, non ci credete. Sorgeranno infatti falsi cristì e falsi profeti e faranno grandi portenti e miracoli». Di contro: «Come la folgore viene da oriente e brilla fino a occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo [...] Subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, gli astri cadranno dal cielo [...] Allora [...] vedranno il Figlio dell'uomo venire [...] con potenza e gloria». Il vangelo di Marco (cap. 13) riprende il tema ripetendolo quasi alla lettera.

Circa il *quando*, Gesù lo lascia nel mistero (anche in *At* 1, 7), valorizzando se mai il *come* dell'attesa: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre [...] Vegliate dunque, perché non sapete in quale giorno il Signore vostro verrà. Questo

considerate: se il padrone di casa sapesse in quale ora della notte viene il ladro, veglierebbe e non si lascerebbe scassinare la casa» (*Mt 24, 36*). Così anche il vangelo di Marco (13, 32). Cfr. nota 88.

Ebbene, questo non breve, intenso excursus non toglie che il testo più incisivo in merito al crescente e tragico propagarsi del Male nella storia del mondo (ma chi ne parla più in sede cristiana?), sino alla sua più piena manifestazione in cui lo spirito d'iniquità, *tolto di mezzo* ogni potere frenante, sembra trionfare, salvo cadere in definitiva rovina, proprio al suo culmine, *per il soffio della bocca del Signore* (quasi a dire che nessuno "sforzo" richiede il trionfo del Bene!), sia, come detto, il secondo capitolo della Seconda Lettera ai Tessalonicesi di Paolo.

Quinzio rileva che la figura dell'Anticristo «non ha trovato spazio – perché non poteva trovarlo – in una teologia speculativa» (*MI*, 58). E indubbiamente, se ci si mantiene entro la mitologia del linguaggio biblico, un tal progetto equivarrebbe a volersi asciugare restando nell'acqua.

Noi però, nella luce dell'incontrovertibilità del destino, abbiamo ravvisato in queste ardue tematiche (così remote dalle banalità eventualmente anche "profonde" del nostro tempo, teologia inclusa) una imponente traccia – o sorprendente presagio – del destino medesimo. Traslate nel quale, se per un verso riappaiono radicalmente trasfigurate, dall'altro possono ben mantenere, insieme, la loro antica veste mitologica – che nel trasmutamento in parola consegue la propria più profonda legittimazione veritativa. Si tratta della via per *gustare il destino nel cristianesimo*.

In questo senso riportiamo qui per intero (salvo qualche piccola modifica) il paragrafo 5 del capitolo VI (e la NOTA che ne segue, cui è stata aggiunta la nota 93) di *Gustare il destino nel cristianesimo* (op. cit.), centrato sulla traduzione "speculativa" (ma estranea al senso tradizionale del termine) della triade evangelico-paolina, costituita dall'Anticristo, dal *Katéchon* e dal Signore e dunque sul complessivo senso filosofico attualissimo dell'"escatologia" – del *puro dopo!* – di 2Ts. Eccolo:

Diciamo anzitutto che ci pare fondamentale prescindere dalle *intenzioni* – del resto irrecuperabili – di Paolo (così, invece, ad es. Calvino, convinto che «l'intenzione di Paolo fosse...»)⁷⁵, chiarendo invece, *alla luce del destino* (e cioè su una base incontrovertibile – ché, altrimenti, *everything goes!*), in che cosa consista l'enigma così dibattuto del *katéchon*, al di là di ciò che voleva dire san Paolo e di tutti i suoi esegeti. Inutile cioè impegnarsi a dibattere su ciò che *intendeva* dire san Paolo, decisivo invece comprenderne il senso "speculativo" all'interno della terra isolata e dinanzi al destino (inteso il cristianesimo come la sua più prossima icona rovesciata). Giacché, per la sorprendente similarità al destino e, al suo interno, alla

75 Cfr. Antologia sul *katéchon* (dalla prima patristica a Calvino), in M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 213.

storia della terra isolata, fino al suo tramonto incluso, quella di san Paolo ci appare una grande profezia, il cui significato abissale trascende la coscienza dell’Apostolo stesso per primo. Si tratta dunque, per noi, ripetiamo, dell’ennesima occasione di *gustare il destino nel cristianesimo [...]*

In tal guisa, come continuazione e approfondimento di quanto sin qui detto, mostrando prioritariamente che l’oscurità di Paolo, da tutti gli interpreti sottolineata, in merito al *katéchon* e al celebre passo di *2Ts*, non dipende, *innanzitutto*, dal mancato chiarimento dell’identità di “chi” o “cosa” trattiene o ha potere frenante; o questa si chiarisce, indirettamente, in quanto ci si renda conto che tutta l’enigmaticità del passo, diciamo, ruota innanzitutto attorno alla (e si fonda sulla) *apparente coesistenza contraddittoria di katéchon e parusia del Signore*. Come se quello (che misteriosamente deve, o si deve togliere di mezzo per far largo a questa) possa comunque (e per quanto in senso stretto non-divino) *non appartenere all’abisale dimensione* di questa e al suo misterioso modo di manifestazione e dunque costituisca in Paolo una sorta di intervento *ab extra*, implicante dualismo, più o meno autonomo e indipendente. Per non dire dell’altro insostenibile dualismo, quello fra Dio e Satana – giacché *nemo contra Deum nisi Deus ipse*⁷⁶.

Onde i “tre” protagonisti del passo paolino – Signore, *Katéchon*, Anticristo –, nello sguardo del destino (in cui si chiarisce l’enigma), sono da riguardarsi come lo STESSO, nel distinguersi dei rispettivi ruoli e delle fasi dialettiche del suo concreto dispiego. Laddove l’immaginazione, assumendo il ruolo della filosofia, separa, concependo astrattamente come autonomi i momenti e così suscitando un *triplo* dualismo: fra il Signore e l’Anticristo, anzitutto, ma poi anche fra il *katéchon* e l’Anticristo e infine fra il Signore e lo stesso *katéchon*, che se infatti non “è tolto di mezzo” (ma, come si vedrà, è ben più corretto: non “si toglie di mezzo”), il “giorno del Signore” non verrà. Sì che il chiarimento dell’identità del *katéchon* è certo fondamentale, ma a partire dalla, e sulla base della, consapevolezza circa l’impossibilità che si costituisca – non diversamente da Satana (che infatti non opera in autonomia, ma per concessione)⁷⁷ – al di fuori del “Dio” autenticamente

76 «Il suo numero è seicentosessantasei», si dice nell’Apocalisse (13, 18), in riferimento alla Bestia e cioè, infine, al drago-Satana, che «le diede la sua forza» (*ibid.*, 13, 2). Ora, tenuto conto che il 12 (come anche il 7) è il numero simbolicamente “perfetto” (12 le tribù di Israele, 12 gli apostoli, 12 le porte della nuova Gerusalemme ecc.), segue che il 6 e i suoi multipli ne rappresentano non, dualisticamente, l’assolutamente altro, ma lo spezzamento interno: una decadenza o caduta, un erramento o sviamento che non esce dall’Intero, ma ne costituisce, in quanto necessario “ingrediente”, l’intima negazione “dialettica”: monismo. *Una*, la verità! Condizione dunque della Gloria, di cui è, proprio perciò, indispensabile negazione – preziosità dell’errore! –, lo stesso Satana (o il tiranno Nerone, anche del quale “666” può essere il simbolo) è destinato in ultimo al Cielo.

77 Cfr. F. Farotti, *Presagi del destino...*, cit., cap. VI, § 1, NOTA 1: “Sul monismo implicito dell’Apocalisse”. Nella quale «a convocare i cavalieri sono i quattro “esseri viventi” della corte celeste

talè: quello cioè che san Paolo considera *il vero Iddio vivente e veniente*, e cioè quello che, *mutatis mutandis*, per la testimonianza del destino è *la terra che salva la Gloria della Gioia*. Col che, l'identità del *katéchon* è indirettamente chiarita, consistendo, entro lo sguardo del destino, nelle varie figure dei cattivi immutabili (celesti e terrestri) del nichilismo immaturo: non altro, alla radice, che Dioniso stesso in contraddizione dialettica con sé; e in san Paolo in “ripari” che, provvidenziali che siano – espressioni politico-giuridiche⁷⁸ della volontà d’Iddio in terra, cui nulla sfugge; così come lo stesso diventare altro e la *Dike* che lo “governa”, *mutatis mutandis*, sono pur sempre tratti del destino (del Tutto eterno), anche se non *in quanto destino* (essendone anzi la negazione) –, pagano comunque pegno alla logica del mondo, sì che, come e con questo, devono passare (“togliersi di mezzo”). In ogni caso provvidenzialmente funzionali nel dare dialetticamente – dunque storicamente – risalto al Nemico e alla sua (temporanea) parusia; e perciò, infine, alla *compiuta* escatologia vittoriosa di Cristo: il *katéchon*, nulla di divino in senso stretto, anzi di mondano, appartenendo tuttavia – *non diversamente dall’Anticristo stesso!* – alla concreta storia della “città di Dio” e dunque alla “struttura” complessa della parusia del Signore Iddio.

Se infatti la parusia del Signore è creduta come escatologia indefettibile in quanto *ab aeterno* stabilita, e perciò come *fine del tempo*, allora, a rigore, nessun *katéchon* è richiesto; ché anzi, ritardando il disvelamento pieno dell’Avversario,

[=non altro che Dio stesso in quanto *onnipresente*]: le forze terribili della storia [il secondo, terzo e quarto cavallo: la guerra, la fame, la morte] non sono, perciò, indipendenti ma sono sotto il controllo della giurisdizione divina]; «il male non è indipendente»; «tutto, anche il male, entra nel misterioso disegno di Dio» (G. Ravasi, *L’Apocalisse*, cit., pp. 63, 91 e 124). Analogamente per Eschilo, come scrive E. Severino ne *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo* (cit., p. 135): «Anche l'accadimento di *hýbris* è governato con necessità da *Dike* (il “giogo della necessità” spinge al “mutamento empio della mente”, in cui *hýbris* consiste, *Agamennone*, vv. 218-21), e dunque è al servizio di *Dike*; ma *hýbris* s'illude di porre *Dike* al proprio servizio». Nessun dualismo: il negativo è “interno” al Positivo che temporaneamente “lo lascia essere”.

78 Se ciò nell’occhio del destino, c’è il cattivo, falso “Dio” del nichilismo (tutti i falsi immutabili, cioè – ancorché eterni: eternità *dell’errare* –, contraddittoriamente evocati dal nichilismo immaturo sul fondamento del diventare nulla e da nulla) e il buono e vero “Dio”: il destino stesso, il Tutto infinito ed eterno dell’ente; insomma, detto rozzamente, due Dèi (il falso e il vero: il primo, anch’esso eterno, come ogni altro essente, e interno al secondo); in san Paolo di 2Ts c’è un solo Dio (a prescindere da Satana stesso che nel suo pieno dispiego giunge a presentare se stesso come Dio: 2Ts 2, 4), sì che il *katechon* può essere un Dio falso solo intendendolo in relazione alla *sacralità* dell’imperatore romano (mitologia politica, non teologia metafisica). Come “forza frenante” non può dunque che avere un connotato giuridico-politico (non può essere cioè, poniamo, la Vergine Maria, che inevitabilmente sarebbe espressione diretta di Dio, ma allora il giorno del Signore sarebbe già giunto, né avrebbe senso il suo brutale “togliersi di mezzo”). In qualità di *katéchon*, si può anche pensare alla stessa “religione” – nel senso estrinseco e strumentale attribuitole rispettivamente, *mutatis mutandis*, da Eckhart, Barth (la “Chiesa di Esaù”) e Bergson. (Giustamente, dal suo punto di vista, Nietzsche vedeva nell’immanentismo teologico di Hegel un *katéchon* che, combattendo i suoi diretti avversari – il kantismo come ultima spiaggia del realismo e gli stessi Fichte e Schelling –, ritardava in realtà l’avvento della “verità” e cioè l’immanentismo ateo).

conditio sine qua non della parusia, ritarderebbe – *del tutto assurdamente, del resto: come si può frenare la volontà d’Iddio?* – l’avvento finale di Cristo. Ove il “ritardo”, stiamo dicendo, non può esser determinato in alcun modo da un estrinseco, perciò assurdo, “potere frenante”, ma dallo stesso Ritmo dell’accadere eternamente voluto dal vero Iddio vivente – che evidentemente lascia un certo spazio al Negativo, *inclusa la sua apparente “vittoria”*; e ciò, affinché il Positivo (il “giorno del Signore”), togliendolo (col soffio della sua bocca), si riveli *concretamente* Positivo.

In ciò, diciamo, la similarità col destino: il *katéchon* (la *Dike* della tradizione: metafisica e politica, celeste e terrena; cioè il falso “Dio”, in tutti i modi in cui si è manifestato nella storia dell’Occidente dalle origini greche a Marx) sorge nutrito da quello stesso (il diventare altro, Dioniso: il Figlio dell’iniquità di san Paolo) che combatte: *questo stesso* dunque nel suo lato dialettico-negativo; e anzi – ora va definitivamente chiarito – *molto di più*. Si tratta del *destino stesso* (il vero *Iddio* vivente, se ancora vogliamo considerare questo termine abusato e correlativo della Follia) nella sua eterna auto-strutturazione (*che non è autoctisi e cioè causa sui!*) “dialettico-negativa”, in seno alla quale, per essere davvero sé, il diventare altro (tacitamente governato dal destino dell’esser sé che quello esplicitamente nega, necessariamente bisognandone per affermarsi) – Dioniso (l’Anticristo, dice san Giovanni) – richiede la propria dialettica autonegazione in tutte le sue forme possibili, predisponendo così la concreta negazione della totalità delle sue negazioni (ecco il *katéchon* “tolto di mezzo”), per affermarsi nel “trionfo” di chi non sa di aver già da sempre perso («*Dov’è o morte la tua vittoria? Dov’è o morte il tuo pungiglione?*»: 1Cor 15, 55).

Insomma, san Paolo – oscuramente, ma potentemente – intuisce che *al di sopra* della contesa fra Nomos (*katéchon*) e Anomia (Anticristo) – in cui il Nomos non può spingersi oltre misura, potendo solo ritardare la “vittoria” di Anomia (=del *chàos*), alla quale dunque si trova a regalare “tempo” (dunque a rivelarsi della stessa stoffa: inconsapevole complice, come lo sono tutte le *leggi* – celesti e terrene – escogitate dall’Occidente rispetto al diventare nulla che avrebbero dovuto contrastare) – va posto il vero *Iddio* e la sua fedeltà alla promessa. Onde il perfetto “giubilo” dell’Avversario coincide con il (essendo insieme funzionale alla concretezza del) sopraggiungere del Cristo trionfante, cui basta un soffio per disperderlo (*annientandone* la manifestazione, dice nichilisticamente san Paolo: 2, 8).

Ove, si ripeta, *all’interno* di questo “Ritmo” *complessivo* – lo si consideri alla luce della (dialettica della) verità del destino⁷⁹ –, il Negativo, cioè l’isolamento dal

79 Cfr. E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 506-7. Si ribadisca in merito – cfr. cap. V, § 4 – che la dialettica del destino si costituisce rispetto all’*errare*, suo positivo *contrario*, non certo all’*errore*, suo *contraddittorio*, come tale nullo: non già, cioè, rispetto al nulla, ma al suo positivo significare, che è essere, non nulla.

destino, si presenta composto di diventare altro e “Dio” (=Dike e l'*epistème* che la disvela), in cui *Dike* funge da *katéchon* rispetto al diventare altro/Avversario; essendo tuttavia “forza frenante” (=katéchon) solo sul fondamento dell’“evidenza” stessa del diventare altro e perciò, in quanto tale, della **stessissima** natura del “frenato”, ancorché questo possa pienamente dispiegarsi, rivelarsi e compiersi esclusivamente attraverso il tramonto di questa: “Dio è morto”. Ove il *katéchon* metafisico (nel progressivo svolgersi delle sue “figure”, dai Greci a Hegel e Marx, progressivamente *riducendo le proprie pretese*) si riflette correlativamente nel *katéchon* politico (e scientifico), che di quello è specchio e messaggero in terra: «*Per me reges regnant*» (Prv 8, 15). E insomma: ciò che trattiene l’Iniquo è l’Iniquo stesso in tutte le fasi immature del suo dispiego (lo si intenda, nell’isolamento, come autoproduzione; oppure, nel destino, come processuale apparire degli eterni tratti che gli competono)⁸⁰.

Si potrebbe anche rilevare in sede cristiana che quanto più forte è la fede nella Parusia, tanto più debole e anzi nullo è il bisogno (o la richiesta) di un *katéchon* mondano ulteriore (rispetto alla stessa volontà d’Iddio); e, all’ inverso, quanto più quella s’incrina e s’indebolisce (*mutatis mutandis*, si pensi alla fede storica, anziché in Dio, nella verità del comunismo, ad esempio, e nel suo necessario avvento: una delle tante forme – attraverso Gioacchino da Fiore – di cristianesimo secolarizzato),

80 La distinzione qui indicata riguarda, *da una parte*, il falso “Dio” – la falsa verità (comunque eterna, nello sguardo del destino) – all’interno dell’isolamento dal destino, del quale isolamento esso “Dio” si nutre *non meno* del suo avversario, il diventare altro: contrari all’interno dello stesso genere: l’alienazione o estrema follia; e, *dall’altra*, questi due momenti in sintesi tra loro, in relazione al destino (rispetto ai quali è il contraddittorio e il contrario: rispettivamente: 1. del nulla *simpliciter* e 2. del positivo significare del nulla nelle sue infinite forme, non solo “categoriali”: cfr. nota 79). Salvo che come mostra Severino (cfr. *Oltrepassare e Storia, Gioia*: § 3), è necessità che la contraddizione *all’interno dell’errare* sia superata al massimo grado affinché l’errare tramonti concretamente. “Chi trattiene” dunque – se ancora vogliamo indugiare, ma in forma trasfigurata, su questa espressione di “forza” – è: **A**) all’interno della Follia, il “Dio” (in tutte le sue forme da Platone a Hegel/Marx) rispetto al suo avversario: il diventare altro, di cui crede di essere signore e padrone; **B**) al di fuori della Follia, il destino rispetto alla Follia stessa come sintesi di “Dio” e del diventare altro. (Ove il “trattenere” del destino, ben lungi dall’esser espressione di “forza”, consiste nell’incoscia verità dell’*esser-sé-non-esser-l’altro* da parte di quello stesso che, solo a questa condizione potendosi auto-negare – dunque così, originariamente, “trattenuto” –, nega il destino. Si badi inoltre: l’*aut-aut* – la separazione – fra i contraddittori (alla radice: essere, nulla) non può costituirsi come *pura*, e cioè assoluta separazione, giacché in tal modo i separati (essere, nulla) non potrebbero nemmeno apparire l’uno come negazione dell’altro, non apparendo cioè la sintesi loro. Il che significa che «non si dà mai un “non è” che non possa esser tradotto in un “è non”»: E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 163. L’espressione “l’essere non è il nulla” significando l’equivalente “l’essere è non nulla”, onde sintesi e diairesi – unità e separazione – non stanno “alla pari” – quella, intrascendibile, trascendendo o circoscrivendo in ogni caso questa. In guisa che l’autentico principio di non contraddizione, alla luce del concetto autocontraddittorio di nulla (la cui aporeticità è concretamente risolta attraverso la *distinzione* tra il significato “nulla” e la positività di tale significare: cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. IV), esprime perciò la non separazione assoluta fra i contraddittori essere e nulla (come se il nulla fosse tale senza essere, al tempo stesso, positivamente significante: al che non si darebbe cognizione alcuna del nulla, né tanto meno si costituirebbe l’aporia del nulla-che-è).

tanto più cresce l'esigenza di un *katéchon* mondano, sino a concepirlo (=penultima stazione del nichilismo) SENZA Parusia (ma allora consistente non in altro che in una preferenza di "bene" rispetto a ciò che è creduto "male" – ove le parti possono ben invertirsi se nella lotta quest'ultimo vincesse).

Cosa aveva in mente allora Paolo? Inutile chiederselo. Decisivo, se mai, è ravvisarvi *un'icona travia* del destino ("gustare il destino nel cristianesimo", immagine malata di quello) e, dunque, nel *katéchon*, non una "forza" che freni dall'esterno il dispiego di Dioniso-Anticristo, ma il "tempo" stesso richiesto dallo svolgimento dell'auto-contraddizione in seno al nichilismo, consistente nell'immatura persuasione (ancor viva ai nostri giorni) circa la coesistenza del diventar altro e di un eterno diverso dal diventar altro medesimo. Sino a che questa *cattiva sintesi* non si sarà svolta sino alle estreme conseguenze e il *katéchon* tolto di mezzo (=tolto di mezzo ciò che intralcia il dispiego di Dioniso: ciò che per conseguenza si toglie di mezzo), sino ad allora la terra che salva (il "Giorno del Signore", il Sentiero del Giorno), non apparirà.

Ricapitolando: il *katéchon* paolino (= "colui" che o "ciò" che ritarda) "contiene" e "frena" un Nemico destinato – una volta giunto al completo disvelamento di sé, tolto di mezzo quello stesso che lo trattiene – alla sconfitta, al proprio annientamento; in tal modo, oggettivamente, ne prolunga l'esistenza: gli dà tempo! Ne è oggettivamente complice. Perché contribuire a frenare ciò che solo manifestandosi appieno può tramontare per sempre⁸¹. *Mutatis mutandis*: perché contrastare empiricamente il capitalismo se il comunismo è inteso come la Verità, dunque destinata a travolgere definitivamente il male una volta che questo abbia raggiunto la propria maturazione completa? "Per affrettare le doglie del parto", diceva Marx – in tal guisa, **da un lato**, involontariamente confermando, col cristianesimo e Hegel, la contraddittoria coesistenza *di tempo* (le nostre battaglie, la storia empirica e infine accidentale) *ed eternità* (le tappe/categorie – hegeliane e implicitamente marxiane – attraverso le quali la Verità si fa largo per venire a sé e permanervi definitivamente); **dall'altro**, aggiungendo a questa, cui è intrecciata, la contraddizione di poter "affrettare" (nel tempo) lo svolgersi eterno della Verità. Sembra proprio che il *katéchon* faccia da "ponte" (doppiamente contraddittorio, allora, come s'è appena visto) tra coscienza storica ed escatologia. Giacché, in prima battuta, «chi vive nell'attesa della fine dei tempi, considera il presente con indifferenza»⁸²; diritto e politica non hanno alcun valore (non ce l'ha il mondo, non ce l'hanno le azioni umane)⁸³. Dapprima è infatti così. Poi, quando, contro la

81 Cfr. M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 51, 61-2 e 74.

82 *Ivi*.

83 Laddove è «questa forza frenante, il *katéchon*, a sottrarre la vita umana alla paralisi escatologico-messianica intrinseca alla parusia; è dessa a condurre alle costruzioni storiche successive; è dessa a portare alla grandiosa potenza l'impero cristiano. Con queste riflessioni Schmitt rivendica a Paolo

speranza (ἐρχομαι ταχύ: *venio cito!* «vengo presto!» *Ap* 22, 7 e 12), la storia PARE DURARE ben oltre il previsto, quando, correlativamente, la fede nella fine (imminente) del mondo S'INCRINA – quando il “marxista”, impercettibilmente e quasi senza rendersene conto, incomincia a dubitare della verità di ciò in cui crede (giacché di fede, in ultimo, si tratta) –, allora come il ruolo del *katéchon* (l'uomo, non il destino – dunque le sue preferenze, non la Verità!) risulta sempre più importante e anzi decisivo (e la *parusia* – cristiana o comunista – si fa correlativamente sempre più fantasmatica), così, in ambito marxista, la rivoluzione armata appare sempre più imprescindibile: bisogna armarsi contro il capitalismo, dacché ci si è più o meno consapevolmente convinti che non *per verità* tramonterà (così ancora invece l’alienazione in Hegel), ma (forse) per “forza”, cioè empiricamente, pragmaticamente: da parte di un gruppo umano che lotta contro un altro e la “verità”, pretesa da entrambi, si rivelerà come vittoria sul campo tramite le armi: pragmatismo, non teoresi⁸⁴. E in ambito cristiano si è finito per dar sempre più importanza a contrastare il male *nella storia*, non *all’attesa che la storia finisca!* L’eterno svapora, il Tempo la fa da padrone. In fondo il *katéchon*, nei suoi risvolti umani (empirico-storici: le varie potenze che nella storia si ergono a contrastare il “male”: Impero, Chiesa, i fedeli – la stessa “religione”: cfr. nota 78) – ormai pragmaticamente separato dall’eterna struttura consistente nel complesso contraddirsi del Positivo (si pensi alle “categorie” in Hegel), solo mediante la quale il Negativo può giungere compiutamente a sé, dunque al proprio tramonto –, tende ad esprimere scetticismo e dubbio circa la **necessità** (e dunque l’eternità) della vittoria finale. Come dire: o la “forza frenante” (=il *katéchon*) appartiene alla struttura eterna di Dio (al suo eterno “progetto”: Hegel insegna) e il Negativo è il Positivo stesso fuori di sé (non un Negativo dualisticamente autonomo: e forse che Satana non opera in subordine a Dio?), che quello “trattiene” e “ritarda” non già in forma “pragmatica”, ma nel senso che l’eterno dispiego del Negativo – che non è un punto adimensionale – è necessario al suo stesso tramonto: ove quindi il “ritardare” non è un agire esterno, ma il ritmo stesso dello svolgimento epifanico

una centralità assoluta dal punto di vista storico-politico» (C. Scilironi, *San Paolo filosofo, Queriniana*, Brescia 2022, p. 101)

84 Lo intuisce genialmente Marx nella *II Tesi su Feuerbach*, in cui si trova suo malgrado ad anticipare profeticamente il nichilismo, celebrando così il primo funerale del marxismo (del resto, nelle cose, già morto da sempre: quando “Dio” muore non è che muoia uno che è stato vivo! Se non nella mente dell’errante, s’intende): «La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva, non è una questione teorica, ma pratica. È nell’attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La discussione sulla realtà o non-realità di un pensiero che si isolì dalla pratica è una questione puramente scolastica». (Così, sintomaticamente, tende a pensare oggi anche la Chiesa cattolica, nel suo dire addio alla metafisica e a san Tommaso e nel suo sempre più attivo rivolgere attenzione alla salute dell’ecosistema che alla vita in Cielo: ecologia, non escatologia! Chi ha orecchie per intendere...).

del Positivo, esigente la propria negazione, in quanto negazione della negazione finale (parusia); oppure è (anche, dapprima; solo, poi) espressione di forze mondane (empiriche, non categoriali), ma allora, oltre a non rivelarsi, tendenzialmente, che una mera preferenza (onde l’”avversario” potrebbe essere, esso – perché no? – il Bene), toglie anche *di diritto* ogni sbocco escatologico-apocalittico, che non sia quello stesso di *Hybris* (di Dioniso), stante che la “verità” della forza – all’interno dell’isolamento: *veritas est potentia* – è pur sempre *verità*; smentibile non già da arretrate forme di nichilismo (essendone anzi il rigore estremo), ma dal destino. Che appunto ne oltrepassa definitivamente la piena apocalisse (senza annientarla, come invece pretende san Paolo, ma conservandola in sé, eterna in tutti i suoi stratti specifici, come oltrepassata).

Ripetiamo la questione della contraddizione che, più che cumularsi raddoppiandosi, muta aspetto: *che il katéchon trascendentale si faccia tempo e storia del mondo* (Hegel), contraddice bensì il concetto di eternità (Diallelo: il tempo dipende dall’eterno e questo dal tempo), ma non contraddice la (ritenuta) Verità: in Hegel infatti (sempre meno, invece, nel marxismo) c’è la prima contraddizione, non la seconda, stante che lo Spirito assoluto si produce nella storia (oltre che eternamente: daccapo l’impossibile *et-et*), non attraverso azioni empiriche autonome (rivoluzione armata): non ve n’è bisogno alcuno, data la sua “verità” intesa come *necessità*. Quando invece proprio di quelle si avverte sempre più acutamente il bisogno, allora tutto è perduto: Lenin, in verità, è il primo a dubitare di ciò in cui crede di credere. Dunque il primo a ritener “vero” ciò di cui *dubita* che lo sia. Se dunque dapprima la contraddizione riguarda il matrimonio impossibile fra eterno e tempo, in seguito (su uno sfondo in cui l’”eterna verità” tende a sparir di scena insieme alla prima forma di contraddizione) la contraddizione consiste nell’assumere (disperatamente) come innegabile ciò che appare ormai negabile (di cui, coerentemente, non val più la pena di “attendere” il suo realizzarsi “provvidenziale”). E insomma: il “ponte”/*katéchon*, oltre a presupporre l’impossibile coesistenza di eternità e tempo – in linea del resto con il cristianesimo di ogni epoca –, funziona empiricamente come espressione di *scepsi* circa la parusia finale – che se si è persuasi che debba accadere, rende inutile e *anzi dannoso* ogni *katéchon* ritardante (ammesso e ovviamente non concesso che, nel tempo, si possa “frenare” l’eterna e, in linea di principio, già da sempre compiuta volontà d’Iddio).

Così, il cuore profetico della *II Lettera ai Tessalonicesi* ci appare un formidabile adombramento del destino della verità, del tramonto del nichilismo e dell’irruzione della terra che salva. Giacché – qui, la radice –, qualsiasi cosa ne pensasse san Paolo, *2Ts* non ravvisa *Dio* (e cioè il verace Iddio vivente e veniente) nella forza che contiene l’Anticristo, sì anzi “qualcosa” (“qualcuno”) che è tanto poco *divino*, che è

necessità “si tolga di mezzo” e lasci campo libero al Negativo in tutta la sua terribilità, considerata indispensabile al tramonto di questo stesso, per l’intervento finale del Signore Iddio. *Praeterit enim figura huius mundi* (1Cor 7, 31), e, con esso, di tutti i ripari “umani, troppo umani”. Eterni anch’essi, nello sguardo del destino, ma in ogni caso errati (l’errore non toglie l’eternità dello specifico significato di nulla in cui ogni errore consiste; analogamente, l’eternità di esso non toglie che sia errore), in quanto partecipi fino in fondo di quel “diventare nulla e da nulla” che essi per primi riconoscono vero e sul quale si illudono di poter comandare. (A suo modo, e all’interno della persuasione nichilistica dominante, K. Barth sottoscriverebbe: “quaggiù” è male, e il male è sempre combattuto da un altro male; e il male non si toglie con il male. È necessario che “quaggiù” riveli il proprio volto nascosto con Cristo in Dio: «Quando il Cristo, nostra vita, apparirà, allora anche voi apparirete con lui rivestiti di gloria»: Col 3, 4. Non già per *stare*, ché ogni “stato”, fosse pure in Dio, non sarebbe *Gloria della Gioia*, ma... *della Noia!* Giacché l’”uomo” – ogni “uomo” in quanto cerchio del destino – è “fatto” per l’Infinito, giacché è l’Infinito stesso; e questo non è un punto adimensionale, ma un infinito cammino entro di sé: eterno in ogni suo tratto, in cui ogni momento trascorso è conservato, sì che il “movimento” è destinato ad ampliarsi, inesauribile, all’infinito: «di gloria in gloria»: 2Cor 3, 18).

Solo la seconda venuta di Cristo – come dice, disincantato e rassegnato, lo sceriffo del film *Non è un paese per vecchi* (script di C. McCarty) – può sciogliere l’incantesimo del male imperversante e vincente. Constatando ormai l’inanità di ogni “forza frenante”, lo sceriffo pensa come Paolo e si predispone alla parusia finale (ci crede davvero? non si tratta piuttosto di un’iperbole a indicare l’irrimediabilità del mondo?).

La testimonianza del destino, con una profondità inaudita e infinitamente distante da questo semplice “sentire” (che in Paolo assume però sorprendenti altezze profetiche)⁸⁵, sull’innegabilità dell’esser sé/non esser l’altro da parte di ogni

85 A Carlo Scilironi, che rivendica a san Paolo il pieno titolo di “filosofo” (cfr. *San Paolo filosofo*, cit. pp. 35-79), diciamo che *no*, Paolo non è filosofo – se “filosofia” mantiene il significato storico di *cura per l’incontrovertibile*, che è dire conoscenza della verità immutabile (di cui non è affatto *perenne desiderio*: fuori della caverna il filosofo, per Platone, conosce effettivamente il vero). Ma questo è proprio ciò che san Paolo ritiene *stoltezza* (1Cor 19-25). Il suo terreno “naturale” è la *fede*, cioè il *mito* – da cui appunto la filosofia greca ha inteso liberarsi lasciandoselo definitivamente alle spalle (anche se la richiesta di Paolo di un *rationabile obsequium vestrum* a Cristo – Rm 12, 1 – potrebbe ben essere letta come un’anticipazione dell’*intelligo ut credam* agostiniano e dell’armonia di ragione e fede di san Tommaso). Diciamo allora che se per noi Paolo non è filosofo, egli mostra tuttavia una stupefacente disposizione a *presagire, presentire, indovinare* il destino – rivestito di contenuti cristiani, che inevitabilmente lo stravolgono. Sì che in pochi luoghi come nelle sue Lettere ci è dato di *gustare il destino nel cristianesimo*. (Con l’evangelista Luca, Scilironi chiede “Ma il figlio dell’uomo,

essente, fonda a un tempo la finitezza del nichilismo (che, sopraggiunto, non può trattenersi per sempre nell'apparire) e la necessità dell'apparire della Gloria della Gioia e cioè dell'Immenso della terra che salva⁸⁶. In cui ogni "forza" negativa o

quando verrà, troverà la fede sulla terra?" (*Lc 18,8*); e aggiunge: «la domanda è drammatica perché la risposta negativa è realmente possibile» (*op. cit.* p. 106). Non vede che la risposta negativa è *dentro* la fede stessa! Che non la domanda è drammatica, ma che lo è l'essenza della fede, giacché questa è *sempre* e in ogni caso equipotenza del Sì e del No e dunque non è *mai* quello che crede di essere, nascondendo a sé, *per poter vivere come fede*, uno dei due termini in cui intrascindibilmente essa consiste. In guisa che ogni credente, in base a quello che è la sua stessa "fede", è in verità *agnostic*o e anzi – poiché è persuaso del diventare nulla e da nulla e questo richiede di esser l'Intero – ateo! Ecco il vero "dramma" – il resto è retorica).

86 Sintesi ovviamente troppo breve del teorema che ispira *La Gloria* e poi (fra l'altro) anche *Oltrepassare*, in cui appare la necessità – fondata sull'esser sé dell'essente – che ogni sopraggiungente, sia, in quanto tale, oltrepassato. Ove l'impossibilità (l'altra faccia della necessità) dell'esistenza di un oltrepassante inoltrepassabile consiste nell'impossibilità che un nesso *necessario* abbia ad incominciare e cioè abbia ad incominciare il nesso *necessario* fra un qualsiasi sopraggiungente (una qualsiasi determinazione iposintattica) e il destino o struttura originaria della verità (persintassi), in cui appunto sopraggiunge. È infatti chiaro che «ciò che *incomincia* ad apparire *non* appartiene necessariamente alla dimensione senza di cui, nel cerchio finito del destino, non può apparire alcun essente [...] Ciò che incomincia ad apparire entra nell'orizzonte dello sfondo [=persintassi], e quindi non può appartenere necessariamente a tale orizzonte, ossia *non può essere* necessariamente unito ad esso *in quanto esso* è, appunto, *lo sfondo*. Lo sfondo [=la struttura originaria, il "destino"] è un essente, e ogni essente è necessariamente unito a ogni altro essente (giacché ogni essente è eterno): quindi anche gli essenti che incominciano ad apparire *sono* necessariamente uniti allo sfondo. Ma gli sono necessariamente uniti *in quanto esso è un essente*, non *in quanto esso è lo sfondo*» (*La Gloria*, *cit.*, pp. 92-3). Ma anche l'isolamento nichilistico della terra è sopraggiunto: «In quanto alla struttura originaria del destino della verità appartiene l'autonegazione della sua negazione, la negazione del destino della verità è un contenuto che abita eternamente il cerchio intramontabile dell'apparire. La negazione della verità appartiene, come negata, all'essenza della verità [...] Ma la persuasione isolante, in quanto invade la verità, non è la negazione della verità in quanto essa negazione appartiene, *come negata*, all'essenza della verità. La negazione della verità è il *contenuto* [sopraggiungente] della persuasione isolante [...] è l'apparire dove tale contenuto [sopraggiungendo] appare *come non negato*» (E. Severino, *Destino della necessità*, *cit.*, p. 467). Dunque è necessità che sia anch'esso, come tale, oltrepassato e la Gloria della Gioia appaia (si tratta del decisivo passo innanzi rispetto a *Destino della necessità*, in cui se non faceva problema l'esistenza del Tutto infinito della Gioia, fondata sull'impossibilità che la contraddizione sia *simpliciter* la parola ultima, dunque verità ed errore *sub eodem*, appariva tuttavia problematico che esso potesse mai sopraggiungere (ciò a cui appunto *La Gloria* risponde positivamente – con l'essenziale precisazione della necessità dell'*infinito apparire in forma finita dell'Infinito*). Si rilevi infine in breve – ancorché si tratti di contenuti di enorme complessità, richiedente come tale uno spazio ben più ampio (si rinvia dunque alle opere citate) – che in *Testimoniano il destino* (*op. cit.*, cap. VIII, del 2019, l'ultimo testo di Severino) si mette in luce una «ulteriore fondazione della Gloria [cioè della necessità del suo apparire, eliminando cioè la possibilità che essa resti puramente "trascendente"]» (p. 135), «nuova» rispetto a quella stabilità sull'impossibilità di un sopraggiungente inoltrepassabile: fondata sul *centro della storia autentica del mortale* (cfr. § 3), per la quale *ogni* configurazione della terra, essendo un contenuto finito, è contraddizione (una contraddizione C e cioè contraddizione della verità – a prescindere che, come terra isolata, sia anche contraddizione normale

“positiva” (comunque a sua volta negativa: è l’essenza di ogni *katéchon*) tramonta definitivamente.

(Quanto a questa stessa trasfigurazione dei temi centrali del cristianesimo nell’orizzonte del destino, si consideri anche l’espressione in aramaico utilizzata da Paolo al termine di *1Cor. Maràna thà*, che significa “Signore, vieni!” – ripetuta in greco nel finale dell’Apocalisse: ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ –; ebbene essa può essere lievemente modificata come *Maràn athà*, a significare “il Signore è venuto”, in questo caso indicando l’Incarnazione, nell’altro il – o l’anelito al – ritorno del Messia, che in verità cristiana non mai cessa di “venire” nel cuore di ogni uomo. Ebbene anche il destino – al di là di contraddizioni, speranze e invocazioni – mostra, corrispondentemente, questo doppio aspetto, parziale e totale: in quanto *testimonianza*, in cui l’errare è sì rimosso, ma solo formalmente, benché il mondo già così mostri un volto inaudito rispetto a quello consueto, in cui il (far) diventare altro, in tutte le sue forme, anche teologiche, ne è il signore e padrone; e in quanto avvento di “venerdì santo” e “pasqua”, il che significa della Gloria della terra che salva. Come a dire – come a poter *gustare* –: dalla “Buona Novella” al Regno dei cieli).

NOTA: Sull’apparente contrapposizione in san Paolo tra 1Ts e 2Ts (Martin Heidegger)

Heidegger inizia il capitolo IV (Parte seconda) di *Fenomenologia della vita religiosa*, riferendosi a P. Schmidt, teologo di Basilea, il quale «cerca di costruire un’antitesi tra la prima e la seconda lettera [di Paolo ai Tessalonicesi]. In base alla seconda lettera la παρουσία sarebbe preceduta dall’avvento dell’Anticristo con guerra e disordine, mentre in base alla prima lettera sarebbe preceduta da pace e sicurezza, sicché arriverebbe inattesa»⁸⁷. Nella stessa pagina, Heidegger respinge in generale l’interpretazione: «Ma tutto questo mettere in gioco diverse visioni rappresentative in contrasto l’una con l’altra non è nello spirito di san Paolo», specificando immediatamente a seguire la motivazione: «Egli non pensa affatto a rispondere alla domanda sul “quando” della parusia. Il “quando” è determinato dal “come” del comportarsi».

e cioè contraddizione dell’errore): se fosse inoltrepassabile essa sarebbe verità ed errore *sub eodem*, cioè un impossibile essente contraddittorio.

87 Trad. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, pp. 147 sgg.

Diciamo: se è ben vero che l'inconoscibile "quando" è necessità che si esplichi nel "come"⁸⁸ e cioè *nel modo* di stare nel mondo consapevoli che, per l'inserzione del Cristo, «il tempo ha avuto una svolta» (1Cor 7, 29) e cioè, nell'imminenza della «ricomparsa del Messia già comparso»⁸⁹, si è essenzialmente contratto⁹⁰; se è ben vero ciò, ci pare tuttavia che la risposta di Heidegger alla tesi di Schmidt non sia risolutiva: a una prima lettura infatti, il contrasto fra le due Lettere appare evidente, indipendentemente dal problema del "quando"⁹¹.

Ma si tratta davvero di un contrasto?

Se, condividendo la tesi di Cacciari, secondo il quale la piena espressione di anomia non è *chàos*, ma *sistema*: «*il sistema-mondo*»⁹² e in tal modo ci rendiamo conto che il contrasto *illimitato* (giacché il *katéchon* è ormai "tolto di mezzo") tra forze⁹³ è inevitabilmente trasceso dalla forza più forte – e cioè, rispetto agli inerziali, moribondi residui delle forze *ideologiche* (cristiane, comuniste, idealiste,

88 «Quanto poi a quel giorno o a quell'ora [della venuta di Cristo] nessuno li conosce, neanche gli angeli del cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre. State attenti [ecco il "come"], vegliate, perché non sapete quando sarà il momento preciso» (Mc 13, 32). «Voi stessi infatti sapete perfettamente che il giorno del Signore arriva come un ladro di notte» (1Ts 5, 2). (Lo sconcerto per noi dinanzi all'ignoranza del "quando" anche da parte del Figlio non è risolto dal passo di At 1, 7: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti [della parusia] che il Padre ha riservato alla sua scelta». Il CCC, al § 474, prova a sciogliere l'"incongruenza", attraverso la distinzione dei due volti di Cristo, onde sarebbe come uomo che Cristo ignora ciò che come Dio conosce, ma che, nella sua missione terrena, non intende rivelare). (Cfr. Salmo 13: «Fino a quando?»).

89 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 143.

90 «D'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che si rallegrano, come se non si rallegrassero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero a fondo: perché passa la figura di questo mondo» (1Cor 7, 29-31).

91 Di passaggio rileviamo che nel testo citato (p. 156), Heidegger sostiene a sorpresa che i dannati in Paolo sono assolutamente «annientati, un assoluto nulla: non vi sono – come nella dogmatica di epoche successive – stadi infernali». Eppure, in 2Ts 1, 9, san Paolo dice che i dannati «saranno puniti con una pena eterna», consistente «*nel fuoco ardente*» (*ibid.*, 1, 8). Ciò che può ben accordarsi con il «supplizio eterno», consistente «nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli», di cui si dice nei Vangeli (rispettivamente: Mt 25-46 e Mt 25, 41). Laddove appunto – in accordo con san Paolo – nell'*Apocalisse* è detto che dopo esser lasciato libero di ingannare le genti (una volta, cioè, "tolto di mezzo" il *katéchon*), Satana, assieme a coloro che è riuscito a ingannare, sarà «gettato nello stagno di fuoco e zolfo [e lì] saranno tormentati giorno e notte, nei secoli dei secoli». Nessun annientamento totale, come pare, ma solo della loro felicità, che è dire del loro rapporto con Dio. (Come questo possa poi esser possibile, non è ciò di cui si occupa l'immaginazione mitologizzante). In ogni caso, nella consapevolezza che «i vangeli furono scritti più tardi [delle lettere di san Paolo] e che san Paolo non può naturalmente riferirsi a essi» (J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 107).

92 M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 123.

93 «E sapete voi che cosa è per me "il mondo"? [...] Questo mondo è un mostro di forza [...] è dappertutto pieno di forze, un gioco di forze...» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., n. 1067, p. 561)

umaniste, democratiche, capitaliste...), dalla Forza della tecnoscienza filosoficamente fondata sulla “morte di Dio”: la *Grundnorm*, che subordina a sé tutte le altre e che determina (che cioè, sotto i nostri occhi, sta determinando e determinerà) “pace e sicurezza” –, allora forse possiamo tentare di cogliere l’apparenza di tale contrasto.

Giacché in questa configurazione così apparentemente tranquillizzante, “umanitaria” e “non-violenta”, l’”Anticristo” oltrepassa se stesso nella forma della guerra e degli sconvolgimenti adombrati da 2Ts, consistenti per noi nella lotta dionisiaca rispetto alle forze ideologiche di retroguardia (un clamoroso esempio *parziale*, *intermedio*, potrebbe essere la vittoria *militare* delle democrazie occidentali – disincantate, tecnicizzate – sullo “Stato etico” nazi-fascista, e poi la loro vittoria tecno-economica sullo “Stato etico” comunista), acquisendo un’identità sempre più raffinata e mascherata, onde poter «compiere miracoli e prodigi», «fino a sedersi egli stesso nel tempio di Dio, dichiarando se stesso Dio» (2Ts 2, 9 e 2, 4). E perciò garante della più sicura pace mai raggiunta nella storia.

Dio creatore del mondo dal nulla: il primo tecnico; la Tecnica, produttrice e annientatrice della totalità dell’ente, l’ultimo Dio.

Un Dio in realtà tenebroso e cupo, giacché assolutamente privo di verità, come lo sono e lo saranno tutti i suoi “prodigi” («prodigi di menzogna»: 2Ts 2, 9), donde la sua falsa pace e la sua sicurezza assolutamente insicura: un paradiso senza fondamento, che può per conseguenza tramontare fra un istante e che perciò è il luogo dell’angoscia più acuta e mai sperimentata (quanto più si è felici – si crede, cioè, di esserlo – tanto più si è spaventati e angosciati all’idea di perdere il volume di felicità raggiunto). Un paradiso infernale. “Pace e sicurezza” (in fondo già oggi lo vediamo) – come maschere dell’Avversario (della Follia), che è per essenza insicurezza estrema e guerra senza limiti. (Quella forma di radicale immanentismo di cui la Tecnica – che si considera senz’altro sciolta dai gravami mitologici del “peccato d’origine” – è ormai l’indiscusso protagonista planetario e che il cattolico Quinzio considera icasticamente una «corsa cieca verso un’anticristica liberazione da ogni vincolo»: *MI*, 63)⁹⁴.

94 Quinzio erra grandemente quando ritiene che la secolarizzazione sia esclusivamente una degenerazione del cristianesimo: «Dalla cristianità è stata generata, per via della secolarizzazione, anche la modernità» (*MI*, 79). Non vede che alle spalle dello spirito moderno, irresistibilmente immanentizzante, quale suo fondamento ultimo, c’è la filosofia greca e la “scoperta” della “verità” ontologica del divenire, considerato “evidenza immediata e indiscussa”, come *unità di essere e nulla*. Qui, la radice fatale che spinge via via al travolgimento di ogni immutabile estraneo al divenire stesso. Il quale, una volta avvistato, richiede di essere l’Intero. Rispetto a ciò, il cristianesimo (non meramente mitologico) non costituisce una “mossa” irriducibilmente nuova, muovendosi sulla stessa scacchiera dell’ontologia greca. Un nuovo gioco, che tuttavia conserva le stessissime regole di fondo e anzitutto, si consideri pure il Dio cristiano come “*totaliter Alter*”, la differenza fra l’eterno immutabile e il

Ecco perché, per virtù medianica, san Paolo si trova a scrivere questi passi *parlando di noi*: «Quando diranno: *Pace e sicurezza*, allora improvvisamente precipiterà su di essi la rovina, come i dolori del parto sulla donna incinta, e non sfuggiranno» (1Ts 5, 3). Se non di fatto, certamente *di diritto*.

4. SUL MILLENARISMO (GIOACCHINO DA FIORE), L'ANTICRISTO (E IL DESTINO)

Com'è noto (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, §§ 675-677) la Chiesa Cattolica rifiuta l'interpretazione letterale del “millenarismo” apocalittico (cfr. *Ap* 20), di cui l'abate Gioacchino da Fiore è stato il più geniale sostenitore, a favore di un'interpretazione *simbolica* di esso, sulla base del passo agostiniano del *De civitate Dei* (XX, 9, 1), in cui è affermato che *ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum*. Il Regno di Dio essendo concepito cioè come già presente e operante nella storia attraverso la Chiesa, trovando il suo definitivo completamento *ab extra* alla fine dei tempi. La Chiesa, dunque, unica mediatrice fra tempo ed eternità. «Il Regno non si compirà dunque attraverso un trionfo storico della Chiesa secondo un progresso ascendente, ma attraverso la vittoria di Dio sullo scatenarsi ultimo del male» (CCC, § 677). Rigettando così l'idea apocalittico-gioachimita «che la storia possa perfezionarsi nella stessa storia [...] La storia è perfezionabile soltanto da un fattore esterno»⁹⁵.

Gioacchino, invece, grande maestro della lettura simbolico-allegorica della Bibbia, prende alla lettera il cap. 20 dell'*Apocalisse*⁹⁶, rinnovando così, sulla base

divenire temporale del mondo come incominciare e cessare di essere, uscire e tornare nel nulla. Nonostante Quinzio professi senza remore l'antropologia pressoché universalmente condivisa – «la nostra pur debole vista» (*MI*, 83); «l'abisso della nostra miseria e del nostro nulla» (*MI*, 86) –, suona per noi importante, alla luce del destino (che la stravolge), che (certamente da cristiano) egli “avverte” la necessità di «aprire le orecchie del nostro cuore al presentimento di ciò che confidiamo essere ormai alle porte [corsivo ns.]» (ivi). In ciò apprendo a suo modo la via a quel *puro* dopo cui in fondo questo libro è dedicato. (Che però, diciamo, può esser davvero *puro* solo rendendosi conto che il “*mysterium iniquitatis*” non è «ancora nascosto»: *MI*, 83; ma è proprio quello che, come la nostra persuasione più profonda, abbiamo sotto gli occhi e nel cuore, così prossimo che neppure lo vediamo e che tacitamente e paradossalmente consideriamo come *la base più sicura* per le nostre considerazioni e speranze. E che ci spinge a sostenere ingenuità come questa: «Vivere e morire sono fatti più veri di qualunque costruzione intellettuale»: *MI*, 97, come se “vivere” e “morire” non fossero, esse per prime, le costruzioni intellettuali *errate* che stanno alla radice di ogni altra!).

95 J. Ratzinger, *Escatologia, morte e vita eterna*, cit., pp. 222-3.

96 Nel quale, com'è noto, è profetizzato dal «tesoriere del cielo» (così Gioacchino chiama il suo autore: cfr. *Sull'Apocalisse*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 137) che Satana sarà incatenato dapprima per mille anni, corrispondentemente al Regno millenario di Cristo: tempo di pace e di giustizia *in terra*. Dopo di che, «Satana sarà lasciato libero dal carcere e uscirà ad ingannare le genti» (*Ap* 20, 7-8), ma

del millenario trionfo del Bene (ancorché parziale, in attesa della sconfitta ultima di Satana), il senso complessivo della storia del mondo, rispetto alla «visione tradizionale – quella di Paolo e di Agostino – per cui il tempo post-cristiano è sostanzialmente uniforme. Per Gioacchino, invece, il sistema storico non è più cristocentrico, bensì pneumatocentrico», come scrive A. Tagliapietra, curatore dell'opera di Gioacchino da Fiore *Sull'Apocalisse*⁹⁷.

Come si sa, nella sua visione complessiva della storia del mondo, Agostino distingue tre grandi “epoche”: *ante legem, sub lege, sub gratia* (cfr. *De Trinitate*, IV, 7). Rielaborando questo schema, anche alla luce del passo giovanneo *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus et grazia pro grazia* (dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia: Gv 1, 16), Gioacchino lo modifica in funzione di un incombente e *terrestre* “non-ancora”, affinché «proprio quando la gloria del mondo volge al nulla (*tendit ad nihilum*) incomincia ad essere rivelata la gloria del Regno»⁹⁸. Ma, appunto, non ancora in “cielo”, bensì proprio qui, in terra, secondo una pace e una giustizia “millenarie” finora sconosciute, ancorché non definitive e in attesa della loro ultimativa trasfigurazione celeste.

Ecco allora il nuovo schema, in cui è oltrepassato anche il “tempo” stesso del Vangelo (in quanto a sua volta, dopo il tempo della legge, come quella assunto alla lettera): *ante legem, sub lege, sub gratia, sub ampliori gratia*. Laddove questa *maior gratia* subentrerebbe, come *intelligenza spirituale*, daccapo “in terra”, precedente rispetto a quello nella manifesta visione di Dio (*in manifesta visione Dei*), in cielo – considerando la quale, le scansioni diventerebbero cinque. Ma in verità potendo “dialetticamente” esser ridotte a *tre* e cioè considerando l'*ante legem*, come “epoca” in cui la Trinità, non apparendo ancora distinta all'interno della storia⁹⁹, esprime in sé, diciamo così, l'indeterminatezza “potenziale” della Tesi, rispetto alla quale l'Antitesi ne è l'esplicazione e dispiego, dapprima come età del Padre o *sub lege* e poi come età del Figlio o *sub gratia*, per ritornare circolarmente a sé in quanto Sintesi come età dello Spirito o *sub ampliori gratia*, che si completa nella *Visio Dei in coelo*.

Diciamo: se, a partire da Agostino (e dallo stesso Paolo), nello sguardo di Gioacchino, la Chiesa erra considerando la storia dopo Cristo come *uniforme* in (relazione alla salvezza), quasi a dire che dopo l'evento dell'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo, la storia è definitivamente *segnata* e nulla di ulteriormente decisivo potrà in verità accadere (in anticipata opposizione a Gioacchino, il quale,

l'intervento di Dio lo getterà definitivamente «nello stagno di fuoco e zolfo» (*ibid.*, 10). Cui seguirà la resurrezione finale di tutti, il giudizio ultimo di Dio, e la gloria della Gerusalemme celeste (*ibid.*, 11 sgg. e cap. 21).

97 *Op. cit.*, p. 50.

98 Gioacchino da Fiore, *Sull'Apocalisse*, cit., p. 321.

99 «... quel tempo che venne prima della legge [...] dev'essere assegnato alla divina unità, che si fece conoscere dal genere umano prima che gli uomini disponessero di una dimostrazione più chiara della Trinità in cui Dio consiste» (*Ibid.*, p. 165).

sempre in prospettiva di salvezza, vede la storia dell’umanità in continua, intrinseca *crescita*); a sua volta però Gioacchino – che *praeter intentiones* si trova a riconoscere alla storia del mondo un valore prima sconosciuto: in questo senso il suo sviluppo conoscerà il più pieno riconoscimento immanentista, senza perfezionamenti “celesti”, presso Hegel e Marx – erra (nello sguardo del destino), giacché non vede (non può vedere) che l’”incremento” che si esprime bensì nella e come “storia del mondo” (che non è mera ripetizione, quasi che *nihil sub sole novi*) è l’ esplicitazione e progressiva rigorizzazione “necessaria” dell’errore di partenza, consistente nella persuasione che l’immediatamente manifesto sia il diventar nulla e da nulla. Traducendo nichilisticamente e così trasfigurando: *tempus sub legem*: trascendentismo teologico (da Platone a Tommaso e oltre); *tempus sub gratia*: immanentismo teologico (da Spinoza a Hegel e Marx); *tempus sub ampliori gratia*: immanentismo ateo (Leopardi, Nietzsche). Ciò che il nichilismo rigoroso, in radicale opposizione inconsapevole al destino, vede come sviluppo della “verità”. In questo senso, diciamo, ha “ragione” la Chiesa a sostenere – presagendo il destino – che il Regno di Dio *venit ab extra*. (Così come la terra che salva dalla follia della volontà, del dolore e della morte sopraggiunge gloriosamente dal “di fuori” del nichilismo, essendone tuttavia il fondamento nascosto da sempre, onde il “fuori” andrà inteso in modo inequivoco).

Parlando dell’”ultima prova della Chiesa”, il CCC (§§ 675-679) medita sul “mistero dell’iniquità” e sulla figura dell’”Anti-Cristo” (il cuore, s’è visto, di 2Ts):

La persecuzione che accompagna il suo pellegrinaggio [della Chiesa] sulla terra svelerà il “mistero di iniquità” sotto la forma di una impostura religiosa che offre agli uomini una soluzione apparente ai loro problemi, al prezzo dell’apostasia della verità. La massima impostura religiosa è quella dell’Anti-Cristo, cioè di uno pseudomessianismo in cui l’uomo glorifica sé stesso al posto di Dio e del suo Messia venuto nella carne

Citando un passo di un’enciclica di Pio I, il CCC prosegue, ribadendo la propria condanna del millenarismo, che è dire della fede che la storia possa cristianamente conseguire una perfezione *dal proprio interno*:

Questa impostura anti-cristica si delinea già nel mondo ognialvolta si pretende di realizzare nella storia la speranza messianica [ad es. marxista] che non può essere portata a compimento se non al di là di essa, attraverso il giudizio escatologico [...] la Chiesa ha rigettato questa falsificazione del regno futuro sotto il nome di millenarismo, soprattutto sotto la forma politica di un messianismo secolarizzato “intrinsecamente perverso” [l’enciclica, *Divini Redemptoris*, è del marzo 1937: Hitler è ormai al potere e ha “profetizzato” che quella nazista sarebbe stata la forma politica definitiva della Germania “per i prossimi mille anni”].

Il CCC conclude, ribadendo che

Il Regno non si compirà attraverso il trionfo storico della Chiesa secondo un progresso ascendente, ma attraverso una vittoria di Dio sullo scatenarsi ultimo del male che farà descendere dal cielo la sua Sposa [cfr. *Ap* 20, 12]. Il trionfo di Dio sulla rivolta del male prenderà la forma dell'ultimo giudizio dopo l'ultimo sommovimento cosmico di questo mondo che passa [cfr. *1Cor* 7, 1].

A una prima considerazione sembrerebbe che le due grandi profezie, la paolina di *2Ts* 2 (e, sia pur in forma ridotta, di *1Ts* 5) e la giovannea dell'*Apocalisse* 20 (ammesso che ne sia l'apostolo ed evangelista l'autore), non combaciano. Nella prima il “millenarismo” non compare¹⁰⁰. Noi abbiamo sopra mostrato (§ 2) come la profezia di Paolo possa sorprendentemente essere ricondotta (*mutatis mutandis*, ovviamente) alla testimonianza del destino (e cioè alla “morte” o al “togliersi di mezzo” del “Dio”/*katéchon* e del suo “potere frenante” rispetto alla Follia che, così liberata, consegue la propria parusia in quanto condizione ultima e “perfetta” del suo concreto e definitivo oltrepassamento da parte della Gloria della terra che salva). Laddove il “millenarismo” giovaneo (così valorizzato da Gioacchino), potrebbe essere a sua volta ricondotto al destino, diciamo, 1. O in forma *negativa* (disattendendo però Giovanni) e cioè come quell'estrema impostura fatta di «*pace e sicurezza*» di *1Ts* 5, 3, cui già si predispose il nostro tempo scientificamente e tecnologicamente globalizzato (il capitalismo mantenendo attualmente ancora un ruolo, ancorché sempre meno decisivo, circa la gestione della Tecnica, tuttavia destinata all'*autogestione*), tutti educando alla persuasione *implicita* (è la finezza dell'inganno) che non esiste che questo mondo (in relazione ai cui dolori è la potenza della Tecnica che ci protegge, tesa com'è verso il proprio “Paradiso”); 2. Oppure in forma *positiva* e allora non potrebbe corrispondere che alla testimonianza *corale* del destino (cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, pp. 639 sgg. e *Storia, Gioia*, pp. 64-5), alla quale segue però l'avvento del primo degli infiniti volti della

100 Salvo che non si intendano i mille anni di incatenamento di Satana, come il tempo in cui Dioniso – il divenire nichilistico: il *Chàos* e la sua illimitata *hybris* – resta frenato dal *Lógos* dell'*epistéme* (*Dike*) della tradizione («bloccato come una belva in gabbia»: G. Ravasi, *Apocalisse*, cit. p. 191, vedi anche p. 218). Che poi in ultimo non è altro – e anzi non sono altro (entrambe: sia *Dike*, sia *hybris*) nel loro contenuto nullo in quanto Errore, ma, insieme, nel loro positivo significare in quanto Errare – che lo stesso destino della verità nel suo lato di eterna ombra. Di cui il “sole” – nel suo differenziarsi storico (=i vari volti della metafisica, da Platone a Hegel e Marx), pallida e malata immagine del destino – è senza residui partecipe, non potendo perciò davvero “trattenere” ciò di cui condivide appieno la natura e per conseguenza dovendosi infine “togliere di mezzo”, per la contraddizione che lo affligge. Concedendo così libero spazio al Nemico (ritroviamo allora il gran tema paolino di *2Ts*) che, al culmine del proprio paradossale *esser sé* proprio perciò, definitivamente *cade* (conservandosi eterno *come caduto* in ciò che infinitamente l'oltrepassa). Diciamo: uno Spirito superiore infiamma le due profezie – altro che religione (cristiana) come “irrazionale fola”! –: nessuno stupore allora se alla radice le scopriamo fra loro essenzialmente convergenti e, insieme, errante segnava del destino.

Gloria (la “terra che salva”) e non (disattendendo anche in questo caso Giovanni) un’altra battaglia con il Negativo.

Naturalmente non si tratta certo di forzare l’accostamento, impegnandosi a mostrare corrispondenze a tutti i costi. E tuttavia, come negarne l’intima vicinanza (fra i due vaticini – cfr. ad es. nota 100 – e fra loro e il destino)?

Le profezie in questione (e altre, s’intende: ad esempio l’”apocalisse” in Marco, cap. 13)¹⁰¹ appaiono così tutt’altro che campate in aria, miraggi appartenenti al tempo che fu, reliquo mitologico del tutto privo di contenuto se non per l’”inutile” studio del biblista – laddove vada da sé che l’indagine circa la concreta “realtà” è lasciata alla scienza! (Tutto ciò che è reale è razionale e viceversa, diceva Hegel: se allora il “reale” si presenta oggi non più che come divenire, dunque come imprevedibilità assoluta e perciò come *irrazionalità*, non dovremo corrispondentemente aggiornare l’assunto hegeliano, dando patente di “irrazionalismo” – del tutto casuale nei suoi eventuali successi, nonostante l’estrema precisione perseguita nel sempre più complicato e specialistico calcolo – alla “razionalità” scientifica? Giacché esser “razionali” oggi significa affidarsi in toto e senza riserve all’irrazionalità senza limiti della “vita” – ingenuamente intesa come determinazione “pura”, pre-filosofica, sottratta agli schemi dell’intelletto: *primum vivere...*: è la ben nota canzone da organetto alla base della *paideia* mondiale attuale).

Il che tuttavia non giustifica assolutamente affermazioni secondo cui «il Cristianesimo sopporta una tale considerazione [=sopporta la verità dell’essere testimoniata dal destino]»¹⁰². Essendo immediatamente autocontraddittorio – ed è stupefacente che uno studioso come Barzaghi non se ne avveda (d’altra parte è stato parimenti assurdamente pensato che anche Spinoza avesse già asserito l’eternità del tutto senza eccezione)¹⁰³ – sostenere cioè che «i concetti di creazione dal nulla, di incarnazione, di salvezza [cristiana] sopportano il vaglio critico della verità dell’essere»¹⁰⁴. Quasi che “creazione” ed eternità (*di quello stesso* per giunta che, insieme, s’intende “creato” – giacché il tomista Barzaghi tien fermo che *sibi*

101 Mentre il “giudizio finale” in Matteo (25, 31-46) non corrisponde positivamente *in nulla* (nella follia) al destino, giacché l’”uomo” è destinato in quanto tale alla Gloria della Gioia – «che dunque non è un premio concesso a chi abbia usato “bene” la propria “volontà libera”» (E. Severino, *La potenza dell’errare*, cit., p. 155). Si richiami che la negazione del diventare altro (dunque *dell’esser altro da sé* nel risultato di tal diventare) è la negazione *indiretta* della volontà (essendo questa sempre un voler far diventare altro). Intesa poi come “libera” (malamente considerata in genere – non però da Kant – come “evidenza”), esprime la fedeltà estrema, benché come tale inconsapevole, all’ontologia del diventare nulla e da nulla (l’*esser nulla* del futuro costituendosi come condizione della pura contingenza del decidere/volere). Perciò *due volte* contraddittoria.

102 G. Barzaghi, *Soliloqui sul divino*, cit., p. 81.

103 Cfr. F. Farotti, *L’eternità mancata. Spinoza*, cit.

104 G. Barzaghi, op. cit., *ivi*.

*permissa creatura nihil est) possano tranquillamente sovrapporsi. Tanto varrebbe dire che il bianco è nero!*¹⁰⁵.

Nello sguardo del destino, dunque, esprimendoci in linguaggio biblico, la massima impostura, quella dell'Anti-Cristo, è costituita dalla civiltà della Tecnica (temporaneamente gestita dal capitalismo, destinato com'è a essere oltrepassato dalla gestione tecnica della tecnica)¹⁰⁶.

Consideriamo come esempio il tema scientifico-medico, così ampiamente diffuso oggi nei paesi del "benessere", costituito dalla "prevenzione". Chi oserebbe criticare una questione così decisiva e manifestamente proficua, salutare, benefica com'è in relazione alla profilassi e salvaguardia del proprio futuro? Quanto più ci se ne prende cura, tanto più ci si fa del bene. Non è ovvio?

Né si può pensare di avversare *cristianamente* il tema, giacché il cristianesimo ufficiale non dubita in alcun modo circa il binomio "uomo e Dio": Dio crea l'uomo (altro da sé), sì che l'uomo, nella sua relazione con Dio non è certo in relazione con sé! Ma l'"uomo" è preliminarmente inteso anzitutto e ineguagliabile come *ars, téchne, poésis*, che è dire azione, volontà (per di più, libera): far diventare altro (nel bene come nel male: Adamo ha peccato, ma avrebbe potuto non peccare)¹⁰⁷. Che compia azioni bestiali o scriva la Divina Commedia; che sia un mostro oppure Giotto, san Tommaso, Bach, l'uomo agisce e liberamente decide. Dunque legittimamente interviene sulla salute, propria e altrui. Per quanto si vadano raffinando le tecniche, sin può sempre cercare di tener insieme l'antico binomio: c'è Dio e c'è anche l'uomo. Via sbarrata alla critica (non solo per il senso comune, ma anche, a quanto pare, per le sfere più alte della teologia).

Sì che il monito del CCC, laddove richiama le antiche profezie escatologiche paolino-giovannee circa la «massima impostura» che «è quella dell'Anti-Cristo di uno pseudo-messianismo in cui l'uomo glorifica sé stesso al posto di Dio e del suo Messia venuto nella carne» (§ 675), non può essere utilizzato per vedere nella Tecnica *in quanto tale* l'Anti-Cristo. A fondamento di ciò, da Agostino (sulla scia

105 Così del resto (a mostrare sin dove arriva il veleno del nichilismo) il domenicano Meister Eckhart, contemporaneo di Dante, scrive: «Un segno manifesto che l'uomo ha "lo spirito della sapienza" è che egli considera tutte le cose come un puro nulla. Chi può considerare qualche cosa come qualcosa, in lui non c'è "lo spirito della sapienza"» (*Le 64 prediche sul tempo liturgico*, trad. it. a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2012, p. 469); sino ad affermare, con Parmenide o l'induismo, che «in Dio non c'è né Enrico né Corrado [essendo stati e poi diventati, in quanto tali, nulla]» (*ibid.*, p. 745).

106 Altro tema affrontato da Severino in numerosi luoghi. Citiamo due testi pressoché interamente dedicati alla questione: *Il declino del capitalismo*, op. cit. e *Capitalismo senza futuro*, op. cit. In entrambi gli scritti, con il solito implacabile rigore, sono evidenziate le ragioni fondamentali che stanno alla base della previsione in parola.

107 «Ecco [dice Cristo]: io sto alla porta e busso. Se uno, udendo la mia voce, mi aprirà la porta, io entrerò da lui e cenerò con lui e lui con me» (*Ap* 3, 20). C'è Dio (l'Essere in quanto tale: l'*ipsum esse*) e, per piccolo che sia, c'è anche l'uomo. *Grazia e libertà*: dualismo (come tale insostenibile: un finito che abbia fuori di sé l'Infinito è nulla; un presunto "Infinito" che abbia fuori di sé un finito è un altro finito e perciò, non-Dio).

aperta da Platone) in poi, errore non è il diventare altro come tale (diventare nulla e da nulla), ma solo in quanto isolato rispetto all'eterno immutabile divino. Così per la Tecnica, che è assunta come male (l'Anti-Cristo stesso) – essa, che, come unanimemente si pensa, per sé presa male non è –, se si separa da Dio e si costituisce in orgogliosa autonomia (lo si ripete oggi a gran voce, come cosa che va da sé – ma sappiamo quanto siano da tener in sospetto le “cose che vanno da sé”! –, in relazione al gran tema specifico dell'Intelligenza artificiale).

Il destino invece va molto più in là, ravvisando già nell'ars (in quanto tale!) di Giotto, di Dante e di Bach, che sono esplicitamente intenti a fare arte (mezzo) per celebrare Dio (scopo), un retroscena fatale per cui, come su un piano inclinato, il nesso non può non rovesciarsi, sì che sempre più esplicitamente ci si può render conto che rivolgersi a Dio (*quaerite primum regnum Dei*) non sufficit (d'altra parte Gesù non insegna a dipinger quadri o scrivere sonetti *in aggiunta* – pure, lo stesso san Francesco, nel suo distacco radicale, si lascia “tentare” e scrive il Cantico delle creature: compone). Si tratterà allora, scrive acutamente Severino, di cercare «per prima l'unità del regno di Dio e della poesia [corsivo ns.]. Separato dalla poesia, il regno di Dio non salva. Questo è lo straordinario pensiero [oggettivo] di Dante [...] Nel tempo del dominio della verità filosofico-cristiana, l'arte cristiana apre la porta alla “morte di Dio”, ma senza ancora sapere quel che sta facendo e senza riuscire a scorgerne la legittimità e la necessità»¹⁰⁸. Che conduce appunto al globalismo tecno-scientifico mondiale.

È in relazione al destino, restando al tema “innocente”, presentantesi anzi come del tutto benefico e addirittura irrinunciabile, in cui consiste quel fenomeno tecnoscientifico-medico chiamato “prevenzione”, che può ravvisarsi in esso il veleno mortifero della contemporanea *paideia* universale (di suo, d'altra parte, del tutto in “buona fede”), in cui le masse si trovano educate a concepire la salute come il bene supremo e unico (oltre ai soldi, senza i quali la prevenzione non c'è più) e la morte il supremo male in quanto diventare nulla. Due forme della stessa essenziale alienazione e miseria attuale. Perfetta educazione all'errore/orrore, assolutamente mascherata di positività. Al punto che metterla in discussione significa senz'altro sembrare pazzi o autolesionisti¹⁰⁹.

E tuttavia: forse che la tecno-scienza, «con ogni genere di potenza», non «completa miracoli e prodigi» (2Ts 2, 9) di ogni sorta? Di cui tuttavia l'Apostolo

108 E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., pp. 25-7). Questo, il “piano inclinato” inevitabile in merito (una volta inteso il divenire come diventare altro e l'uomo anche come far diventare altro): 1. Sacro → 2. Arte sacra → 3. Arte (novecentesca) → 4. Tecno-scienza (→ 5. Leopardi, al di là dell'impotente titanismo della Tecno-scienza e del suo inevitabile fallimento: la “poesia come ultimo quasi rifugio”: per un istante finale, prima di essere a sua volta distrutta, cantando l'eterna nullità di tutte le cose).

109 A suo modo Nietzsche l'aveva pur “visto”: «“Noi abbiamo inventato la felicità” – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio [...] Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio”» (*Così parlò Zarathustra*, trad. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, I, Prefazione, pp. 11-2).

indovina da lungi l'essenziale tratto «di menzogna, con tutte le seduzioni dell'iniquità per quelli che si perdonano, perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi. Ecco perché Dio manda ad essi la forza dell'errore, perché credano alla menzogna» (*ibid.*, 2, 10-11). Consistente anzitutto nel credere che ci si possa (e anzi, debba) affannare per «aggiungere un'ora sola» alla propria vita (cfr. *Lc* 12, 25), anziché cercare «il regno di Dio» (*ibid.*, 12, 31). (In questo passo di Luca, riduttivamente inteso come “poetico”, dunque “metaforico”, va ravvisata invece una delle punte più acuminate e “filosoficamente” presaghe della Buona Novella: l'affanno – cioè la “cura” come *téchne*, che è saper fare – è inutile, vano e anzi del tutto errato, dinanzi all'Eterno stare di tutte le cose da sempre e per sempre *salve*. (“Metafora”, dunque, sì, *ma del destino*, non relativamente all'esser-nel-mondo!).

Affidarsi alla Tecnica, nello sguardo del destino della verità, è affidarsi in ultimo alla sua *impotenza*: sorta dal, e nel, diventare nulla, che ne è il fondamento e la scaturigine (e l'esser sé di tale radicale erramento è il paradossale, ma necessario, fondamento di questo stesso fondamento, in quanto tratto del destino), la Tecnica non potrebbe eliminarlo senza eliminarsi. La morte è per essa l'unico invincibile. Dunque insuperabile l'estrema angoscia e la disperazione per il suo “necessario” fallimento e naufragio. «Il paradiso della tecnica è il culmine della potenza, ma è anche il tempo in cui la potenza vede la propria essenziale impotenza»¹¹⁰. Affidarsi alla tecnica significa allora voler *vincere la morte attraverso la morte*. Volersi disintossicare avvelenandosi. Non vedere nel Riparo il nemico stesso per cui lo si è approntato. Consegnarsi infine a quel nulla da cui si intende fuggire.

Perciò Severino scrive che, propriamente parlando,

i mortali sono i morti. I mortali sono i morti, per i quali la morte non è un futuro, ma è la loro stessa essenza [...] I “mortali”, che si pensano minacciati dalla “morte”, ossia alla distruzione, sono i *morti*, gli assolutamente morti che sognano la “vita” e la sua “distruzione” – la distruzione che incomincia da che la “vita” incomincia. Da quando l'uomo nasce è già abbastanza vecchio per morire, essi dicono; e sognano di poter vincere la morte, sognano i “salvatori” – gli dei, “Dio”, la “Tecnica” – che dispongono della potenza suprema che consente di vincerla [...] non sono i nati ad attendere la morte, ma i morti ad attendere la loro nascita, ossia il sopraggiungere della terra che salva¹¹¹.

D'altra la parte la civiltà della Tecnica non sopraggiunge per colpa (che si sarebbe potuto non commettere): è un *destino*. Il destino del “diventare nulla”. Giacché la Tecnica *originaria* consiste proprio nell'invenzione del diventare nulla e

110 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 638.

111 *Ibid.*, pp. 692-4. «Come Prometeo, la tecnica può voler donare ai mortali “cieche speranze” che distolgano il loro sguardo dal nulla. L'apparato stesso della tecnica [...] può voler accecarsi rispetto al nulla e riempirsi gli occhi di luce rispetto alle proprie crescenti vittorie sulla morte e sul dolore e sull'angoscia» (*ibid.*, p. 653).

da nulla, in quanto condizione (trascendentale) dell'aver potenza e cioè del (credere di) poter far diventare altro. Il destino dell'errore. (Né tale “invenzione” va intesa come un atto, oppure, tanto meno, si ripeta, come un atto che si sarebbe potuto non compiere). Anche l'errore (l'errare) è infatti eterno, come lo è il suo sviluppo di coerenza.

Da cui la “necessità” che l'errore maturi ai massimi livelli (secondo la stessa profezia paolina!), per poter essere davvero estirpato (ma non annientato, come invece pensano all'unisono greco Paolo e Giovanni).

Già in *Oltrepassare* (op. cit.), E. Severino mette analiticamente in luce la necessità – autentica, non come l'intende il nichilismo – per cui l'isolamento dal destino (l'estrema follia), entro di sé, abbia ad oltrepassare tutte le *proprie* contraddizioni (relative cioè alla bidimensionalità dell'*épistème*, in quanto affermazione esplicita del diventare altro e, insieme, alla sua negazione implicita), presentandosi al termine del cammino¹¹² in forma compiuta (“illimitata”, perfetta), sì da poter essere concretamente (non in parte sì e in parte no: astrattamente) oltrepassato.

Alcuni passi decisivi di *Oltrepassare*, a chiarimento di ciò:

L'isolamento della terra è concretamente oltrepassato solo se esso appare nella sua forma più concreta, quindi più radicale, e pertanto secondo la massima coerenza che all'interno della Follia dell'isolamento della terra e del divenire altro può manifestarsi [...] La Follia è concreta quando, spingendosi fino alle sue ultime possibilità è se stessa [...] La fede nel divenire altro non vuol essere ostacolata, ma vuol essere senza limiti se stessa, cioè fede nel divenire altro: vuol avere quella assoluta coerenza con se stessa, che è anche la sua concretezza e radicalità (p. 594)

La concretezza di tale tramonto [dell'isolamento nichilista] implica l'apparire concreto della terra isolata che tramonta e quest'ultimo apparire implica che l'isolamento si mostri in tutta la sua radicalità, compiutezza, le quali implicano a loro volta che la Follia dell'isolamento appaia nella sua piena coerenza e dunque nella sua capacità di oltrepassare, al proprio interno, le contraddizioni che essa è in grado di rilevare (p. 624).

Si dirà dunque [...] che nello sguardo del destino appare l'impossibilità che all'interno della volontà interpretante, la contraddizione [ad es.] tra età dell'*épistème* e età del mito sia

112 «Il vero è l'intiero. Ma l'intiero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo alla *fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-sesso» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, Prefazione, p. 15). Vale a dire che solo alla fine si vede la maturazione della verità iniziale – che è dire, in questo caso, la Follia del diventare nulla e da nulla, libera da ogni limite o impaccio interno (onde tutte le sue negazioni, oltrepassate, sono conservate come negate).

insuperabile, cioè l'impossibilità che nella volontà interpretante [all'interno della stessa Follia, cioè] non possa apparire ciò che supera tale contraddizione [*lo stesso errore, ma più rigorosamente inteso*] e che è appunto l'età della tradizione epistemica dell'Occidente. Infatti nel destino appare che, se la contraddizione specifica ed essenziale di quel contenuto della volontà interpretante che è il mito fosse insuperabile – se cioè il suo superamento fosse un che di contraddittorio –, tale contraddizione sarebbe e non sarebbe la verità assoluta dell'esistenza guidata dal mito: lo sarebbe, in quanto tale contraddizione sarebbe insuperabile; non lo sarebbe, in quanto essa è, appunto, contraddizione; e pertanto, se esistesse questo essere e non essere la verità assoluta del mito, esisterebbe qualcosa di contraddittorio, ossia qualcosa la cui esistenza è impossibile (pp. 633-4).

La terra isolata è contraddizione estrema, l'estrema negazione del destino; ma in quanto tale, ossia in quanto positivo significare del nulla, è un essente e come essente è impossibile che si sottragga al destino della totalità degli essenti, cioè non può essere qualcosa di contraddittorio (pp. 615-6).

L'età della tecnica è la forma di civiltà in cui la volontà di affidarsi alla morte per vincerla raggiunge la sua configurazione più rigorosa (p. 60).

È un destino che l'errore compia sé stesso e abbia la propria parusia. *E non è forse la “necessità” della parusia dell'errore – di Satana, dell'Avversario, del Mysterium iniquitatis – il gran presagio di Paolo (2Ts 2, 1-12)?* Indovinato nella fede (dunque nella contraddizione), sì, ma pur sempre genialmente avvertito e fuitato come un “destino” inevitabile – di cui, come pare, la Chiesa, anzitutto a partire dalle sue maggiori sfere, non sa più che farsene.

«La notte è avanzata nel suo corso, il giorno è imminente»: scrive Paolo (Rom 1, 12). (E S. Quinzio presta all'immaginario papa Pietro II queste parole: «Dobbiamo aprire le orecchie del nostro cuore al presentimento di ciò che confidiamo essere ormai alle porte»: *MI*, 86).

Noi pensiamo bensì che la notte sia avanzata, ma ancora molto ci vuole perché il sentiero della Notte mostri sino in fondo la propria più compiuta configurazione. Il dominio della Tecnica, che non è ancora unita in concreto e consapevolmente con il “sottosuolo della filosofia del nostro tempo” (Leopardi, Nietzsche, Gentile), come lo chiama E. Severino – là dove si mostra la “necessità”, sulla base della persuasione che il diventar nulla e da nulla è “evidente”, che “Dio è morto”, e dunque che non c'è alcun limite di diritto che può sbarrare definitivamente la strada alla volontà di potenza tecno-scientifica –, mantiene, per tale *temporanea* mancata congiunzione, una configurazione priva di “fondamento”. In queste condizioni la Tecnica può anche toccare il cielo, ma restando turbata se qualche voce del passato le dice che *non lo si deve fare* e che perciò, così operando, viola l'Inviolabile. Salvo che tale correlazione – cui la tecnica (e dunque la stessa filosofia) è destinata: un “matrimonio che s'ha da fare”! – è proprio in grado di

mostrare in concreto che non esiste alcun Inviolabile e che il cammino della volontà di potenza non può presentare che ostacoli *di fatto* – come tali transitori.

Ad eccezione, si diceva, dell’Ostacolo supremo: la morte in quanto diventare nulla. Ché questa è in concreto la Tecnica stessa alla sua stessa radice trascendentale.

Così però – lo sappia sin d’ora – essa non potrà mai dire: «*La morte è stata ingoiata nella vittoria. Dov’è, o morte, la tua vittoria? Dov’è, o morte, il tuo pungiglione?*» (1Cor 15, 54-55).

Per mirabolante che possa mai essere (nell’allontanare il dolore dalla sfera dei mortali, inclusi animali e piante – ove tuttavia l’esser mortale di ciascuno è destinato a restar tale), il futuro più lontano della Tecnica è e sarà intriso del passato più remoto, soprattutto in relazione alla svolta ontologica-greca onde il mitologico e indeterminato “diventare altro e da altro” si è specificato, *insieme*, come “diventare nulla e da nulla”.

In questa cornice, non già da un “puro dopo” sono attesi i mortali, ma dallo stesso – essenzialmente “impuro” – *prima*. Anche l’eccezionale esito escatologico-apocalittico evocato dal cristianesimo è solo vagheggiato dall’immaginazione come “puro”, portando inconsapevolmente in sé, invitto, il nemico. «L’ultimo nemico ad essere annientato (καταρρεῖται) sarà la morte», scrive entusiasta Paolo (1Cor 15, 26).

Ma che vittoria può mai essere, quella sulla morte intesa come annientamento, l’annientarla? Non è forse così insuperabilmente confermata?

NOTA: Sulla fede come contraddizione (negata dal destino)

Sin dalle sue origini, in fondo, il cristianesimo non si riduce a “fideismo” o la fede certamente richiesta non è intesa senza aiuto della ragione: già san Paolo – per il quale «se tu professerai con la tua bocca Gesù come Signore, e crederai nel tuo cuore che Dio lo ha resuscitato da morte, sarai salvato» (Rm 10, 9) – esorta a offrire a Dio il «*rationabile obsequium vestrum*» (*ibid.*, 12, 1). Si tratta *in nuce* di quell’unità di ragione e fede, che da Agostino ad Anselmo a Tommaso sino ai giorni nostri (pensiamo in particolare alle encicliche e agli interventi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI) è stata sempre confermata.

Verissime le conoscenze che appartengono alla conoscenza naturale (secondo l’incontrovertibilità “aristotelica” dell’*epistéme*), dice Tommaso (cfr. *Summa contra Gentiles*, I, 7), ma parimenti veri i contenuti di fede della Sacra Scrittura, essendo stati evidentemente rivelati da Dio all’uomo (cfr. *ivi*). I primi formalmente superiori ai secondi, riconosce Tommaso, in quanto “costringono” all’assenso, i secondi tuttavia più decisivi per il senso complessivo dell’essere tutto e per la salvezza personale (sì che la ragione separata dalla fede non capisce davvero né può salvarsi,

mentre la fede separata dalla ragione, in fondo ne sa ben di più di quella e si salva)¹¹³. Pur riconosciuta importante e “autonoma” – in quanto capace di mostrare la *non-necessità* delle negazioni dei contenuti di fede (non *l'impossibilità*, altrimenti essendo in grado di dimostrare l'opposto, rendendo verità di ragione ciò che la oltrepassa), oltre che di dimostrare i preamboli stessi della fede: su tutti, l'esistenza di Dio (che solo la fede può identificare come il Dio di Gesù Cristo) –, la ragione è comunque giudicata *tale* (=vera ragione) dalla fede. Entrambe vere, sono dunque fra loro in relazione d'armonia: non si possono contrastare. Se allora contrasto vi è, è da imputare a un abuso di ragione, che la fede può smascherare come ragione falsa, malamente esercitata, dunque da correggersi. *Gratia non tollit naturam sed eam perficit*: i contenuti soprannaturali della fede non schiacciano i contenuti naturali della ragione, conducendola piuttosto a quel culmine che da sola non potrebbe conseguire. Aristotele “cristianizzato” (Avicenna, ammirato da Tommaso, e poi Averroè tentavano lo stesso cammino in relazione alle verità di fede del Corano).

Scrive allora E. Severino:

Nella dottrina della Chiesa, l'affermazione dell'armonia di fede e ragione non riesce ad essere più che un atto di fede. Ma la Chiesa, da un lato evita di qualificare tale affermazione come un atto di fede – e in questo modo lascia che essa funzioni di fatto come una verità di ragione (e quindi la Chiesa si pone, di fatto, come depositaria esclusiva anche della verità filosofica); dall'altro evita anche di qualificare esplicitamente tale affermazione come verità di ragione, giacché non può non rendersi in qualche modo conto che con questa seconda qualificazione sarebbe proprio essa Chiesa a negare quel carattere soprannaturale della verità cristiana, che ha inteso invece difendere contro la gnosi.

L'atteggiamento esplicito della Chiesa risulta quindi da una duplice incoerenza: 1) si lascia che di fatto funzioni come “verità naturale” ciò che in verità è soltanto un atto di fede; 2) si evita di qualificare come “verità naturale” ciò che di fatto si lascia funzionare come “verità naturale”. In questo modo, la dottrina della Chiesa è, insieme, “fideismo” e “gnosi”¹¹⁴.

A più ripresa nella sua Opera Severino è tornato sul nesso contraddittorio di ragione e fede. Ad esempio, ne *Gli abitatori del tempo* (op. cit.), ove (p. 154) si mostra che la fede può *tentare* (ritardando la capitolazione) di reggere all'accusa di essere, di suo, contraddizione (fede e dubbio, SI e NO), dunque un'impossibilità (espressione di una coscienza che crede e non crede al tempo stesso), in quanto il credere e il dubitare della stessa coscienza, si può rilevare, sono tali a condizioni diverse: crede *de eodem*, ma non *sub eodem* (=sottostando a diverse condizioni: crede come fede o volontà, non crede come intelletto o ragione). Ciò, proprio per mostrare che la contraddizione in cui consiste la fede è così *solo spostata* mediante

113 «Balzan su gli ignoranti e si rapiscono il cielo», scriveva con amara auto-ironia Agostino; «e noi, con tutto il nostro sapere vuoto di slancio, ecco, ci ravvoltoliamo nella carne e nel sangue!» (*Confessioni*, VIII, 8).

114 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 336,

l'uso di una maschera in cui la stessa opposizione di partenza (credo/non credo) cerca di nascondersi nel segno della "diversità" fede/ragione. Quasi che i due non la ripetano *simpliciter*: opposti, non diversi! *Le radici rispettive di due opposti non possono essere una coppia di diversi*. Come per Cristo le due nature – umana e divina – non sono due "diversi" (come vorrebbe Tommaso: cfr. cap. II, § 2, nota 26) a corrispondente fondamento dell'opposizione mortale/immortale, ma questa stessa opposizione colta alla sua radice, così per il binomio fede/ragione (e per il binomio costituito dal «conceitto che la fede ha del rapporto fede-ragione e il conceitto che ne ha la ragione»: cfr. *ibid.*, p. 168), a fondamento dell'opposizione credere/non credere¹¹⁵. «È vero che il non dubitare sussiste *in quanto la coscienza è fede*, mentre il dubitare sussiste *in quanto la coscienza è ragione*; ma dal punto di vista della teologia cristiana ciò non può significare che le coscienze siano *due*. Sì che l'*unità* della coscienza del credente è contraddizione proprio perché è, insieme, [l'*opposizione* e non la non contraddittoria diversità di] fede e ragione»¹¹⁶. Laddove *opposita dici vere non possunt de eodem sub eodem*.

Più in generale: una volta che un essente mostra inequivocabilmente il proprio essere una contraddizione (=impossibilitato allora ad esistere: un essente contraddittorio *non è, è nulla*), allora ogni tentativo di differenziare il *sub eodem* per legittimarne l'esistenza altrimenti impossibile, è destinato al fallimento. Stante quello *status*, non può trattarsi infatti che di una "diversità" *apparente*, trovandosi a "fondare" un'opposizione *reale* onde gli opposti sarebbero predicati con "verità" *de eodem sub eodem*. Non più dunque che una maschera che tenta di nascondere l'insuperabile opposizione che si manifesta ed evidenzia nell'essenziale squilibrio da cui si muove (e a cui, nonostante la retorica, si torna ripetendolo).

«L'aver fede [in quanto autocontraddizione, dunque in quanto impossibilità e nulla] è pertanto vivente solo in quanto si isola, da un lato, dal proprio esser dubbio e, dall'altro, dal proprio esser negata [in quanto contraddizione]. L'isolarsi è opporsi a ciò da cui ci si isola. Lo scopo della fede è tener fermo (affermare) un certo contenuto; lo scopo del dubbio e della negazione è smuoverlo. La fede vive e vince il dubbio e il proprio esser negata solo in quanto, anche qui, fa sì che il proprio

115 Se la filosofia, in quanto cura per l'incontrovertibile, nasce in *opposizione* al mito in quanto fede, cioè *volontà* che le cose stiano in un certo modo, è poi "necessità" che lo sviluppo nichilistico del conceitto di "diventare nulla e da nulla" conduca all'identità di Ragione/Pensiero e Volontà: identità di Teoria e Prassi (siano T e P): Gentile. Si rilevi: "identità" che mantiene tuttavia *al proprio interno* la differenza – come pur voleva Croce, che però intendeva la distinzione come esterna (T e P: *due* categorie) e perciò infine come separazione (concepita allora T come passività e rispecchiamento, l'idealismo sarebbe perduto: qui, l'opposizione di Gentile) –, giacché T non significa immediatamente P e viceversa: T è auto-contemplazione *di sé* in quanto P: differenza interna all'identità: ove «l'attore è spettatore di sé stesso»: G. Gentile, *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze 1955, p. 97. (In cui, appunto, lo "spettatore, non è, *in quanto tale*, "attore" e viceversa: l'identità T/P implica infatti una loro differenza; non è come dire che T è T o che P è P. Differenza, sì: Croce; ma interna all'identità concreta loro: Gentile. Avevano entrambi ragione, avendo entrambi torto).

116 E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 168.

scopo si sostituisca allo scopo del dubbio e della negazione [...] Spingendoli al di fuori del linguaggio, nell'inconscio: credendoli un nulla»¹¹⁷. In quanto poi è chiaro che l'apparire di un problema è l'apparire di una contraddizione, giacché «si è costretti a conferire ugual valore ad asserti tra loro contraddittori»¹¹⁸, segue che «poiché la coscienza dubitante è una coscienza che è nel problema, essa non sfugge alla contraddizione [=parità di tesi e antitesi]», che, nella propria consapevole insoddisfazione, la coscienza inquieta nega bensì, ma nell'attuale impotenza di riuscire *effettivamente* (apparendo quella però, quanto meno, come *non-verità*: sì che manifestandosi già come negata, *benché solo formalmente o nelle intenzioni*, la contraddizione può così *temporaneamente* esistere ed apparire)¹¹⁹. Laddove tuttavia ed infine la contraddizione può esistere ed apparire come tale solo in quanto *in ultimo* il suo contenuto è la contraddizione come negata *ed effettivamente negata* (non solo nell'inefficace intenzione). Ma allora

come negata da ultimo dal destino che avvolge la terra isolata, giacché se fosse negata soltanto da una negazione che appartiene alla terra isolata, questa negazione sarebbe una fede, quindi dubbio, quindi problema, quindi contraddizione che per esistere richiede a sua volta di essere [effettivamente] negata, e da ultimo negata dal destino. In quanto è ed appare come negata, la contraddizione non è un inesistente; ma è un essente, ossia è il positivo significare del nulla¹²⁰.

(Si richiami che in quanto senz'altro non negata, l'apparire come tale della contraddizione – cioè come *pura* – implicherebbe necessariamente l'impossibilità – oltre che del contenuto auto-contraddittorio – dello stesso “contraddirsi” della coscienza, in quanto sede attuale di persuasioni opposte, ad essa inerenti *sub eodem*)¹²¹.

117 E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 86

118 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1962I, parte seconda, cap. I, §§ 1-2.

119 Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit. pp. 432-3 e, dello stesso autore, *Destino della necessità*, cit., pp. 472-3.

120 E. Severino, *Testimoniano il destino*, cit., pp. 317-8

121 Sulle condizioni che renderebbero impossibile l'esistenza dell'errante (cioè non solo dell'ente contraddittorio, ma della stessa coscienza contraddicentesi, che è a sua volta un ente), cfr. E. Severino, ad esempio, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 428. Ed è chiaramente mostrato da Severino (in una molteplicità di luoghi della sua Opera) che «l'inesistenza del contraddittorio non implica l'inesistenza del contradicentesi: innanzitutto quando il pensiero che si contraddice non sa di contraddirsi» (*Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 362). L'inerire di tesi e antitesi alla stessa coscienza rendendola un impossibile essente contraddittorio richiede infatti *il loro apparire ad essa come tali*, ma allora l'apparire dell'antitesi renderebbe impossibile l'apparire della tesi e viceversa: «Se pertanto l'apparire della contraddizione è il puro apparire della tesi e dell'antitesi (ossia è l'apparire della contraddizione pura, della contraddizione in quanto tale), allora la tesi appare e (in quanto appare anche l'antitesi) non appare, e l'antitesi appare e (in quanto appare anche la tesi) non appare» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 469). Se così invece non appaiono (se cioè non sono un *per sé* dell'errante), esse si contraddicono bensì ma non sono più contrari che ineriscono alla stessa coscienza, che infatti non

Laddove, cristianamente, le *veritates fidei* che si aggiungono ai *preambula* (in testa, l'esistenza necessaria di un Essere immutabile infinito: il Dio della filosofia), per quanto per sé stesse dubitabili (in quanto la fede è *argumentum non apparentium*: *Eb* 11, 1) e anzi false, in quanto assunte come sovrastruttura rispetto al diventare nulla e da nulla, invece in relazione all'autentica verità dell'essere, affermando la destinazione all'eternità di tutte le cose (uomini e natura), sia pur attraverso il cerchio quadrato della “resurrezione”, non possono non presentarsi come l'icona stravolta e folle del destino. Un grandioso tentativo di testimonianza dell'esser sé dell'ente, all'interno della persuasione malata che l'esser sé non è una necessità, appartenente come tale all'ente in quanto ente, ma un “dono” di Dio, offerto a ciò che *sibi relictus* è sé stesso, essendo, insieme, un incessante diventare altro/nulla. E che se in Cielo non è più un diventare nulla, non per questo cessa di essere un “dono” (ricevuto come tale *ab extra*).

Ancora una volta il grandioso affresco cristiano circa l'escatologico “dopo” si mostra come purezza mal cercata e perciò inevitabilmente mancata.

è davvero convinta di ciò che, contraddicendosi, pur afferma. «Infatti non è necessario che le cose che uno dice, le pensi anche» (Aristotele, *Metafisica*, 1500 b, 25-26).

III

FERDINANDO TARTAGLIA, PROFETA DEL DESTINO

1. IL “DIO” NECESSARIO E IL DIO IMPOSSIBILE

«La struttura originaria del destino è l’unità dell’*élenchos* della negazione dell’esser sé dell’essente e dell’*élenchos* della negazione dell’essente che appare»¹. Ove le “due” *confutazioni* sono in concreto *lo stesso*. In relazione alla «forma più radicale dell’*élenchos*»² indicata in *Essenza del nichilismo* (op. cit., “Ritornare a Parmenide”, § 6), l’identità dell’*élenchos* relativo alla negazione dell’esser sé degli essenti (sia E1) e dell’*élenchos* relativo alla negazione degli essenti che appaiono nel cerchio del destino (sia E2) «è essa stessa radicale»³.

“Forma più radicale”, nel senso che: 1. la negazione *universale* dell’esser sé dell’essente (=la negazione universale dell’opposizione/differenza degli opposti/differenti), *individuando* l’opposizione universale negata (giacché la negazione in parola *si oppone* al proprio altro, non potendo vivere altrimenti che come un modo dell’esser sé), ne presuppone – affermandolo, dunque implicitamente auto-negandosi – il suo (individuato) *apparire*⁴; 2. la negazione *limitata o specifica* dell’esser sé (negazione dell’opposizione, cioè della differenza, ad es., fra X e Y), *includendo* l’opposizione negata (giacché la negazione deve

1 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 249.

2 *Ibid.*, p. 255.

3 *Ivi*.

4 In questo primo aspetto, e cioè così inteso, l’*élenchos* «non mostra che la negazione dell’opposizione universale implichì e si fondi [implicitamente] sull’affermazione dell’opposizione universale» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 44), ma, appunto, sull’affermazione (*in actu exercito*), dunque sull’apparire, di un’*individuazione* di essa. Il che significa che tale negazione non può avere (come pur vorrebbe) valore universale e che, in questo senso, non (ancora) in *ogni* senso, è autonegazione. (Potendo dunque tornare alla carica come negazione *limitata* dell’opposizione degli opposti e cioè ritenendo che al di là della propria riconosciuta contraddittoria determinatezza – opposta, come tale, nel suo esser sé, all’altro da sé –, gli essenti *non si oppongano* fra loro: X=Y). Cfr. però nota 11, in cui si mostra che l’*élenchos* della negazione dell’opposizione universale, se non si considera solamente la particolarità dell’esser sé *in cui consiste la negazione in parola*, si fonda non semplicemente su una parte di ciò che nega (cioè su quell’essente costituito dall’apparire della negazione in parola), ma sull’*intero* stesso, cioè sulla stessa opposizione universale – che deve pur apparire come tale, tacitamente affermata allora, per poter essere negata. Si tratta del “passaggio” dalla prima alla seconda figura, più ampia o di maggior portata, dell’*élenchos*. (oltre al già citato luogo di *Essenza del nichilismo*, cfr. pp. 116-33).

contenerla come *talé* per poterla negare: è cioè necessario che X e Y appaiano «come diversi affinché la negazione affermi l'identità dei diversi»⁵, ne presuppone, insieme, *il suo apparire*.

La negazione dell'esser sé/non esser l'altro (come opposizione universale e particolare) *ne presuppone l'apparire* (sia della stessa valenza universale, sia della sua negazione in quanto ne è individuazione, sia delle opposizioni particolari – ad es. fra X e Y –, che per essere negate, devono di necessità *apparire come tali*, altrimenti non sarebbe negato il destino in quanto affermazione della differenza dei differenti): la negazione dell'esser sé (ne) presuppone *l'apparire*⁶. E viceversa. Infatti, analogamente e reciprocamente, come la negazione dell'apparire in generale, presupponendo il proprio stesso individuato apparire, presuppone l'esser sé dell'apparire negato (e di sé stessa), così la negazione dell'apparire di ciò che nello specifico, appare, oltre a presupporre, per poterlo negare nella configurazione che gli è propria (=proprio quella cioè e non altro), *l'apparire* di quella configurazione, presuppone, insieme e parimenti, l'esser sé (dell'apparire) del “ciò che”. E insomma, se la negazione dei due capisaldi del destino – l'esser sé dell'essere e l'apparire dell'essere – mostra tale reciprocità fra di essi⁷ è perché, alla radice, l'apparire implica di necessità e immediatamente l'esser sé/non esser l'altro da sé (di sé apparire come di ogni “ciò che” che appare) e a sua volta l'esser sé/non esser

5 *Ibid.*, p. 257.

6 La negazione dell'esser sé richiede e presuppone l'apparire dell'esser sé; ché altrimenti neppure potrebbe negarlo. Segue allora che «l'autonegazione della negazione dell'esser sé è, insieme, autonegazione della negazione dell'apparire dell'esser sé» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 70). Del resto, se l'affermazione dell'esser altro avesse “verità”, allora l'esser altro sarebbe pur quello che è, apparendo dunque identico a sé come “esser altro”. In guisa che allora, proprio cercando di esser quel che vuole essere, sarebbe altro da esso! Sarebbe sé, proprio affermando il non esser sé. Ma la negazione dell'esser sé è tale solo se ad esser identico all'altro da sé è l'esser sé, «cioè solo se l'esser sé appare, e pertanto solo se ciò che tale negazione intende negare appare. L'apparire dell'esser sé è ciò per cui la negazione dell'esser sé può essere; sì che tale negazione nega ciò per cui essa è, ossia è autonegazione» (iv).

7 Come la negazione dell'esser sé, universale e particolare, implica comunque l'apparire dell'esser sé, si che negando l'esser sé, si nega l'*apparire* dell'esser sé; così la negazione dell'apparire, universale e particolare, implica l'esser sé, si che negando l'apparire, si nega l'*apparire* dell'esser sé dell'apparire. “*L'apparire* dell'esser sé dell'apparire” e non solo l’“esser sé dell'apparire”: infatti si deve dire che se l'essente (tranne quell'essente che è l'apparire: universale e particolare) è solo essente e non anche apparire, invece l'apparire (empirico e molteplice; e trascendentale, nell'unicità della sua forma) è apparire e, *insieme*, essente (=quell'essente che è lo stesso apparire). Per così dire, rispetto all'essere, l'apparire ha natura “doppia”. (Così Fichte, vede bene, ad esempio, che se l'Io è coscienza ed essere, cioè quell'essere che è l'Io, l'essere è solo essere e non anche coscienza: perciò l'Io può produrre l'essere, producendosi, e non viceversa). E però si ritorni alla nota 89 del cap. I, in cui, in base alle ragioni colà esposte, si rileva che ogni essere che appare è a sua volta apparire dell'essere. In questo senso, la reciprocità è davvero perfetta. Il che non significa naturalmente che “essere” significhi “apparire” e cioè che l'incontradditorietà sia la luce in cui sono manifesti gli essenti (ma che l'essere è tanto “doppio” quanto l'apparire, nella misura in cui l'essere che appare è, di suo – come si mostra nella nota citata –, apparire dell'essere. In termini tradizionali: essere non significa “coscienza”, ma ogni essere è a sua volta coscienza dell'essere. Da lungi, Leibniz lo intuisce).

l’altro da sé implica di necessità e immediatamente l’apparire (di sé e di ogni “ciò che”). Reciprocità assoluta e dunque identità concreta di L-immediatezza ed F-immediatezza (la negazione dell’una costituendosi come la stessa negazione dell’altra)⁸.

Ciò significa che «la struttura di E1 [=élenchos originariamente appartenente all’esser sé: immediatezza logica] e di E2 [=élenchos originariamente appartenente all’apparire: immediatezza fenomenologica] è cioè identica. Propriamente, anzi, non esiste E1 e E2, ma l’unico élenchos della negazione del destino *dell’apparire dell’esser sé* [corsivo ns.] degli essenti, l’unico élenchos che, da un lato, si rivolge alla negazione dell’esser sé degli essenti, dall’altro alla negazione dell’apparire degli essenti che appaiono nel cerchio del destino»⁹.

Su questa incontrovertibile base, qui sommariamente delineata – che si può super-sinteticamente riassumere anche così: l’esser sé/non esser altro da sé dell’essente che appare, e che appare come ciò la cui negazione è autonegazione, è

8 Questo, anche se l’immediatezza fenomenologica presenta una maggiore articolazione: se infatti è “facile” (“immediato”) sostenere che non c’è apparire senza esser sé/non esser l’altro da sé (dell’apparire, trascendentale ed empirico, oltre che di ciò che appare), meno semplice si mostra l’altro lato, quello per cui (in opposizione alle resistenze della gnoseologia realistica) si afferma che non c’è esser sé/non esser l’altro *senza apparire* (il che può perciò non sembrare altrettanto “immediato”). Se cioè all’apparire appartiene immediatamente l’esser sé, si può dire che altrettanto immediatamente appartiene all’esser sé l’apparire? Anche: se, *in quanto affermato o negato*, l’esser sé necessariamente *appare*, si può dire che l’apparire gli appartenga anche *al di fuori* dell’esser affermato o negato – dunque *al di fuori dell’apparire attuale* che lo afferma o lo nega? Giacché sembra difficile attribuirgli la stessa immediatezza riconosciuta all’esser sé implicato dall’apparire (che in ogni caso, immediatamente, è un che di determinato: sé e non altro da sé). Laddove, rispondiamo alla domanda, è invece proprio immediato (secondo una *concretzza* che si porta in seno la propria interna mediazione, negativa dell’astrattezza realistica) che l’esser sé/non esser l’altro da sé *richiede immediatamente il proprio apparire* giacché *senza*, non si costituirebbe come tale, *sì che l’immediatezza dell’esser sé/non esser l’altro è la stessa immediatezza del suo apparire*. Cfr. cap. I, nota 85. (D’altra parte se il versante fenomenologico-immediato del destino richiede l’interna mediazione consistente nella negazione della contraddittoria gnoseologia realistica, per la qual teoria l’esser sé *in essa* pur appare, ma solo nella forma dell’*in sé* – X, come noema isolato e non come apparire (di X) dell’apparire di X, onde come X=X –, dunque inetto ad escludere di non esser altro; il versante logico-immediato ha esso pure una mediazione interna (all’immediatezza concreta): quella per cui, se è immediatamente innegabile che ciò che appare sia in ogni caso un esser sé/non altro da sé, tale esser sé non può però perciò inteso *limitatamente al tempo in cui lo è*, giacché anche in questo caso sarebbe negato come tale, onde è necessario che a tale *concreta immediatezza* appartenga originariamente la negazione di questa negazione, in cui consiste poi l’*élenchos* della negazione dell’esser sé; laddove, stiamo dicendo, all’*élenchos* della negazione di ciò che appare, *si aggiunge*, originariamente, l’*élenchos* della gnoseologia realista; o l’*élenchos* che originariamente appartiene al versante dell’apparire vale in concreto su entrambi i versanti: immediata negazione della negazione di ciò che appare: se si nega ciò che appare lo si nega in quanto appare e immediata negazione del realismo: l’apparire appartenendo di necessità all’essenza dell’ente in quanto tale).

9 *Ibid.*, p. 253. In questo secondo lato costituendosi originariamente anche come negazione del realismo (in cui consiste poi un’ulteriore forma di inconsapevole negazione dell’esser sé/non esser l’altro, giacché separato dall’apparire l’ente non può esser davvero sé – solo un isolato X, non X=X – ad esclusione del suo esser altro da sé). Cfr. nota prec.

l’essenza dell’Incontrovertibile: l’aurora porta d’ingresso del destino –, cui Severino ha dedicato nella sua Opera un’incessante, profondissima e impareggiabile analisi (un formidabile “esercizio diaporetico”, in cui sono anticipate le obiezioni più radicali che si potrebbero muovere al destino, affinché ne risalti, per contrasto “dialettico”, l’irremovibile stabilità), trova fondamento la tesi centrale circa l’eternità dell’ente in quanto ente. Teorema, come tale “mediato”, solo all’interno dell’immediatezza concreta dello stesso (apparire dell’) esser sé immediato. Vale a dire: esser sé (dell’ente *in quanto ente*, dunque di *ogni* ente), immediatamente, significa: non esser l’altro, dunque non diventare altro, dunque non diventare nulla, dunque essere eterno. Ove, si diceva, ogni “dunque” esprime una mediazione (o sintesi *a priori*) all’interno dell’immediatezza concreta (dell’analisi).

Lo stesso – ma senza “mediazione”, giacché si tratta del *medesimo* espresso in tre modi differenti (diverse le parole a indicare la stessa cosa) – vale per i “tre” principi primi della “logica” – distolti però dall’”evidenza” del diventare altro e dunque dalla loro valenza meramente formale: se l’ente è, allora ... –, in guisa che il principio di identità, di non contraddizione e del terzo escluso vadano riconosciuti come differenze *all’interno della immediatezza concreta loro, onde ciascuno dei “tre” momenti astratti si mostri come l’unità concreta di tutt’ e tre*¹⁰.

In questo senso dovrà darsi che l’eternità dell’essere, cioè di ogni essente, anche del più “insignificante” (senza il quale allora il Tutto stesso, per assurdo, verrebbe meno), è una verità *immediata*. Altrimenti, riconosciuto il carattere di *immediatezza* alla negazione che l’ente sia niente (“l’essere non è non essere”), porre come senz’altro “mediata” l’eternità della totalità dell’ente significherebbe che, stando sul piano di quell’immediatezza ammessa, non si potrebbe escludere che l’ente in questione possa diventare (e così essere) niente. Il risvolto dell’immediata esclusione di ciò¹¹, consistendo nell’immediata e innegabile

10 Se infatti, poniamo, l’identità pretendesse esser tale separatamente dalla non contraddizione, allora A sarebbe identico a sé: A=A, senza però poter escludere (se non per volontà e fede) di non esser l’altro da sé (A=non-A). Così A, che-non-è-non-A, la non contraddizione, separato dall’identità con sé (A=A), non potrebbe escludere (se non per volontà e fede) di non essere A. Analogamente A, che è o A oppure non-A, separato da A=A e da A-non-è-non-A, non potrebbe escludere (se non per volontà e fede) di non esser né A né non-A (sì che, non costituendosi la base della loro reciproca esclusione, non potrebbe costituirsi l’esclusione di un “terzo”). Più in generale: in modo impareggiabile, Severino mostra che la “logica” non è veste esterna e per sé neutra, variamente adattabile a questo o quel contenuto, ma la struttura necessaria dell’essente in quanto apparire dell’essere sé. Non dunque “costrutto mentale” esterno rispetto all’essente (“logica” di contro a “ontologia”), appartenendo invece originariamente all’ente nel suo manifestarsi (identità concreta di logica e ontologia).

11 La cui negazione si risolverebbe in immediata autonegazione: la negazione dell’opposizione universale dell’ente e del niente se da un lato si oppone a sua volta al suo altro, manifestandosi come *individuazione* di ciò che nega, dall’altro, in quanto negazione della differenza dell’ente e del niente, non può non averla presente – in generale e nello specifico: X non è il suo altro: X non è Y, Z, K...; X non è il niente – come il *positivo* ma *sottaciuto fondamento* del suo stesso negare, sì che la negazione si fonda sull’apparire di ciò che rifiuta. Il fondamento della negazione del destino (cioè dell’errare) si

affermazione dell’eternità dell’ente in quanto tale. Altro l’immediatezza astratta, altro l’immediatezza concreta, inclusiva delle sue proprie “mediazioni” e, in questo senso, *immediatezza mediata* (come a suo modo, sia pur nell’isolamento, aveva intuito Hegel).

Su questo innegabile fondamento appare ulteriormente la necessità del “teorema” – a sua volta immediatamente implicato dall’apparire dell’esser sé – che

fonda implicitamente su quello stesso che, sottaciuto, la negazione nega. Si può dire sia che il positivo significare del nulla (=l’essere dell’errare) *si fonda* su ciò che sottobanco rifiuta, sia che, in concreto, *consiste* in quel che rifiuta (nel primo caso distinguendo la negazione da ciò che la fonda, nel secondo, prendendoli insieme ed assumendo tale insieme come la negazione in parola in quanto unità di sé e del proprio sottaciuto fondamento). In ogni caso, si dice qui – ampliando il valore dell’*élenchos* come è esposto in nota 4 – che la negazione dell’opposizione *universale* non si fonda solamente sul suo essere *individuazione* dell’opposizione universale, dunque sull’affermazione implicita di *una parte* di ciò che nega, ma, insieme, sull’universale opposizione stessa – che per essere negata deve necessariamente apparire –, in tal senso affermando tacitamente *l’intero* stesso che ci si trova a negare. Se infatti il significato “opposizione del positivo e del negativo” non apparisse nel senso di *opposizione* o *differenza*, ma come sinonimo di *identità* – di ogni cosa con ogni altra: X sinonimo di Y –, negandola non si negherebbe il destino, anzi lo si affermerebbe correttamente. Per negare il destino è necessario allora che il significato di opposizione/differenza appaia come tale. Ma allora negandola ci si troverebbe a negare l’opposizione *simpliciter* non una sua parte cioè quello che tacitamente, per poterlo effettivamente negare, si tien pur fermo: affermato. Ciò significa che la negazione, comunque si esprima, della diversità dei diversi è *costituita* dall’apparire della diversità dei diversi, cioè dall’apparire che i diversi sono diversi, pertanto tale negazione è auto-negazione. E certo, anche per negare l’identità (universale e particolare) dei differenti è necessario che tale significare appaia e dunque sia a sua volta posto, affermato, ma affermato come significato *che nega quello stesso che afferma* (volendo cioè tener fermo “l’identità dei *non identici*”), dunque come significato auto-negativo, che non riesce a porsi e a vivere (in tal senso contraddicentesi), perciò esistente *non in quanto tale*, ma solo più che come positivo significare di un contenuto nullo: presupposto dal destino appunto in questo modo *incontraddittorio*. Il destino nega dunque ciò che, *come tale*, non sta in piedi, perché implicitamente pone quello stesso che esplicitamente rifiuta (i differenti devono infatti essere e apparire come tali se *di essi* è posta l’identità, essendo dunque differenti e non differenti, identici e non identici: ove l’apparire di uno dei due lati è l’apparire della negazione dell’altro e dunque è il non apparire dell’altro – come puro, non negato. Oppure: apparendo l’un lato e anche l’altro, allora il primo appare e insieme non appare – e viceversa). In tal senso, il destino pone e cioè afferma a sua volta quel che nega *solo più che come positivo significare di nulla*. Di contro, la negazione del destino nega invece un contenuto (la diversità dei diversi), che non è auto-negativo (che non afferma cioè quello stesso che nega auto-togliendosi e cioè contraddicendosi), si che negandolo (*in actu signato*), lo afferma, cioè lo tien-fermo *in quanto tale* cioè *simpliciter*, non in quanto auto-negativo e perciò come positivo significare di nulla (oltre che, in quanto negazione universale, essendo un’individuazione di ciò che nega). Laddove ribadiamo, il destino presuppone ciò che *di suo* non riesce ad essere se non come *errare* e cioè come positivo significare di nulla. Giacché *per sé preso* si tratta di un significare che si auto-elimina, negando *in actu signato* quello stesso che afferma *in actu exercito*. Il destino nega dunque un’autonegantesi affermazione e cioè un autonegantesi negazione dell’*innegabile*. (Ove dev’esser chiaro che un significato non si auto-nega perché contraddittorio, ma è contraddittorio perché si auto-nega e cioè esiste proprio in quanto non esiste quello che afferma, necessitando, per essere, di quello stesso che rifiuta – altrimenti presupponendo senz’altro il valore del principio di identità/non contraddizione come fosse un intoccabile dogma).

ogni sopraggiungente, nell'apparire trascendentale, sia oltrepassato (cfr. *La Gloria e Oltrepassare*), né dunque possa darsi suggello definitivo al “cammino” che appare in ogni cerchio del destino. Che si mantiene dapprima all'interno della “terra isolata” (rispetto al destino), poi, al di là di essa, in un percorso che è detto “Gloria” (se infatti un sopraggiungente fosse inoltrepassabile e chiudesse al sopraggiungere ulteriore, allora si legherebbe con necessità allo sfondo trascendentale, in guisa che un nesso necessario che, come tale, non può incominciare, incomincerebbe)¹².

Ma la terra isolata è appunto un sopraggiunto (e non già da sempre, altrimenti il passato sarebbe infinito e non apparirebbe il presente) – laddove l'errore non sopraggiunto appartiene, come formalmente negato, all'Originaria verità –, perciò Severino può scrivere che «è necessità che, dopo il tramonto dell'isolamento della terra – e dunque dopo il tramonto della “vita” e della “morte”, della “volonta” e dell’”abulia” – l'uomo sia l'inesauribile apparire della libertà della Gloria dalla terra isolata»¹³. Lungo tale infinito sentiero fulgente – la Gloria della “terra che salva” liberando il destino dall'isolamento che lo contrasta –, l'apparire infinito del destino, la Gioia, si mostra in modo sempre più concreto. (Ove il tramonto dell'isolamento, *in quanto incomincianto*, come tale necessariamente oltrepassabile, presuppone, in ogni Io del destino, un Inizio/Alfa – ripetiamo: se il

12 Cfr. cap. II, § 3, nota 86. Ed è chiaro che ogni essente è necessariamente ed eternamente legato allo sfondo di ogni Io trascendentale del destino (connesso cioè alla struttura originaria), essendo tuttavia congiunto allo sfondo non *in quanto sfondo* (come se lo sfondo trascendentale, per esser tale, avesse bisogno dell'apparire di questa, pur eterna, pioggia). «Ciò che *incomincia* ad apparire *non appartiene* necessariamente alla dimensione senza di cui, nel cerchio finito del destino, non può apparire alcun essente [...] Lo sfondo è un essente, e ogni essente è necessariamente unito a ogni altro essente (giacché ogni essente è eterno); quindi anche gli essenti che incominciano ad apparire [nel loro stesso legame con lo sfondo: ciò che appare, apparente unitamente al suo apparire, empirico e trascendentale] sono necessariamente uniti allo sfondo. Ma gli sono necessariamente uniti *in quanto è un essente*, non *in quanto esso è lo sfondo*» (E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 92-3). Si può anche dire: non *in quanto* costituiscano un eterno tratto dell'Io trascendentale del destino, stante che l'eternità di questa pioggia, ad esempio, non è tuttavia condizione dell'apparire di ogni altro essente: se lo fosse apparterebbe alla dimensione trascendentale *individente* (dunque non sopraggiungerebbe), che accoglie, come forma *persintattica* (=“categoriale”) della verità, ogni contenuto sopraggiungente o *iposintattico* (=“empirico”).

13 E. Severino, *La potenza dell'errare*, cit., p. 135. «Poiché la “Gloria – il dispiegamento infinito degli eterni nel cerchio finito dell'apparire – è la Gloria dell'uomo, per un verso essa si dispiega nel cerchio in cui appare questa “mia” fede di essere una forza, “individuo” capace di trasformare consapevolmente le cose; per altro verso la Gloria è il dispiegarsi, in quel cerchio, e in ogni altro cerchio, degli infiniti altri cerchi finiti. In ogni uomo è destinata cioè a sopraggiungere, in carne ed ossa, la totalità infinita dell'umano e dunque la totalità infinita dei modi in cui la terra è stata e sarà isolata. Questo è il “venerdì” santo che precede la “pasqua” della terra libera dall'isolamento. Si dice, di Cristo: *Nonne oportuit haec pati Christum et ita intrare in gloriam suam?* (*Lc 24, 26-27*)» (*ibid.*, pp. 155-6).

passato fosse infinito, il presente non potrebbe apparire come tale –, costituito dal silenzio della Gioia: «*il silenzio dello sfondo della Gioia che precede la terra*»¹⁴.

Un cammino interminabile, dunque, ancorché sempre più ricco, stante che il teorema citato implica l'esistenza *inesauribile* dell'Apparire infinito. Che già da sempre appare, ma, in ogni caso e sempre, al di fuori dell'attuale apparire *finito* (pur glorioso che sia), costituito dalla costellazione infinita dei cerchi (cfr. *La Gloria*, V)¹⁵. In cui, tramontato l'isolamento dell'errore, del dolore e della morte, appare bensì quello (cioè l'infinita Gioia stessa) in carne ed ossa, ma non mai *in quanto tale* o in forma assolutamente assoluta, ma sempre in modo finito – sia pur oltrepassando incessantemente (e insieme conservando l'oltrepassato come tale) ogni sua configurazione finita di manifestazione. La Gloria essendo appunto l'infinita adeguazione, per così dire, del finito all'Infinito. A quello cioè che padre Giuseppe Barzaghi, dialogando con Severino, chiama cristianamente “Dio” (liberandolo solo all'apparenza dei tratti appartenenti all'onto-teologia greca, e così rendendolo *impossibile*).

E tuttavia il cristianesimo, nella nebbia dell'errore, da lungi pur “fiuta” la gran questione: «Dio abita in una luce inaccessibile», scrive Paolo (1Tim 6, 16), richiamandosi a Isaia e al suo *Deus absconditus* (cfr. Is 45, 15); della cui invisibilità Cristo sarebbe l'immagine visibile (cfr. Col 1, 15), giacché, come afferma l'evangelista Giovanni, «Nessuno ha mai visto Dio» (1Gv 4, 12)¹⁶.

Scrive Severino:

14 E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 492. In cui consiste «l'astratto originario» (E. Severino, *Testimonando il destino*, cit. p. 88) o «forma estrema della contraddizione C [=il finito è e non è l'Infinito]» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 45) rispetto all'Apparire infinitamente concreto. Si aggiunga in stretta sintesi che l'ultima contraddizione rimossa *all'interno* del nichilismo, ma già scorgendone la fine e la necessità del tramonto, consiste nella destinazione *da parte di tutti i popoli* (in quanto «compimento della filosofia dei mortali»: E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 646), al culmine dell'*impotente potenza* della Tecnica (ecco la contraddizione), alla testimonianza del destino. Ove se il linguaggio (che è un modo della volontà) rimane per un verso legato all'isolamento, invece *ciò che* esso ormai coralmente dice sta al di là della Malattia complessiva, come tale destinata al tramonto. In quel tempo, «conoscono i popoli l'apparenza di ciò che [con la volontà, non ancora oltrepassata come tale, ma ormai saputa come errore] ottengono. Attendono il tramonto dell'isolamento della terra. La Gloria della Gioia. L'Apocalisse incomincia a togliere il velo. L'infinità dell'Immenso che attende il mortale incomincia a uscire dall'isolamento che la nasconde ai loro occhi» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 647). Cfr. anche Id., *Storia, Gioia*, Parte prima IV, 3.

15 «Rispetto all'apparire infinito, dove il Tutto appare “altrove”, il cerchio finito dell'apparire è il cerchio dell'apparire attuale. Anche l'apparire infinito è apparire attuale – appunto perché l'apparire è di per sé stesso attualità – ma è attuale *in sé* nel senso che non appare nel cerchio finito dell'apparire, cioè nel senso che in questo cerchio esso appare solo nel suo carattere formale, astratto» (E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 169-70). L'apparire infinito dell'essere «è l'attualità suprema» (*ibid.*, p. 64).

16 Ribadendo in ciò, solo a considerare questo pugno di citazioni, la nostra convinzione che il “cristianesimo” rappresenti, nella follia, il più alto presagio del destino: l'*«alter ego folle del destino»* (F. Farotti, in AA. VV., *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, University Press, Padova, pp. 129-40).

Quando la terra isolata tramonta e sopraggiunge la terra che salva, tramonta l'isolamento del destino (che appare nella costellazione dei cerchi finiti) dalla terra che salva, ma non tramonta l'isolamento del destino (che appare in tale costellazione) dall'inesauribile concretezza del Tutto. Da tale concretezza è isolata la stessa Gloria della Gioia: altrimenti la Gloria della Gioia esaurirebbe l'inesauribile e non sopraggiungente concretezza del Tutto ed esaurirebbe e quindi renderebbe impossibile l'inesauribile sopraggiungere della Gloria della terra – e pertanto sarebbe l'impossibile togliimento, nel finito, della contraddizione C [=l'impossibile apparire, nel finito, dell'Infinito *come* Infinito]¹⁷.

Il che significa che se la totalità infinita *dei cerchi finiti*, a partire dal “venerdì” santo, è destinata ad apparire in ogni cerchio finito, la totalità infinita dell'essente (=Il Tutto concreto *in quanto tale*) è invece destinata a *non* apparire mai, se non in forma finita (ancorché dimensioni sempre più ampie sopraggiungano di esso, all'infinito, nella Gloria). Un residuo infinito è così destinato a “trascendere” ogni sua stessa configurazione finita.

È in tal guisa recuperato e inverato il concetto altrimenti autocontraddittorio di “*totaliter Alter*” (da Lutero a Barth a Horkheimer)¹⁸. Infatti la “trascendenza” appartenente al destino è talmente poco “eterogenea” rispetto a ciò che in verità “noi” siamo, da essere proprio ciò che ciascun “uomo” in verità è! Siamo “noi” infatti a trascendere la nostra stessa finitezza.

Noi siamo il luogo inaccessibile alla nostra finitezza, ossia il cerchio finito dell'apparire in cui ogni esser Io del destino consiste. Noi siamo la Gioia. Proprio per questo noi siamo la Gloria. E il luogo inaccessibile è a sua volta infinito, anzi è la forma assoluta dell'infinità. Infatti, in quanto luogo inaccessibile è l'apparire del Tutto, cioè l'oltrepassamento eternamente compiuto della totalità delle contraddizioni del finito (cioè degli eterni finiti), esso include, come oltrepassato, il dispiegamento infinito della terra; e in quanto tale dispiegamento è un'infinità di dispiegamenti [...], il luogo inaccessibile della totalità dell'essente è un'infinità di infinità¹⁹.

Va da sé che il destino della verità, sovvertendo sia la tradizione sia la negazione della tradizione, sia l'amicizia sia l'inimicizia con “Dio”, mostrandone l'anima folle comune – onde la prima, sulla base indiscussa del diventare nulla e da nulla, ritiene necessaria (=si illude di poter *dimostrare*) l'esistenza di “Dio” (in ogni sua forma, anche in quella dei suoi riflessi nel mondo, costituiti dalle leggi di natura, morali, giuridiche, economiche, scientifiche, estetiche...), mentre la seconda, *sulla stessa*

17 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 680-1.

18 Infatti, come *Alter* sarà necessariamente “altro dal suo altro” (=altro dal mondo, dalla finitezza, dall'uomo...), dunque del tutto rispettoso della logica “umana” (il “principio di non contraddizione”); inoltre, come *Alter*, sarà pur “qualcosa”, dunque non-niente, proprio come ciò da cui, a parole, dovrebbe *totalmente* differire; ulteriormente, come *Alter*, necessariamente implica che ciò rispetto a cui è “altro” sia a sua volta altro da lui, sì che avendo fuori di sé altro, è un finito, nulla di divino. Un “complimento”, dunque, rivolto a Dio, che nelle cose ribalta l'intenzione.

19 E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 161.

base errata, ritiene necessariamente inesistente qualsivoglia forma di eterno che non sia l'eternità stessa del divenire e del tempo (medesimo errore alla radice, ma decisamente più coerenti e consequenziali le conclusioni) –, inaugura un'antropologia inaudita, solo in qualche pallido modo intravista, nella follia, dall'idealismo. L'"uomo" è l'eterno apparire della verità dell'essere, la Gioia stessa, al fondo del suo inconscio più profondo, nel cui infinito orizzonte appare, in ciascun cerchio "umano", il proprio "esser uomo" (Socrate, Platone, Aristotele...), cioè la persuasione alienata di essere un individuo capace, in condizione di timore e tremore, di modificare l'esistente e sé stesso: una forza cosciente capace di organizzare mezzi per realizzare scopi. Il mendicante mortale, che per lo più nulla sa della propria stessa insospettata regalità. «Attendono gli uomini, quando sian morti, cose che essi non sperano né suppongono» (Eraclito, fr. 27, che, significativamente, Severino pone come esergo a *La Gloria*).

Per questa ragione nella sua polemica con la Chiesa, E. Severino, ormai tanti anni fa, ha chiarito che a porre la finitezza dell'uomo non è stato il pensiero moderno: si tratta invece dell'antropologia, dominante nella civiltà occidentale, a partire dalla metafisica greca.

Tra la convinzione greco-scolastica che "*hic homo singularis intelligit*" [san Tommaso, *De unitate intellectus*] e il principio del condizionamento sociale del pensiero, affermato dalla moderna sociologia della conoscenza, non esiste una differenza essenziale: in ogni caso l'apertura del pensiero è condizionata da una determinazione finita (il singolo, il gruppo sociale, ecc.) e rimane quindi un'apertura finita (storica, provvisoria, soggettiva, intersoggettiva, ecc.). L'apertura dell'essere non può avere come fondamento la finitezza dell'orizzonte umano. Ma, innanzitutto, perché nel pensiero occidentale il senso del "fondamento" è determinato dall'alienazione del senso dell'essere: la "causa", il "produrre", l'"attore", il "protagonista" del pensare è una forza che fa passare dal niente all'essere un altro ente (il pensare). In secondo luogo, perché si pone come evidenza immediata ("*manifestum est*") l'esistenza di un nesso "causale" tra individuo umano e pensiero, cioè l'esistenza di un nesso che esige di essere mediato "*per viam resolutionis in prima principia*".

È quindi inevitabile che anche la logica della Chiesa ponga la "finitezza dell'orizzonte umano" come "fondamento dell'apparire". La Chiesa non ha alcun dubbio di aver esaminato e rifiutato la "mia" filosofia, ossia il prodotto di un individuo empirico storicamente condizionato. Impostato in questi termini (ma quali settori della nostra cultura l'avrebbero impostato diversamente?), il problema è già risolto in partenza: se il pensiero è il prodotto di un individuo storicamente condizionato, è sufficiente rilevare come tale prodotto sia appunto la prospettiva di un singolo, per poter concludere che tale prospettiva è, in quanto tale, limitata, infondata, ipotetica, se non falsa. Se il rapporto della Chiesa alla verità dell'essere viene inteso come un dissenso o uno scontro tra la Chiesa e un singolo, è essenzialmente preclusa la possibilità che la Chiesa si senta in qualsiasi modo costretta a

dare ascolto alle proposte del singolo [...] restando così] avvantaggiata da una cultura laica, che intende ogni pensiero come un prodotto culturale storicamente condizionato²⁰.

Ma è fondamentale concludere questa rapida (e del tutto inadeguata) sintesi della “testimonianza del destino”, richiamando che la sua estrema compattezza e unitarietà (il cui sviluppo si ferma nel 2018 con *Dispute sulla verità e la morte* per Rizzoli e nel 2019 con *Testimoniano il destino* per Adelphi: molti libri, un Libro solo) si svolge a partire dalla Radice di questo formidabile albero, costituita, come sempre Severino ha ribadito, da *La struttura originaria*, pubblicata da La Scuola nel 1958 (ripubblicata con una lunga e illuminante *Introduzione* da Adelphi, nel 1979).

Teniamolo a mente: il 1958 è l’anno in cui viene alla luce un senso inaudito della Necessità, che nulla ha cioè a che vedere con le varie forme della “necessità” (da Aristotele agli stoici a Tommaso a Spinoza a Hegel ad Einstein ecc.) evocata dalla cultura della civiltà occidentale.

Nella storia dell’Occidente la “necessità” è la volontà di potenza che “non cede” (*ne-cedit*) al divenire e lo soggioga. Ma lo soggioga proprio in quanto si sente minacciata da esso. Il sentirsi minacciata e il non cedergli è una delle forme più radicali del riconoscimento del divenire. Proprio perché la “necessità” non cede al divenire, essa riconosce che il divenire non cede la propria esistenza. Nella storia dell’Occidente la “necessità” compare sin dall’inizio divisa in sé stessa: come la “necessità” degli immutabili che dominano la ribellione del divenire, e come la “necessità” del divenire [=la “necessità” di affermarne l’esistenza] che continua a sopravvivere sotto il dominio degli immutabili dell’Occidente e prepara la loro distruzione. La volontà di potenza sta alla radice di questa divisione della “necessità”²¹.

Così Severino, rimeditando il vecchio scritto, nel 1979. Laddove tuttavia il rovesciamento che vi si andava allora manifestando non era esente da inerzie nichilistiche tali da renderne il linguaggio, nonostante tutto, sede di contrasto «tra la lingua della testimonianza della Necessità e la lingua che testimonia l’isolamento della terra dalla Necessità»²².

Infatti se per un verso si andava affermando, sulle basi salde citate, l’eternità di ogni ente, dall’altro l’affermazione che il divenire è l’apparire dell’eterno non si mostrava ancora in grado di escludere che l’uscire e il tornare nel nulla dovesse essere riconosciuto come “evidente”, In tal guisa cercando di integrare l’incompatibile!

L’unione di questi due lati [reciprocamente escludentisi] viene quindi espressa come affermazione che il tutto, in quanto immutabile, è *altro* dalla totalità dell’ente che appare [...] Questo esito del capitolo XIII è cioè direttamente connesso alla permanenza del

20 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 350-1,

21 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., *Introduzione* del 1979, p. 97.

22 *Ibid.*, p. 21.

nichilismo all'interno del linguaggio dove la Necessità che già da sempre si apre al di fuori del nichilismo, incomincia a essere testimoniata. Ma, daccapo, il capitolo XIII – sul quale [...] converge *tutta* l'indagine de *La struttura originaria* – è anche il luogo in cui si danno convegno e prendono spicco tutte le voci che in questo libro testimoniano, al di fuori del nichilismo e dell'isolamento della terra, la struttura originaria della Necessità²³.

A tal punto, che Severino, richiamando la struttura dell'”interpretare”, in quanto forma inaggirabilmente nichilistica di conoscenza, costituita dalla *volontà* che un “dato”, ritenuto immediatamente manifesto, abbia un senso aggiuntivo non altrettanto manifesto (perciò, appunto, “voluto”), propone (nell'*Introduzione* del 1979) di intendere le forme linguistiche nichiliste de *La struttura* non come (rispecchianti) un “dato” (che anche l'interpretare è per altro costretto in ultimo a considerare come a sua volta interpretazione di un più elementare “dato” e così via all'infinito), ma come espressione della volontà/fede, in cui il nichilismo consiste – non dunque come “descrizione” fenomenologica-oggettiva, ma come una fede: la fede/volontà in cui appunto il nichilismo consiste –; se così ci si dispone alla lettura, «allora tutto il linguaggio de *La struttura originaria* parla la lingua della Necessità e si sottrae *interamente* ad ogni soggezione alla lingua dell'Occidente e dell'isolamento della terra»²⁴. (Se cioè si assume il “dato” de *La struttura originaria*, in quanto uscire e tornare nel nulla “evidente” e perciò appunto “dato” non come ciò che ancora resiste e pretende indubbiamente di essere, *ma come ciò che il linguaggio nichilistico così lo vuole* – cioè, dal suo alienato punto di vista, come “fatto” fenomenologico, non esito a sua volta di interpretazione –, *allora*, per tale stratagemma ermeneutico, il linguaggio di questo libro risulta libero dalla presunta “oggettività” nichilistica).

Incluso il potente residuo teologico-classico (cristianizzabile), con cui si chiude il libro (cap. XIII), in cui si tenta di integrare (si diceva sopra) i due corni antinomici dell'essere – l'intero immutabile e l'immediato fenomenologico (diveniente) – mediante la soluzione costituita da un eterno atto *poietico*, onde «la totalità del divenire è una *decisione* dell'immutabile»²⁵.

Ci vorranno alcuni anni per eliminare questa inerzia, avvedendosi cioè che il diventare nulla e da nulla *non è affatto un contenuto manifesto*. Non solo perché contraddice il logo del destino, ma anche perché il piano fenomenologico, *di suo*, mostra l'apparire e lo scomparire di ciò di cui *eventualmente* (restando cioè fenomenologicamente *irrisolto*, dunque problematico, lo status del “nascosto”) può predicarsi l'esser ormai e ancora nulla (*del non-nulla!*): ciò che del resto il logo del

23 *Ivi*.

24 *Ibid.*, p. 22.

25 *La struttura originaria*, cit., p. 554.

destino (in sintesi con l'autonegazione della sua negazione) incontrovertibilmente esclude²⁶.

Bisognerà cioè attendere *Essenza del nichilismo* (La Scuola, 1972, successivamente ristampato per Adelphi 10 anni dopo, introdotto dal celebre scritto "Ritornare a Parmenide" – espressione di cui il verbo va assunto come infinito e non, come è stato spesso frainteso, come imperativo).

Rimesso dunque ogni equivoco residuale, il testo si apre in forma inequivocabile: «La storia della filosofia occidentale [di cui il cristianesimo è un pilastro che non fa eccezione] è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci» (*op. cit.*, p. 19).

La testimonianza della Necessità – che in questo scritto si incomincia a chiamare *de-stino*, a indicare ciò che irremovibilmente *sta* (il prefisso nominando non un moto da luogo, ma un'intensificazione): v. pp. 45, 324, 374 –, può così lasciarsi alle spalle ogni forma di teismo e di ateismo, di trascendenza e di immanenza, di spiritualismo e materialismo, di idealismo e realismo, di gnosticismo e agnosticismo, di dogmatismo e problematicismo (e di ogni altra coppia di opposti rintracciabile in tale storia, a partire dal binomio necessità/contingenza), mostrando che l'Errore abita ogni modo con cui è stato inteso il senso dell'Essere, onde infiniti "medi" si mostrano fra gli estremi costituiti dal Cristianesimo e Leopardi/Nietzsche: contraddittori fra loro, *se assunti entro il loro perimetro errato*, concepito come l'Intero; in verità fra loro *contrari* (all'interno dello stesso "genere" costituito dalla Follia) e, unitamente alla molteplicità dei "medi", *contraddittori* rispetto al destino – non diversamente da come lo è il nulla, non disgiunto dal suo positivo significare che è pur qualcosa²⁷, rispetto all'essere testimoniato dal destino.

È per noi allora di non poco interesse rilevare che circa dieci anni prima della pubblicazione de *La struttura originaria* – la radice del grande *Albero del destino* –, dunque, più o meno, durante la sua stessa gestazione, sempre in Italia (il pensiero corre al *Primato* del Gioberti!), si levava nel deserto (e fra le macerie non solo materiali della fine della Guerra) la voce di un prete, tanto potente quanto isolata, a denunciare l'Errore totale e senza eccezione su cui ha camminato la storia del mondo. *Intendendo con ciò condurre il cristianesimo, attraverso una critica senza proporzioni, alla sua più profonda, estrema identità*. Il suo nome è poco noto, la montagna dei suoi scritti (oltre cinquantamila pagine) in larga misura non (ancora)

26 Ribadendo cioè che il fondamento (il cuore del destino) – in quanto *apparire dell'esser sé* – «è essenzialmente più che l'evidenza [logico-fenomenologica]: è l'evidenza in relazione all'autonegazione della sua negazione» (E. Severino, *Educare al pensiero*, La Scuola, Brescia 2012, p. 122). Detto altrimenti, *il destino è l'apparire dell'esser sé degli essenti, in quanto tale apparire è in originaria relazione alla propria autonegantesi negazione*.

27 Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, IV.

pubblicata, ma l’ispirazione che lo resse – in forza della quale, precocissimo genio, si oppose alla Chiesa venendo dapprima scomunicato a *divinis* (proibizione di celebrare messa: 1944; proibizione di vestire l’abito ecclesiastico: 1946), poi colpito dalla più grave scomunica, con cui veniva definito *vitando* (da evitare fisicamente), trovandosi espulso dalla comunità dei credenti – non lo abbandonò per il resto della sua straordinaria esistenza solitaria ed eroica. Animata da un infuocato, travolgente fervore, cui mancavano le parole a indicarne il *contenuto* enigmatico e vertiginoso: tanto potentemente, quanto indeterminatamente presagito *imminente*. In ciò, ridando voce alla sublime abissalità “cristiana” del grande Meister Eckhart: «prego Dio [Gott] che mi liberi da Dio [Gott]»²⁸.

Si tratta di Ferdinando Tartaglia, a suo modo, un profeta (dimenticato) del nostro tempo. In forma inaudita, si rivolge all’autentico “Regno”, che, a evitare equivoci, bisognerebbe scrivere *barrato* – come Heidegger proponeva per l’“essere” (lo stesso per “Dio”).

Le sue parole, diciamo, pur restandone abissalmente remote, sfiorano il *destino della verità* (Emanuele Severino), che resta ad esse esterno ed estraneo: lontano, ma insieme anche vicinissimo per l’enorme “peso” che esso fa sentire di sé (così un gran vento anticipa l’uragano), onde il linguaggio, quasi nel fondo di una remota caverna marina, si affatica per trarre un respiro finalmente chiarificatore. Lo sforzo è invero enorme (e l’uomo Tartaglia lo paga con la solitudine e l’isolamento più grave); l’esito consistendo in una sorprendentemente ridondante, tortuosa, ermetica, sibillina, astrusa, indecifrabile, funambolica testimonianza di un’assoluta negatività (negata del resto anche come tale).

Come giustamente ha scritto Sergio Quinzio (che ne fu amico e all’ammirato Tartaglia ha dedicato la seconda edizione del suo primo libro, *Diario profetico*, Adelphi 1996), «la verità di Tartaglia sta enormemente al di là delle sue parole [...] La sua parola è “profezia” del puro dopo»²⁹ – al di là di “Dio”, dell’“uomo” e del “mondo”.

Ciò che, veggente, lo rende cieco, diciamo, è il carico, invero millenario (coinvolgente la stessa protostoria e il pensiero pre-ontologico), dell’assunta “evidenza” del diventare altro (nulla e da nulla) e perciò dell’“evidenza” del far diventare altro (cioè della volontà) – il carico della follia del non esser sé/esser l’altro da sé – e di tutto quello che silenziosamente tale follia importa, trascinando a terra anche la più spericolata intenzione di volo. Pur tuttavia l’orgia terminologica di Tartaglia ci appare caotica, incomprensibile e velleitaria solo all’apparenza. Utilizzando una metafora cinese cara a Severino – il linguaggio che testimonia il destino è come il dito che indica la luna (e con questa non va dunque confuso, ancorché, a ben vedere, ne sia necessariamente, ancorché negativamente, un tratto:

28 *Sermoni tedeschi*, cit., p. 136.

29 *Ferdinando Tartaglia e la profezia del “puro dopo”*, Postfazione al saggio di F. Tartaglia, *Tesi per la fine del problema di Dio*, Adelphi, Milano 2002, p. 138.

fuor di metafora, eterno anch’esso) –, potremmo dire che il linguaggio di Tartaglia si riduce a un dito così furiosamente e disperatamente indicante, che, in assenza dell’indicato, ne fa in qualche modo, certo del tutto inadeguatamente, le veci – ciò di cui del resto lo stesso Tartaglia era disperatamente consapevole (considerando le note positive – la *pars costruens* – del suo pensiero come non più che *favole soltanto d’inizio e provvisorie*).

2. MEISTER ECKHART E FERDINANDO TARTAGLIA

Straordinario e inattuale frequentatore di abissi, Eckhart giunge ad affermare che l’*intellettualità* (una delle due virtù dell’anima: la suprema – l’altra essendo la volontà) «non può mai riposare. Essa non vuole Dio in quanto è Spirito santo e in quanto è Figlio, e fugge il Figlio. Neppure vuole Dio, in quanto è Dio. Perché? Là egli ha nome, e se pure ci fossero mille Dii [*tûsent göte*], essa erompe sempre oltre [*si bricht iemermê durch*], essa lo vuole là dove non ha nome: vuole qualcosa di più nobile, qualcosa di meglio di Dio in quanto egli ha nome»³⁰. Giacché per Eckhart

Dio non si rivela in questa vita mai tanto, che questo non sia un nulla di fronte a quello che egli è. Per quanto la verità sia nel fondo [=nel fondo più profondo e inconscio dell’anima – *Grund der Seele* –, diremmo], questa è però nascosta ed occulta all’intelletto. E sinché è così [cioè “quaggiù”], l’intelletto non viene sostenuto in modo da avere quiete in un oggetto immutabile. Egli non riposa ancora, ma piuttosto attende e si prepara ancora a un qualcosa che dovrà essere ancora conosciuto ed ancora occulto [...] così l’intelletto non ha riposo se non soltanto nella verità sostanziale che ha tutte le cose incluse in sé [*cor meum inquietum est donec requiescat in te, Domine*: Agostino]. Egli è soddisfatto soltanto della sostanza. E questa Dio gli sottrae sempre più e più, per svegliare la sua solerzia, e lo stimola sempre più e a comprendere il vero bene senza fondo, e a non lasciarsi soddisfare da alcuna cosa, anzi: un continuo tormentarsi e soffrire per il sommo³¹.

All’“intellettualità” – il culmine dell’uomo, là dove egli è tangente al Divino ed è anzi la stessa Infinità, benché finita – non pare sufficiente alcun modo in cui la Divinità prenda forma: non come Creatore, non come Padre, nemmeno come Trinità. Tutte figure, nonostante tutto, di “comodo”, dietro le quale è “indovinata” un’infinità di infinità – come tale indicibile, inesauribile, “trascendente” –, onde, della Divinità, l’uomo «qualcosa egli bene la sa, e cioè che cosa Essa non è»³².

30 M. Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, cit., p. 399.

31 *Ibid.*, pp. 255-7.

32 *Ibid.*, p. 255.

Perciò, dell'intelletualità, egli dice che «intuisce e trapassa tutti gli angoli della Deità [...] L'intelletualità penetra dentro; non le basta bontà né sapienza né verità né Dio stesso. Si, per la buona verità, le basta tanto poco Dio quanto una pietra o un albero. Essa non riposa mai»³³.

Meister Eckhart e Ferdinando Tartaglia? Perché no! Nonostante li separino più di seicento anni, si tratta di due uomini di Chiesa dotati di eccezionale intelligenza e di formidabile *pathos* religioso, cioè a dire di una inappagata, furiosa tensione all'Oltre (particolarmente sorprendente nel frate domenicano contemporaneo di Dante e Tommaso), scrittori entrambi di testi spesso estremamente ardui, in taluni passi al limite della comprensibilità e del caos, rocamboleschi, funambolici, lucidamente visionari ed estatici, carichi di azzardi, di formulazioni tortuose e follie semantiche capaci di urtare e sbriciolare convinzioni secolarmente condivise: tale è l'urgente esigenza di nominare l'Innominabile, presagendo il più Lontano come il massimamente Vicino, l'Oltrepassante come ciò che completa la nostra stessa identità, sì che fuor della quale non saremmo neppure la miseria che siamo. Avvertendo entrambi la propria sterminata “umanità” come il luogo doppio in cui le banalità più condivise coesistono con l'Immenso: spazi siderali insospettabili, ove si spalancano gli abissi più preziosi e inestimabili, una volta intravisti i quali, il resto non vale più nulla (se separato da questi).

Qui il fondo di Dio [=Gottheit] è il mio fondo [=Grund der Seele] e il mio fondo il fondo di Dio. Qui io vivo del mio proprio, come Dio vive del suo proprio. Chi mai un attimo guardò in questo fondo –, per questo uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso³⁴.

Ecco Ferdinando Tartaglia (il passo gli si addice!): uomo di Dio – e proprio perciò di non-Dio.

Un Giacobbe che per l'intera sua esistenza non ha cessato di lottare furiosamente con l'Indicibile (*Gn* 32, 23-32), restandone ben presto irreversibilmente “azzoppato” – lui, che, facendo ironia su sé stesso, diceva di avere nome da re e cognome da buffone.

3. TARTAGLIA INDOVINO DEL GRANDE “NO” E DELL'ANCOR PIÙ GRANDE “SÌ”

Filosofo, studioso di tempra eccezionale, sacerdote (dal 1939 – colpito in seguito, nel 1946, dalla più grave scomunica, quella di terzo grado, che lo definiva *vitando*, cioè da evitare fisicamente, dunque espulso dalla comunità dei credenti), Tartaglia

33 *Ibid.*, p. 573.

34 *Ibid.*, p. 711.

era convinto che «in fondo, dall'umanesimo non c'è fra noi religione che non sia religione di crisi»³⁵.

Un rilievo non di poco conto se ci si rende consapevoli che la coesistenza di Dio e uomo non può non esser radicalmente problematica: accettata non senza qualche filosofica consapevolezza di attrito (considerata risolta) dalla teologia medioevale, all'alba della modernità decisamente tende ad evidenziare tutta la propria carica aporetica. *Homo faber ipsius fortunae* (*homo faber sui*) è il motto dell'“umanesimo”, premessa – così si crede – della “rinascita” dell'uomo dopo un millennio in cui, di contro all'antropologia greca³⁶, la *virtus* del *vir* (la sua stessa *vis*), se non del tutto affossata era stata però esclusivamente intesa, e così mortificata, in funzione dell'aldilà. Laddove l'antropocentrismo umanistico-rinascimentale, sia pur non escludendo certo l'aldilà, la rivaluta anche, se non soprattutto, rispetto a questo mondo (umano e naturale).

Da questo momento è tutta una discesa verso l'assolutizzazione dell'*humanitas* a scapito dell'insostenibile dualismo teologico-trascendentistico: da Cartesio, che – *in primis et ante omnia* – fa leva sul *cogito humano* per ricostruire il vero sapere, alla scienza moderno-galileiana, onde il matematico conosce le leggi della natura (*intensive*) come le conosce Dio, all'Illuminismo e al suo culmine, l'idealismo critico kantiano, che trasfigura le Idee iperuraniche “trascendenti” (ma sintomaticamente pensate dal filosofo) in categorie dell'Io (da Dio all'Io), a Hegel e al suo “Dio” immanentizzato, di cui l'uomo (il filosofo) è la piena autocoscienza, sino a Leopardi e Nietzsche, per i quali, stante l'*homo faber sui*, allora nessun Dio – trascendente, ma anche immanente – può esistere, rendendo altrimenti apparente proprio quel tratto evidente dell'uomo in cui consiste la *poieticità*: il far diventare altro, sull'evidenza del “naturale” e “spontaneo” diventare altro delle cose. Dice in sostanza Zarathustra (“Sulle isole beate”): *che cosa mai resterebbe da creare se ci fosse l'eterna onnipotenza di Divina* (che già da sempre produce la totalità del producibile)? Ma io (l'uomo), con evidenza, sono creatore! Dunque non può esistere un a dimensione (divina e totalizzante) che renda apparente e inesistente il divenire dell'uomo e del mondo.

35 F. Tartaglia, *La religione del cuore*, Adelphi, Milano 2008, p. 19. (Il testo include quattro saggi critici, dedicati, rispettivamente, a B. Pascal, N. Malebranche, l'arcivescovo J. H. Newman e a G. Marcel. Il passo citato riguarda lo scritto su Pascal).

36 Si consideri infatti la falsa “trascendenza” del Dio della filosofia greca (Platone, Aristotele), senza residui risolto nell’immanenza del pensiero epistemico, per conseguenza, non “altro” dall'uomo, ma *lui stesso* nella sua parte superiore e divina. Ben diversamente dal Dio della teologia cristiana, oltrepassante infinitamente, quanto alla propria Essenza, i pur epistemici *preamble* e perciò – in quanto Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe e, soprattutto, Gesù Cristo – Dio di *fede*: la fede essendo appunto «*argumentum non apparentium*» (*Eb 11, 1*), riferita al *Deus absconditus* (*Is 45, 15; 1Tm 6, 16; Gv 1 18; 1Gv 4, 12*), rispetto alla cui infinita onnipotenza *servi inutiles sumus* (*Lc 17, 10*). E tuttavia non *nihil absolutum*. Si che “qualcosa” ne deborda – se Dio è altro da noi (magari *totaliter alter*), noi siamo allora altro da Lui (la crescente storia del mondo, innegabile, *non è* la crescita stessa di Dio) –, onde la sua conclamata infinita, nelle cose, è inevitabilmente negata.

Per questo, sempre nel capitoletto citato dello *Zarathustra*, Nietzsche esclama: «Io chiamo cattivo e ostile all'uomo tutto questo insegnare l'Uno e il Pieno, e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro». Se questo fosse vero, non potrebbe esserci altro: invocandolo, l'uomo ha invocato il proprio annientamento. Non dovrà dunque dirsi *nulla* la prospettiva che nega l'inegabile esistenza di uomo e mondo?

Crisi della religione –, se e nella misura in cui “religione” intende essere il fallimentare tentativo di “legare”, entro un’unica “realtà” globale, due sfere – Dio e uomo (mondo) – fra loro incompatibili, una delle quali è per di più assunta come l’Intero? Crisi mortale allora: *irreversibile e definitiva*.

Ciò che in forma radicale pur avverte Tartaglia, negatore estremo della tradizione: «tutti i teismi dati finora sono stati [...] puramente erronei»³⁷. Laddove non scordiamocelo, Tartaglia concepisce l’“errore” come *contraddizione* (cfr. TFD, 55 e 56), in tal guisa non intendendo certo rinunziare all’*incontraddittorietà* dunque al valore, supposto intangibile, del “principio di identità/non contraddizione”. E tuttavia *non mai mostrando la contraddizione determinata* che inficerrebbe, come lui vuole, *ogni* forma di teismo: l’errore fondamentale (o il complesso di errori) cioè che a suo parere sta alla base di ogni teismo: «Noi proclamiamo oggi la *erroneità pura* di tutte le risposte provvedute o tentate provvedere finora al problema di Dio: fossero risposte non rivelazionistiche o rivelazionistiche o miste; fossero risposte secondo ragione o secondo fede o secondo esperienza. Erroneità pura significa anche pura irrisoluzione: dunque, il problema di Dio è rimasto finora puramente irrisolto» (TFD, 17). Ma sbaglierebbe chi pensasse che Tartaglia assume allora una posizione “atea” o, magari, “agnostica”. Ritenendo egli che *tutte* le prove sinora adottate – in ambito teistico, ateo, ma anche agnostico (consistenti «nella volontà di provare il non provare di determinate prove»: TFD, 18) – sono errate senza eccezione³⁸.

37 F. Tartaglia, *Tesi per la fine del problema di Dio*, Adelphi, Milano 2002, pp. 30 e 42. (D’ora in poi citato all’interno del testo con la sigla *TFD* e il numero di pagina a seguire).

38 Ora, è vero che Tartaglia prova a chiarire in forma determinata la lacuna fondamentale delle dimostrazioni (pro o contro), mostrando che, in ogni caso, la “prova” vuol essere lo strumento «per raggiungere un non-dato, il quale appunto perché tale ha bisogno d’essere provato», dovendo perciò ogni prova «essere internamente strutturata come prensione di non-dato». Essendo allora chiaro, scrive, «che un non-dato non lo si può prendere mediante uno strumento che sia internamente costruito come pura ripetizione formale del dato, come pura riduzione commisurativa al dato, come pura dipendenza dalla memoria ossia caduta costante sul dato». E poiché fino ad oggi «ogni provare [teistico o ateistico] è stato costruito in questo modo essenzialmente sbagliato, costruire in modo essenzialmente sbagliato saranno anche le prove che hanno retto e reggono l’agnosticismo» (TFD, 19). In merito, ci limitiamo a notare, ad esempio, che la “prova” classica dell’esistenza di Dio (dalla Grecia filosofica ai *preambula* della Scolastica) si vale bensì del “dato” empirico in cui consiste un certo divenire manifesto (*patet quod aliquid fit*), assunto tuttavia *in sintesi con il logo* e cioè con il teorema “*ex nihilo nihil*” fondato sul valore assiomatico del principio di identità/non contraddizione. Si che nella “prova” non si pretende di salire dal *mero* empirico al metempirico. Analogamente (ma all’incontrario), la “prova” decisiva dell’ateismo – caratteristica, come vedremo più avanti, del “sottosuolo filosofico del nostro tempo” – non si vale della semplice esperienza (confinandosi in tal

La volontà di Tartaglia è chiara: rifiutare tutto! «Tutti i teismi e tutti gli ateismi dati finora sono puramente erronei [...] non raggiungono niente» (TFD, 22). Così, dicevamo, anche l'agnosticismo, che è tale «in nome di motivi che sono anch'essi, esplicitamente o implicitamente, "prove"» (TFD, 21), dunque daccapo, errori (cfr. nota 38).

D'altra parte, vuol forse dire Tartaglia che le "prove" *sinora tentate* nulla provano oppure che *nessuna* "prova" è in grado di provare? Nel primo caso si dovrebbe però anzitutto discutere quanto rilevato in nota 38 in merito alla ben maggior articolazione (anche logico-metafisica, non solo empirica)³⁹ della dimostrazione greco-cristiana dell'esistenza di Dio; e, una volta abbattuta questa denunciandone l'intrinseca contraddizione, mostrare in che consiste l'autentico nerbo del vero "provare" (cioè *qual* è la struttura originario-assiomatica sul fondamento della quale dedurre i teoremi implicati); salvo che, come vedremo meglio in seguito, le proposte "fondative" di un "Dio nuovo e grande", che sostituiscano le vecchie e fallimentari non-teologie, mere «favole per bambini» (TFD, 62), in Tartaglia non sono più che astrattamente annunziate, presagite, richieste, non mai davvero esibite nella loro determinata e concreta innegabilità (come pur si vorrebbe che siano)⁴⁰; il secondo caso non essendo che una variante dello scetticismo astratto (storicamente inesistente), in cui consiste il circolo vizioso che nega *ogni* verità per via meramente assertivo-dogmatica.

Del resto, nemmeno con la "fede" si raggiunge niente, giacché, sostiene Tartaglia, se da un lato la "fede" «dovrebbe essere, appunto perché tale, strumento d'incontro con una realtà che è "altra"», dall'altro «tutte le fedi [teiste o atee], senza eccezione, sono state invece costruite finora come strumenti di pura commisurazione e riduzione all'identico, al non-altro» (TFD, 23)⁴¹.

modo entro meri enunciati *di fatto*, come tali privi di cogenza universale), ma daccapo, della sintesi di esperienza e logo. Per tal via conseguendo legittimamente quel non-dato (=quel "dato" *metafisico*), in questo caso l'*inesistenza* di Dio, che Tartaglia non considera giustificato.

39 "Logico-metafisica", stante che in Aristotele, ad esempio, la logica non è intesa come strumento estrinseco rispetto all'ente in quanto ente, ma a questo appartiene, essendone la manifestazione.

40 Sintomatico in merito Tartaglia: «Dando qualche esempio minimo e iniziale [che tuttavia resterà sempre tale!]: costruire operazioni e strumenti secondo puro "dopo" significherà costruire operazioni logiche e ontologiche (più che logiche e più che ontologiche [=non erratamente "logiche e ontologiche"]]) puramente postsoggettive e postoggettive; postimmanenti e posttrascendenti; postessenziali e postesenziali; postescatologiche e post-non-escatologiche; postaffermative e postnegative; postidentitanti e postdiversitanti; secondo puro distacco da "memoria"; secondo pura "libertà reale" e "metalibertà", quindi puramente di là da ragione e fede, esperienza e persuasione, intuizione e sentimento e da ogni "attivo" e "passivo"; secondo rapporti nuovi e capovolti fra ordine reale (materia) e ordine eidetico (forma)...» (TFD, 13). Ove il POST (il "puro dopo") è tanto enfaticamente richiesto, quanto poco o nulla analizzato nei suoi supposti "nuovi" fondamenti (del resto "nuovi" rispetto all'errore, ma vecchi, anzi eterni, se e in quanto *veri*).

41 A parte il tradizionale e critico rivolgersi all' "altro", che nulla abbia a che vedere col punto da cui si parte e sia pertanto totalmente "altro", a parte questa immediata e plurale auto-contraddizione, ribadiamo (v. nota 18): 1. L'"altro" non è un nulla come lo stesso punto di partenza, dunque, in questo

In questo senso, nella sua vertigine apocalittica, ci appare troppo superficiale nella condanna sbrigativa di tutta la teologia tradizionale e attuale («finora non si è mai fatto veramente teologia, ma solo buffonerie presuntuose e tediose fingenti il discorso teologico»: *TFD*, 35; «le teologia date finora [non sono altro che] un commediare univoco e monotono»: *TFD*, 37; «Dio quanto più è Dio, cioè condizione ottima della realtà vecchia, tanto più è erroneo»: *TFD*, 27), oltre che della, a lui contemporanea, filosofia di Croce e Gentile: Croce, «maestro lungo di chiarezza e banalità [?!]; Gentile raggiungeva il medesimo limite di insufficienza per vie più complicate, per luoghi più declamati e strepitosi»⁴².

Come ognun vede, si tratta di una “critica” vacuamente “poetica”, che in nulla mostra di comprendere l’importanza e il peso filosofico, pressoché imparagonabile per la potenza teoretica, soprattutto dell’attualismo gentiliano (di certo superiore rispetto al ben più celebrato Heidegger), nel suo costituirsi non già come *retorica* negazione della tradizione, ma come il più efficace “rasoio” concettuale (non inferiore a quello nietzscheano), in grado di *dimostrare* l’inesistenza di tutto ciò che (Dio, natura, psiche) intenda oltrepassare l’Unità dell’esperienza *attuale* umana (=Io trascendentale).

Detta in sintesi, l’estrema efficacia attualista sta nell’esibire la necessità dell’*inferenza negativa di trascendenza* rispetto al pensiero attuale (non più mio che tuo: trascendentale), che qui e ora pensa, in quanto evidenza innegabile del diventare nulla e da nulla, qualsivoglia presupposto esterno ad esso costituendosi, in quanto sottratto al diventare altro del pensiero *pensante*, come un intoccabile/immutabile, rispetto al quale il divenire del pensiero sarebbe impotente dunque non diveniente: non diveniente e tuttavia con evidenza diveniente. Ma poiché innegabilmente diveniente, sarà da negarsi ciò che la nega (ecco l’*inferenza* che Tartaglia neppure sfiora, riducendo Gentile a *retorica*). “Dio è morto” diceva

senso, non “altro”; 2. L’altro” è così poco “altro” dall’esser identico a sé e non altro, dunque altro relativo, non assoluto; 3. Se l’“altro è Dio, allora il mondo sarà il suo correlativo “altro”, onde Dio sarà un che di finito e perciò di non divino); a parte ciò, l’argomentazione sulla fede (*fides qua et quae*) non coglie che la sua riduzione al non-altro, significa che credendo in ciò che non appare (*argumentum invisibilium*) lo si riduce a ciò che appare, facendo dell’oscuro qualcosa di (illusoriamente) chiaro: è la contraddizione di ogni fede (*qua et quae*) in quanto *buio assunto come luce* – che Tartaglia è tuttavia ben lungi dal chiarire. E cioè dal chiarire l’essenziale parità di SI e NO necessariamente legata a ogni atto di fede (la fede essendo tale in quanto necessariamente dubitante); potendo questo vivere solo isolandosi dal proprio lato oscuro, a cui non dà parola. Salvo che questo non cessa di essere il retroscena dell’ufficialità conclamata, costituendo l’identità essenzialmente agnostica di ogni forma di fede. Ogni fedele, per coerenza interna e, per fermarci qui, è necessariamente agnostico (“per fermarci qui”: infatti ogni credente, cioè ogni agnostico, assume anzitutto come evidente il diventare nulla e da nulla, implicante come tale l’impossibilità di Dio. Si che, in questo senso, come la fede si risolve necessariamente in agnosticismo, questo si risolve necessariamente a sua volta in ateismo).

42 F. Tartaglia, *Chiarimenti al Movimento di Religione*, in “Fondazioni”, Bollettino di lavoro del Movimento di Religione, Firenze 1948, nn. 2-3-4. (D’ora in poi, citato nel testo con la sigla *F1*)

Nietzsche; Leopardi di suo ne aveva già mostrato la ragione; così, benché in altra veste, anche Gentile.

E. Severino ha scritto che «la storia dell’Occidente è storia della “ragione”, ossia della fede nell’esistenza del diventare altro (diventare, da niente, ente; e da ente, niente). Dunque è storia della negazione della contraddizione, *in quanto la contraddizione si manifesta all’interno di quella fede*»⁴³.

Ove tale “ragione” (cioè l’estrema follia nello sguardo del destino della verità), tenendo assolutamente ferma l’essenza del divenire come unità di essere e non essere, insieme la *disloca* secondo uno svolgimento tutt’altro che arbitrario, bensì del tutto coerente con il progressivo venire a consapevolezza che il diventare nulla e da nulla, essendo innegabile, non può ridursi ad essere *una parte* della realtà – dell’Intero –, ma esige di essere Tutto. Donde il suo esser assunto dapprima come dimensione extra-mentale (realismo gnoseologico), poi come contenuto della Mente umana (idealismo), infine come contenuto del linguaggio (ermeneutica, in genere zoppicante nel non rendersi conto da un lato dell’insuperabilità delle filosofie della coscienza, come ad es. l’attualismo; dall’altro che non si è metafisicamente armati per giustificare la presunta *necessità* del nesso di parola e cosa – stante che la “necessità” è avvertita come il nemico). Si tratta dello stesso “cammino” per cui si procede con necessità (l’inautentica “necessità” della terra isolata dal destino) dal *Dio perfetto* (trascendentismo: da Parmenide a Ockham e oltre) al *Dio imperfetto* (immanentismo teologico: da Spinoza a Hegel) al *Dio morto* (Leopardi, Nietzsche e, *in rebus*, Gentile).

Quest’ultimo livello è chiamato da Severino “sottosuolo filosofico del nostro tempo”, là dove – ma Tartaglia non mostra di avvedersene –, si prende definitivamente congedo non già dall’**ERRORE**, ma dalle sue *interne incoerenze*! Portando anzi quello al massimo di rigore, radicalità e compiutezza, sì che al culmine più concreto la Follia appaia nel suo aver oltrepassato tutte le sue *interne* contraddizioni e perciò conducendo all’estrema “purezza” la Contraddizione di base. Così ad esempio l’Atto gentiliano che è pur sé stesso e non altro da sé si presenta come l’Ipostasi dell’incessante diventare (identico all’) altro da parte di ogni essente e perciò, diventatolo, di non esser sé essendo l’altro da sé. (Il tentativo di rifiuto del quale esito, importando da un lato l’errata persuasione che la storia, dunque la storia del pensiero che ne è l’autocoscienza, priva di “necessità”, vada come e dove *si vuole* che vada, dall’altro che il “sottosuolo filosofico” sia un’“opzione” fra altre possibili, anziché il “necessario” svolgimento della tradizione a partire dalla sua contraddittoria nascita in Grecia, dunque l’identità profonda di questa).

43 *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012, p.156.

Dinanzi a tale gigantesca sottovalutazione delle “ragioni” del nichilismo da parte di Tartaglia, ci pare oltremodo utile mostrare l’inevitabilità del sottosuolo, di cui parla Severino, nel suo favorire l’interna maturazione della Follia nichilistica, onde appaia sempre più chiaramente dietro la parimenti sempre più sottile maschera di innocente plausibilità non violenta.

Certo, nel sottosuolo si sentono voci diverse (ancorché assai poche!).

Quella di Nietzsche, ad esempio, è diversa da quella di Leopardi o di Gentile, o da quella di Dostoevskij. Tuttavia esse hanno un *suono* in comune: la capacità di mostrare che il tramonto degli Immutabili è “inevitabile”. In ognuna il *suono comune* è avvolto da altri suoni. Bisogna saperlo distinguere. In esso si dice quanto segue.

Il provenire dal nulla e l’andare nel nulla significano che il futuro da cui gli enti provengono è il loro essere un *ancor nulla* e che il passato in cui se ne vanno è il loro essere un *ormai nulla*. Ma se esiste un Ente eterno, contenuto di una “Verità eterna” e definitiva (diversa dalla verità originariamente evidente del divenire), è impossibile che il futuro sia un *ancor nulla* e il passato un *ormai nulla*, ossia il divenire, peraltro evidente, è impossibile, è un nulla. (Il divenire *richiede* il nulla futuro e passato del presente...).

Infatti, se esiste un “Eterno”, manifestato da una “Verità eterna”, il divenire è impossibile perché l’“Eterno”, così manifestato, non può essere alterato, distrutto, smentito da alcun evento, da alcuna novità, da alcun nuovo o inaspettato sapere. Rimane intatto di fronte a ogni irruzione del nuovo e ad ogni allontanamento di ciò che non è più. Non è colto di sorpresa, e quindi sottomesso. All’opposto non può esistere alcun evento che sia in grado di rimanere indifferente e inalterato [...] di fronte all’eterna Verità dell’“Eterno” [che perciò] è la Legge e la Regola di *tutto* ciò che accade [...]

Ma in quanto assoggettato alla Legge vera dell’Eterno, il *nulla* diventa un *ente*, un suddito della Legge. E questa *entificazione* del nulla toglie al divenire – al provenire dal nulla e ritornarvi – ciò per cui il divenire è tale. L’assoluta evidenza del divenire, riconosciuta anche dal pensiero che afferma l’esistenza dell’“Eterno”, è infatti l’assoluta evidenza della nullità di ciò che è ancora nulla e di ciò che ormai non è più. L’entificazione del nulla, a cui perviene la vera affermazione dell’“Eterno”, implica la nullificazione del divenire, ossia la negazione dell’assolutamente innegabile.

L’“inevitabilità” della negazione di ogni “Eterno” manifestato dalla Verità eterna è data appunto dall’entificazione del nulla [...] è data dall’identificazione del nulla e dell’ente⁴⁴.

Che c’entra tutto ciò con Tartaglia? Diciamo: Tartaglia *sente*, *avverte*, *indovina*, *presagisce* che il Dio della tradizione è in verità non-Dio (è il suo grande “NO”); non solo: parimenti e con la stessa disperata acutezza *intuisce* che “Dio” – l’Assoluto, il Regno costituito da una smisurata Positiva Verità (Salvezza, Festa, Gioia) – non può non esistere (è il suo ancor più grande “Sì”). Ma, insieme, non può essere NULLA di tutto quel che è stato pensato finora – così, dicevamo (§ 1) della *Gottheit* rispetto a *Gott* per Eckhart. E tuttavia gli mancano gli “strumenti”

44 E. Severino, *Dike*, cit., pp. 181. In tal guisa l’ultima manifestazione della cogenza del principio di identità/non contraddizione consiste nella coerente affermazione dell’inesistenza di ogni eterno diverso dal divenire!

(chiamiamoli del tutto inadeguatamente così) tanto per negare il vecchio, quanto (e anche più clamorosamente) per affermare il conclamato nuovo: “novitazione pura”, celebrazione del “puro dopo” – di là da ogni spiritualismo e materialismo, trascendentismo e immanentismo, teismo e ateismo.

Davvero «la verità di Tartaglia sta enormemente al di là delle sue parole» (S. Quinzio, *PTFD*, 138): profezia, sì (e chiariremo in che senso il termine ci appare oltremodo giustificato), ma, come lui stesso riconosceva, quanto inadeguata e non più che puramente allusiva nell’“ingiustificato” contenuto! E delle sue cateratte lessical/sintattiche diceva che «sono soltanto espedienti verbali, figure pietosissime per esprimerci così, alla disperata» (*F1*)!

4. IL “SEGRETO TROPPO MIGLIORE”

Nell’esordio della sua bella Postfazione a *TSD* (p. 95), citando Tartaglia, S. Quinzio scrive:

Nell’immediato dopoguerra, “mentre il lamento dell’universo saliva ad altezza mai raggiunta, gli uomini del Movimento di Religione si accorgevano che tutto ciò che era accaduto finora, tutto ciò che stava accadendo, tutto ciò che era prevedibile sarebbe accaduto per vario svolgimento o rottura dal passato o dal presente, in terra o in cielo, era nulla nulla nulla, privo ormai di ogni consistenza, sfornito ormai di ogni valore, maledettissimo” [*F1*]. O almeno se ne accorgeva Ferdinando Tartaglia che parlava in loro nome, perché al di fuori di lui il Movimento di Religione restava nulla nulla nulla, privo di ogni consistenza, sfornito di ogni valore, maledettissimo anche. L’ex prete non ancora trentenne, lo scomunicato che annunciava novità smisurate, diceva tanto più vicina l’alba quanto più fonda era la notte, accendeva speranze⁴⁵.

45 Così ne scrive Tartaglia, suo fondatore: «Che cos’è il Movimento di Religione? Risponderemo naturalmente che il M. d. R. è un complesso di persone che si raccolgono a lavorare secondo un’intenzione comune. Questa intenzione comune può essere indicata nella sua generalità dalla stessa parola “religione”. Religione, nel suo senso meno contaminato, non significa altro che *impegno al destino essenziale dell’uomo e della realtà preso nella sua totalità*. Il M. d. R. si assume proprio questo compito, di impegnarsi alla totalità del destino essenziale dell’uomo e della realtà; perciò fa sua, almeno provvisoriamente, la voce “religione”, pur sapendola vecchia fra le vecchie e curva di tutti i pericoli della vecchiezza. Polemicamente la parola “religione” importa una distinzione netta del Movimento di Religione da tutte le iniziative che impegnano l’uomo su settori parziali – p. es. settore della politica, settore della filosofia [la filosofia “parziale”?]. Aristotele si rivolto giustamente nella tomba!], settore della cultura ecc. – e che attraverso questi impegni soltanto parziali [...] tentano risolvere in modo evidentemente illogico i problemi della totalità. Ma la parola “religione” importerà anche non meno ferma una distinzione del M. d. R. da tutte le religioni storiche e tradizionali [...] [analogamente si distinguerà] anche dalle irreligioni o antireligioni [...] non sarà spiritualista così come non sarà materialista; non lotterà per l’immanenza, così come non si torturerà per la trascendenza» (*F1*)

E nulla gli apparivano, oltre al già menzionato «mito neoidealista» (Croce e Gentile), la stessa «favola cattolica», «caduta ormai dalle coscienze» e il «mito esistenzialistico e marxistico» (F1). Questi ultimi intesi da Tartaglia come prolungamenti dell'idealismo, da questo dialetticamente suscitati: di contro all'infinitezza e alla spiritualità del quale si invocavano così finitezza e materialità dell'uomo. Non altro che «casi interni all'idealismo» (ivi).

Ad ogni modo, secondo Tartaglia, non più che inessenziali prospettive che non avevano nulla da aggiungere davvero alla miseranda condizione attuale (e di sempre): non «l'irrilevante decadenza del racconto esistenzialistico: la noia di quella noia, la disperazione di quella disperazione, il nulla di quel nulla» (ivi); nemmeno «il rivoluzionario marxista [che in fondo] non era altro che conservatorismo estremo» (ivi). In particolare quest'ultimo appariva agli occhi di Tartaglia oltremodo inane presumendo di «compiere una critica radicale di tutto l'esistente attraverso le descrittive del materialismo storico, ossia attraverso le descrittive più ridotte e povere che fosse dato pensare; affermava di risolvere tutti i problemi del cielo e della terra mediante la soluzione (e quale misera soluzione) delle faccende della classe, della proprietà, del lavoro [...] Uno dei surrogati più inutili, una delle evasioni più gratuite ai problemi reali dell'uomo» (ivi).

Alla riconosciuta povertà di «questi miti [e di altre forme minori]⁴⁶ gli uomini del Movimento di Religione hanno detto subito, ripetono oggi, continueranno a ripetere con appassionamento crescente: basta. Tagliamo netto, basta» (F1).

Diciamo subito: questo “atteggiamento”, invero per nulla “filosofico”, è il punto più debole del pensiero di Tartaglia, quasi che la verità la si potesse/dovesse scegliere: da un lato dando per scontata la libertà di scelta (il grande Kant insegnava che di idea metafisica, piuttosto, si tratta, nulla di esperienziale dunque, se mai un problema; che il destino della necessità mostra come appartenente all'alienazione della verità)⁴⁷; dall'altro che, in quanto meramente “scelta” – «scegliere è

46 Si noti tuttavia che nella sua furia iconoclasta, tutta tesa alla prospettazione dell'Incommensurabile Novità, Tartaglia finisce per perdere di vista *il valore speculativo* – intrinsecamente riguardante cioè la storia del *senso dell'essere* – di tali prospettive, tutte appartenenti alla fase finale del “piano inclinato”, come lo chiama Nietzsche (*Genealogia della morale*, III, 25) in cui, sulla base delle ragioni del “sottosuolo” (§ 3), ciascuna a suo modo tende ad affermare l'*esistenza*, la *storia materiale*, il *divenire in atto* come la Realtà che null'altro presuppone. In ciò, diciamo contro Tartaglia, l'estrema ricchezza in cui consiste l'Errore (nello sguardo del destino). Ciò di cui ci si libera non attraverso un Gesto (individuale e collettivo: in ogni caso un atto arbitrario), ma apprendendo la radice dell'errore di base contestualmente all'apparire dell'Incontrovertibile (che sappia mostrarsi concretamente tale) necessariamente oltrepassante.

47 La contingenza (in questo caso, del volere) implicando la possibilità che qualcosa sia niente (ciò che sarebbe potuto essere e non è stato o che sarebbe potuto non essere ed è invece stato: una “libera” decisione, nel caso). Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., part. I-III e *Testimoniando il destino*, cit., pp. 332-8. Se e poiché il diventare altro, implicando necessariamente l'esser l'altro, è impossibile, si che, in generale, il volere – che è sempre voler far diventare altro – è negato dal destino unitamente a quello, la *libertà* del volere, implicando la contingenza, che, di suo, è negazione del destino, è dunque

necessario», è la conclusione di *TFD* –, la verità non è e non può essere l'Incontrovertibile (come pur richiede Tartaglia), dinanzi al quale si è davvero *liberi* proprio perché NON si sceglie: *libertas superior* (οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας: non dando ascolto a me, ma al *Lόgos*, scrive Eraclito: fr. 50; e l'evangelista Giovanni, in contesto anche di fede, formalmente ribadisce: «conoscerete la verità e la verità di farà liberi»: 8, 32)⁴⁸. Il “destino della necessità” non essendo destino della *schività*, poiché è il destino della verità, solo in seno alla quale c'è autentica “libertà” (dall'errore, dunque dalla violenza, dal dolore e dalla morte).

Tartaglia vuole andare oltre ogni forma di umanesimo e anzi oltre Dio e non-Dio, ma proprio perché lo vuole (per altro con un coraggio e un intuito formidabili), è inevitabile che ritorni fatalmente al (e anzi nemmeno si muova dal) luogo che intenderebbe lasciarsi alle spalle – a meno che non si intenda, con Nietzsche, oltrepassare l'uomo *attraverso la volontà di potenza in quanto superuomo*. Tartaglia intende tutto scuotere e ricusare, non avvedendosi di tener ben saldo e indiscusso proprio il veleno che non consente novità alcuna che non sia (nello sguardo del destino) la fede nell'imprevedibile e del tutto casuale scaturir dal nulla: un “Dio”, sì, ma in quanto Dioniso!

E tuttavia, nel panorama culturale del suo tempo, egli avverte come nessuno (e come forse in nessun altro tempo) la “necessità” (che intende come “compito”, “libera scelta”, dover essere morale: *Sollen*, non *Müssen*) di oltrepassare tutte le coppie di contrari che costituiscono la base della nostra civiltà, scontrandosi fra loro, ma restando all'interno del proprio cieco implicarsi, come tale apparentemente privo di alternative che non si risolvano via via in compromessi temporanei dotati di equilibrio precario, stante che in ultimo la maschera dell'opposizione per contrarietà, che in linea di principio consente una molteplicità di posizioni *intermedie*, a malapena cela il volto dell'opposizione per contraddittorietà – *onde ciascuno dei poli rivendica a sé la totalità* –, per cui *tertium non datur*. Così per Dio e non Dio, trascendenza e immanenza,

doppiamente contraddittoria. Ciò significa allora che proprio quello che consideriamo l'evidenza indiscutibile (*nihil certius*, diceva Cartesio) è errore alla seconda potenza.

48 Ha scritto E. Severino (*Oltre l'uomo e oltre Dio*, Il Melangolo, Genova 2002, p. 37): «perché l'uomo sia libero (come vuole l'Occidente) è certamente necessario uno spazio vuoto. Ma questo spazio è il nulla assoluto che la libera creatività umana va via via riempiendo, e che dunque, come abbiamo visto, non può essere già da sempre riempito dalla Legge epistemico-teologica, ossia dalla Legge che – Leopardi e Nietzsche lo vedevano con chiarezza totale – rende impossibile la libertà umana. L'uomo non è reso libero [*libertas inferior*: libertà di scelta] dal Dio dell'*épistème*, ma dal nulla che circonda l'uomo e il mondo. L'uomo può creare perché è circondato dal nulla. La creatività umana, come quella del Dio dell'*épistème*, fa uscire le cose dal nulla. In quanto distruzione dell'*épistème* e di ogni Dio [ritorna il tema del “sottosuolo”] è la filosofia contemporanea l'autentica salvazione (all'interno della Follia dell'Occidente) della libertà». Come a dire che, nello sguardo del destino, il prezzo dell'amata “libertà”, come la s'intende al piano più basso (ormai planetario), in linea di principio, cioè all'interno dell'Errore, si paga con il (diventare) nulla.

spiritualismo e materialismo, idealismo ed empirismo, eternità e tempo, infinito e finito, bene e male, contemplazione e prassi... (e, anzitutto, verità ed errore). Laddove, quanto ai contraddittori, anche per Tartaglia – che intendendo la contraddizione come errore non può non tener fermo il “principio del terzo escluso” – vale formalmente l’impossibilità di un “terzo”, salvo che i supposti contraddittori (Dio e non-Dio ecc.), come tali esclusivi d’altro, uscendo dalla loro falsa prospettiva, gli appaiono – *mutatis mutandis* come nello sguardo del destino! – coppie di *contrari appartenenti allo stesso genere errato*⁴⁹. (Dunque sì, infine, “contrari”, che però, *stando sul loro terreno*, non appaiono tali, ma contraddittori, dunque privi di sbocco). Sì che il refrain coerente di Tartaglia consiste nel rivolgersi all’ “opposto o inverso superiore” (rispetto all’opposizione inferiore fra contrari) consistente nel *contraddittorio* rispetto a quelli: l’*Incommensurabile-Senza-nome-oltremodo-Positivo* – di cui Tartaglia, a scapito della sua stessa vita (e carriera ecclesiastica, in prospettiva certo luminosissima) è stato infaticabile banditore e profeta –, che, al di là del falso blocco delle antitesi, costituisce l’oltrepassamento di ogni apparente opposizione poiché mascherata espressione dell’errore comune (germinante entrambi i poli). Se cioè le opposizioni di natura “categoriale” (non empirica: bianco-nero, maschio-femmina ecc.) implicano di principio l’esigenza, da parte di entrambi i lati, di totalizzazione (chiarisce ad esempio Gentile, criticando Spinoza: «Non si può dire spirito e materia. Se c’è materia, tutto è materia; se c’è spirito, tutto è spirito»)⁵⁰, allora, come potentemente avverte Tartaglia benché nel disorientamento più radicale quanto al Contenuto autenticamente alternativo, si tratta di portarsi oltre tale sterile rimpallo polemico. (Il cui incipit, a ben pensare, è costituito dal grande Parmenide, per il quale stante l’Essere, c’è solo l’Essere; salvo che l’apparire innegabile del mondo può ben rivendicare i propri diritti – i diritti del divenire che è anche molteplicità –, come avvertirono i Sofisti, rovesciando la tesi: stante l’evidenza del Mondo, non c’è che Mondo).

Laddove la testimonianza del destino chiarisce che nessun Luogo liberoliberante (dall’Errore, Dolore, Morte), come l’intende Tartaglia, è conseguibile attraverso o mediante un atto di (libera) volontà (umano o divino), giacché *voluntas* e *noluntas* (voler non volere – e perciò volere: voler far diventar altro, cioè non volente, me stesso volente), come contingenza opposta a “necessità” (intesa questa

49 Che secondo il destino è *la comune persuasione* circa il diventare altro (contingente o “necessario” che sia), contraddittorio del destino in quanto *errore* (=nulla), contrario (dialettico) in quanto *errare* (=positivo significare di nulla), mentre per Tartaglia è tutt’altro che evidente, non essendo affatto chiaro il Positivo ad esso contraddittorio (giacché solo nella luce della verità l’errore è e appare *come errore*).

50 *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, I, Sansoni, Firenze 1982, p. 92. Analogamente: posto l’infinito, il finito non può starne fuori (rendendo quello un finito), onde non c’è sostanzialmente che l’infinito; così se c’è l’eterno, il tempo, come ritmo e misura dell’imprevedibile scaturire dal nulla e ritornarvi, ne sarebbe la sconfessione, potendone smentire il Volto quando che sia; onde se c’è quello, allora c’è solo quello e allora il tempo ne misura il sopraggiungere degli eterni tratti ecc.

comunque come diventare altro, benché *inevitabile*), costituiscono a loro volta coppie (antitetiche in superficie, identiche alla radice) da superarsi, conseguendo, nel linguaggio di Tartaglia, *l'opposto o inverso superiore* (ma in che consista in concreto, non lo dice mai – anorché, come un novello san Paolo, ne avverte l'imminente irresistibile incombere).

Tartaglia ripete bensì, a iosa, che si tratta di andare al di là «di tutta la realtà irrealità sopraprealtà data finora» (TFD, 26), non tuttavia per “necessità” (intendendo questa, nichilisticamente, come un *diventare altro* senza alternative), ritenendo anzi la “necessità” come «la categoria e condizione peggior» (ivi). In questo senso allineandosi *in rebus* alle forme di più coerenti nichilismo, nella misura in cui il diventare altro, *in quanto tale* – in quanto cioè assunto come evidenza suprema del diventare nulla e da nulla –, richiede necessariamente la negazione di ogni forma di determinismo (o fato), ovviando alla contraddizione che questo implica, nel suo considerare l'*ancor nulla* – per la *necessità* del suo diventare essente – in fondo come già esistente, in tal guisa anticipato e però *entificato* (così per l'*ormai nulla*, in quanto tuttora esistente, nella Legge che lo determina di necessità). Dunque coerentemente assunto, all'interno della persuasione alienata, come la base da cui inferire la per sé non evidente contingenza – perciò anche come contingenza del decidere o “libero arbitrio” (chiarito dunque, all'interno della follia nichilistica, non come “dato” d'esperienza – aveva ragione Kant –, ma come dedotto dall’ “evidente” diventare altro, segue che le mie decisioni sono libere, perché il mio futuro è nulla, cioè non pre-determinato da alcunché)⁵¹.

Ebbene Tartaglia qui si trova a poggiare, quando invoca nonostante tutto *da cristiano* l'*Incommensurabile*: da una parte, trovandosi quindi completamente e del tutto inconsapevolmente immerso nell'antica *smisurata mensura* della follia nichilistica (la “suprema evidenza” dell'*infinito* – perciò “smisurato” – passaggio

51 Come giustamente rileva Quinzio (PTFD, 135), quanto all'antitesi necessità-libertà, Tartaglia non prende, come al solito, le distanze equamente da entrambe le prospettive (comunque nichilisticamente intese, diciamo, in quanto diventare altro: libero o necessitato). Se la categoria della necessità gli appare infatti “puramente erronea”, questo non è mai detto della categoria della libertà. «L'inno alla libertà è cantato spesso, più spesso forse, di quello alla novità. Si parla qualche volta di *metalibertà*, ma mai di *metanecessità* [...] Tartaglia parla, così, di “libertà libera, liberata e liberante” [F1], ma non parlerebbe nello stesso modo apologetico di necessità necessaria, necessitata e necessitante». Perché non si potrebbe dire che come non c'è mai stata vera libertà, così non c'è mai stata vera necessità? Se non perché, diciamo noi, la “necessità” tradizionalmente intesa blocca e infine uccide l’”evidente” divenire in cui consiste il libero decidere umano. Che perciò, così soffocato, si s-catena, affrancandosi da ogni impaccio. Seguita acutamente Quinzio: «Il peccato libertario di Tartaglia non è un peccato veniale, infirma anzi tutto il suo discorso, perché è un limite nel suo intenzionalmente illimitato orizzonte. Paradossalmente, forse, è il limite consistente nello scegliere l'illimite escludendo il limite. Per questo è un peccato del suo lato oscuro, sfuggente, *dionisiaco* [corsivo ns.], senza ordine e senza confine» (ibid. p. 136). Ciò detto, senza che Quinzio mostri di rendersi conto che questa celebrazione dell'illimitato, *senza ordine né confine* (=senza immutabili che siano essi, secondo tradizione, l'illimitato) non è altro che la celebrazione dell'*infinitezza del diventare nulla e da nulla*, dunque del Caso: il Regno di Dioniso! Con buona pace del Regno di Cristo.

dal non essere all'essere e viceversa nel diventare altro ontologicamente inteso a partire dai filosofi greci sino alla civiltà della Tecnica), esigente come tale d'esser l'Intero; dall'altra, partecipando, diciamo, *unitamente al nocciolo più profondo del cristianesimo* (anzitutto, ma certo non esclusivamente, san Paolo), a sua volta immerso in tale persuasione avvelenata, della antitetica, incompatibile, ma invincibile fede circa la sconvolgente imminenza del Regno («anch'io sono stato afferrato da Cristo [...] Per me infatti vivere è Cristo e il morire un guadagno»: *Fil 3, 12 e 1, 21*)⁵².

Anche il destino (la sua testimonianza) avvista Ciò che deve venire. Ma: 1. Non nel segno né del *Sollen* (=dover essere morale, che perciò, libero, potrebbe anche non essere o non sopraggiungere), né del *Müssen* (=metafisico “non poter non essere/sopraggiungere”), entrambi fondati sul diventare altro; 2. In alcun modo effetto di produzione, il Veniente (la terra che salva dall'errore e dal dolore) è già da sempre dispiegato in sé stesso (da sempre appartenente alla totalità degli essenti) e tuttavia è destinato a inoltrarsi nei cerchi del destino, lungo un cammino, peraltro, che non è mai compiuto (cfr. § 1).

Tartaglia, dicevamo, *sente* incombente, nel modo in cui alle origini era sentita, la realizzazione della Promessa di Cristo: *venio cito* (*Ap 22, 12 e 20*); con lo stesso ineguagliato vigore con cui profetizza san Paolo, in particolare quando avverte la comunità cristiana di Corinto, che, con il Venerdì santo di morte e la Pasqua di resurrezione, il tempo si è bruscamente *contratto*, giacché «ha avuto una svolta; d'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come se non l'avessero; quelli che piangono come non piangessero; quelli che si rallegrano, come non si rallegrassero; quelli che comprano, come non possedessero; quelli che usano il mondo, come non ne usassero: perché passa la figura di questo mondo!» (*1Cor 7, 29-31*). «Perché ancora un poco, appena un poco, colui che viene giungerà e non tarderà» (*Eb 10, 37*). «Ancora un poco e non mi vedrete – dice Gesù ai discepoli in prossimità dello strazio finale –; un po' ancora e mi vedrete [...] Voi sarete afflitti, ma la vostra afflizione si cambierà in gioia [...] Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia. In quel giorno non mi domanderete più nulla» (*Gv 16, 16-23*).

Ha scritto Quinzio:

52 Inaudito e inconcepibile il Regno di Cristo (ma la tiepidezza cristiana attuale è sintomatica) in quanto capace di sconvolgere e sbaragliare qualsivoglia teoria o abitudine concettuale, perché, come scrive S. Quinzio, «la fine del mondo, come la resurrezione, non è un “fatto naturale”, qualcosa che assomigli a ciò che gli astronomi possono calcolare, ma, come la creazione, è il miracolo di Dio, è il suo intervento diretto e definitivo. Questa è la verità cristiana» (*Mysterium iniquitatis*, cit., p. 82). Basterebbe pensare alla morte di tutti gli uomini esistiti sinora sulla terra, non già come polverizzati e da millenni e millenni annientati, ma, nessuno escluso, anche il più umile e insignificante analfabeto, “addormentato” in Cristo, e, così, in attesa di ri-sorgere come Adamo sorse dalla polvere per volontà di Dio (*Gn 2, 7*), primizia e modello archetipo dell’“essere uomo”.

Gesù Cristo ha annunciato la venuta della consolazione e della pace, la salvezza nel regno messianico, ma per un tempo inverosimilmente lungo noi abbiamo fatto l'esperienza del contrario. [...] Gesù Cristo ha annunciato il giudizio finale come la condanna degli empi e l'abbattimento dei ricchi e potenti dai loro troni perché i miti ereditassero finalmente la terra [...] Tutto questo è tardato troppo, noi non possiamo più, al termine del freddo secolo di Auschwitz e di altri non troppo dissimili orrori, accontentarci di ripetere che "Cristo ha vinto la morte". Non possiamo farlo se non riducendo la promessa a metafora, in definitiva a una consolante finzione che umilia e offende i tanti che hanno patito e patiscono terribili sofferenze⁵³.

È su questo deludente "ritardo" che si radica la crescente persuasione, da Simone Weil a Sergio Quinzio e altri, circa il Dio non più "onnipotente", ma *debole, sofferente, afflitto e tribolato* sino alla fine dei giorni. Così la "teologia della croce" interpreta la crocefissione di Cristo: non come «un breve e sublime passaggio tra due glorie», ma come «la continuazione dell'agonia di Cristo crocifisso fino alla fine del mondo, mentre la resurrezione avvenuta nascostamente nella notte [...] e l'ascensione che ci ha tolto il Signore, il quale non è più tornato – "presto" (Ap 22, 20) – a prenderci come ci aveva promesso (Gv 14, 3), sono segni e pugni di ciò in cui continuiamo malgrado tutto a sperare»⁵⁴.

La croce non può essere un momento che passa, ma è la stessa verità cristiana che imprime il suo terrificante sigillo su tutta l'incarnazione, la quale si manifesta così fino alla fine come incarnazione per la morte, come completa condivisione della mortale condizione dell'uomo da parte di Dio. Non una condivisione saggiamente, serenamente, provvidenzialmente programmata, ma una condivisione che tocca il fondo dell'assurdità e dell'orrore, perché il Figlio non è stato mandato per essere ucciso, ma, cosa che si dimentica sempre, per essere riconosciuto Signore (Mc 12, 6)⁵⁵

A suo modo, Tartaglia partecipa di tale tragica concezione rifiutando «un Dio pensato e attuato essenzialmente come "necessità" [...] un Dio puramente necessitante» (TFD, 29)⁵⁶, ammettendo «un teismo sempre necessitante sì [almeno una briciola di "necessità" non si può non concederla all'eterno!], ma necessitante-caritativo, necessitante-agapico, cioè tutto strutturato di una nozione e di una realtà di "charitas", di "agape" [...] un Dio sempre necessitante, ma non

53 *Mysterium iniquitatis*, cit., p. 80.

54 S. Quinzio, *La fede sepolta*, cit., p. 98.

55 *Ibid.*, p. 99.

56 Chiediamo di nuovo: ma che cos'ha di male la "necessità" (intesa come *inevitabile* diventare altro)? Giacché gli stoici e Spinoza (e, a suo modo, Hegel) vi vedono proprio la traccia insuperabile di "Dio" (in opposizione al caso)! Gli è tuttavia che il pensiero moderno-contemporaneo vi vede a sua volta l'impossibilità della *libertà* (contingenza, "libero arbitrio"), assunta come irrinunciabile evidenza. *Donde i canti corali a suo tributo, tanto unanimi, quanto acritici (diciamo).* Anche Tartaglia, che tutto riconosce, sintomaticamente la tiene ferma, non rendendosi conto di tener fermo proprio il caposaldo di ciò che vorrebbe lasciarsi alle spalle!

necessitante-creatore bensì necessitante-salvatore, non tanto necessitante-passato quanto necessitante futuro, non tanto necessitante-dominatore quanto piuttosto necessitante-serviente (l'allusione più alta del teismo cristiano è probabilmente quella segnata nel Vangelo di Luca, 12, 37)» (TFD, 29-30).

Ma il discorso, diciamo, fa acqua da tutte le parti e per una serie di ragioni: 1. a parte il presupposto diventare altro, implicante come suo risultato l'impossibile esser l'altro: a parte ciò e senza più scomodare il destino; 2. che senso ha concedere "un poco" di necessità a Dio (non troppo però!), per lasciargli campo libero per decisioni *contingenti*, dunque rivedibili e inevitabilmente prese *nel tempo*?; 3. oppure per ammetterne assurdamente la necessità al passato, ma al futuro proprio no?; 4. Dio che serve l'uomo (Lc 12, 37), ma non è forse anche detto, e dallo stesso Luca, che *servi inutiles sumus* (Lc 17, 10)? "Inutili", giacché se non si gioca con l'immaginazione anziché pensare, allora Dio è l'Intero senza eccezione (sarebbe un finito altrimenti), con tutte le inevitabili conseguenze del caso. Anzitutto – con Spinoza e Hegel, ciascuno a suo modo –, che l'uomo non è "sostanza", non potendo essere perciò nemmeno "inutile"; 5. ma poi: "non necessitante-creatore"? Se si vuol dire che Dio ha creato potendo non creare, allora, a parte il viluppo di contraddizioni che in genere non si rileva⁵⁷, si resta nella tradizione anziché capovolgerla; se invece si intende mettere in questione l'attributo di "creatore", allora si deve chiarire, tolta la Radice divina creatrice del mondo, quale incomprensibile identità *cristiana* resta in campo (e da dove viene il mondo).

E in effetti le varie forme di "ontologia debole" che in questi ultimi anni si sono succedute in Europa (salvo presentarsi inevitabilmente come "vere", perciò nonché forti, fortissime!) – a partire dall'influenza che Nietzsche ha avuto su Heidegger e sulla corrente ermeneutica ("l'essere è evento") – hanno predisposto la riflessione teologica a rifiutare l'idea di un Dio *inflessibile*; prima ancora che per motivi

57 Come *libero* creatore, Dio sarebbe in potenza creatore, essendo dunque *contraddittoriamente* in potenza gli opposti: creatore e non creatore: ciò che Aristotele non vede, quando esclude che l'ente non può essere *in atto* gli opposti (essendolo invece *in potenza*); salvo che lo stesso Aristotele rileva che «ciò di cui si dice che ha potenza è già secondo l'atto» (*De interpretatione*, 23 a 9-10) e cioè che ciò che è in potenza è tale all'interno del suo stesso essere in atto (come potenza) (cfr. E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit. Parte I, cap. V); ma poi «il concetto di un divino Atto puro creatore libero del mondo [secondo l'ortodossia teologica tomista, che Tartaglia non mette determinatamente in discussione, né si vede, entro le sue categorie e comunque da "cristiano", come potrebbe] è una contraddizione [...] perché implica che l'Atto puro [essendo libero] sia un ente in potenza»; e, per ultimo, «anche perché la creazione non avviene nel tempo, ma è creazione del tempo; Dio non è nel tempo. Ma proprio per questo è impossibile che l'esser in potenza [...] preceda, inscrivendosi pertanto nel tempo, il libero atto creativo di Dio: [...] l'essere in potenza, da parte dell'Atto puro, è *ab aeterno*. Così come è *ab aeterno* l'atto creatore [...] Da ciò segue che l'Atto puro, libero creatore del mondo, è *ab aeterno* – e pertanto *sub eodem* – in potenza e in atto creatore libero del mondo» (E. Severino, *Dike*, cit., pp. 31-5). Come ben si vede, un autentico nido di aporie, di cui Tartaglia, che vuol esser radicale, non mostra consapevolezza alcuna.

morali, per motivi metafisici, stante che tale Intoccabilità implicherebbe l'impossibilità della storia, cioè del divenire del mondo e, all'interno di questo, della libertà umana. Di nuovo e sempre le "ragioni" del "sottosuolo" e di Nietzsche circa la "morte di Dio". Ora è ben vero che in quanto "debole" Dio non rende più impossibile l'uomo, così però cessando insieme di esser Dio. Un Dio diveniente a sua volta e perciò mortale (laddove è chiaro che, secondo dottrina, sulla croce Dio muore come uomo, non come Seconda Persona della Trinità) è un tratto del mondo, che allora è assunto – esso, e con esso il tempo – come il vero "Dio".

Ma Tartaglia si stacca anche nettamente dalla miseria di queste forme epigoniche di pensiero (o, com'è stato vacuamente detto, di "nichilismo gaio"), nella misura stessa della sua singolarissima e del tutto inattuale furia prometeica di profeta. È in questo senso diciamo che il biblista G. Ravasi, nonostante tutto, ha torto quando rileva che il pensiero di Tartaglia è irrintracciabile «nella vitalità della riflessione contemporanea, filosofica e teologica»⁵⁸. Non nel senso che si parli ancora di lui e delle sue utopie (ché queste, in senso stretto, sono proprio scomparse), ma nel senso che indirettamente Tartaglia è segretamente presentissimo sulla scena del pensiero attuale, e molto più di tanti presunti attori inutilmente chiacchieroni, come una sorta di folle annunziatore simile allo Zarathustra che il mercato accoglie deridendolo. È venuto troppo presto: «questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato alle orecchie degli uomini»⁵⁹. *Vox clamantis in deserto* (Is 40, 3; Mc 1, 3), da parte di un nuovo Battista che avverte l'imminenza – *la novità deve venire, la sentiamo, è vicina*: diceva –, potendola annunziare solo con parole inadeguate (provvisorie, mitiche, di fortuna, meramente allusive: ne fu ben consapevole), che si facevano carico formalmente del loro non-dire, esprimendosi con l'urlo e lo strazio di un lessico deformi, ermetico, carico di neologismi e coni verbali inusitati – da cui il valore che sempre ebbe per lui la poesia (cfr. cap. IV, § 5, NOTA). Come voce che (si) strappa il (dal) vecchio prendendosi sulle spalle tutta la *hybris* dell'ignoto nuovo. Altro che "pensiero debole"! Certo: contorsioni, contraddizioni, viluppi di aporie (e Tartaglia era pur un logico), ma come chi, proprio volendo esprimere il Troppo (rispetto al troppo poco), si riduce a un ardente balbettio. Ma guai a smarriti, voltando le spalle all'autentico, benché inconsapevole, intenzionato!

L'Incommensurabile, lo chiama. Come tale, *onniavvolgente*; sì che – per quello, con quello, in quello – l'uomo è incommensurabile all'uomo, il cosmo al cosmo, Dio a Dio, l'essere e il non essere all'essere e al non essere.

Così parlava, annunciando un'epoca di assoluta novità (diceva), banditore e profeta del "segreto troppo migliore":

58 "Il Sole-24 Ore", 28 aprile 2002.

59 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, af. 125.

Forse io non so che cosa sono io e dovete perdonarmi se ho parlato fra voi così esterno e a gioco, senza entrare nei passi della follia autentica [«perché la follia ($\mu\omega\rho\circ\circ$) di Dio è più sapiente degli uomini»: 1Cor 1, 25], ma tutti dobbiamo ancora un po' travestirci per non uccidere e non ucciderci, fingere di parlare del volto di Achille e invece *il nostro presagio* è a cose troppo più lontane, simulare di voler regnare su questa terra e siamo invece *abbagliati a un segreto troppo migliore* [corsivi ns.]. Proporre religione, vedete, oggi è cosa terribile e ci dissuggella dentro un'acqua profonda e delirata, il nostro capo ne è sempre distolto e non vi possiamo bere, il nome del nostro Dio è forse ancora trascorrente nell'acqua, raggiante nell'abisso dell'acqua, e può darsi non sappiamo ancora con esattezza come ciò che facciamo sia adempimento, sia violazione, o meglio lo sappiamo troppo per poterlo già annunciare senza spavento. Oggi chi predice religione è staccato da se stesso, corre davanti a se stesso, la sua anima è solo un accadimento successivo e improbabile, la mano con la quale insinua il gesto la segue remota e indistinta; per questo, chi predice religione può oggi anche sputare sulla propria vita, e sputando sulla propria vita può aspirare senza orgoglio a diventare più che il Budda, più che il Cristo (guai se tutti non aspirassimo oggi a essere più che il Budda, più che il Cristo), proprio perché lui è nulla e sarà sempre nulla. E voi anche sapete che cosa è per me religione: non nascere dall'adolescente nei campi di dicembre ai pastori, non morire sotto l'albero fiorito, non sognare all'alba di essere risuscitato e risuscitare, non soltanto dire "beati" o le "quattro verità" ma lottare ormai nella nostalgia nuova a ciò che non è mai stato e mai sarebbe stato se alcuni fra voi non fossero intervenuti, donare all'universo la nostra protesta ormai assoluta, la nostra liberazione assoluta, la nostra fondazione assoluta. Fare di meno sarebbe non fare e rimorire. Cantare sulla realtà che finisce: ecco come finisce. Ma subito soggiungere: ecco la novità che viene, e non la novità che altri hanno già detto e fatto e ci sono morti dentro, ma la novità estrema, la novità nuova⁶⁰.

Un passo, in cui il timbro e lo stile "zarathustriani" evocano con potenza quell'oltrepassante segreto rispetto a cui Cristo stesso – la sua nascita come Dio incarnato da un'adolescente palestinese fra i pastori, la sua morte ai piedi della croce fattasi albero in fiore e la sua stessa resurrezione – non basta più! Non è che un "punto" di presagio, pur luminoso, di Ciò che, estraneo alle "quattro verità", non può non venire: non "nuovo" in senso vecchio, ma in senso estremo.

Dissolvendosi il vecchio atto religioso, anche i tradizionali contenuti religiosi verranno a trovarsi cambiati. La realtà di Dio viene rapidamente portata al massimo della sua liberazione, viene trascesa in una realtà diversa oltre Dio e non Dio (Dio e non Dio sono stati sinora soltanto due errori simmetrici e irreligiosissimi) e questa realtà diversa compie finalmente il nostro lungo amore teistico, ma oltrepasseremo anche di là da Dio e dalla linea del "divino", oltre quello stesso metadivino, si aprirà più lontano l'esperienza somma e radicale, positivissima, della nuova religione. Così, né l'uomo né l'anima dell'uomo potranno essere elemento di questa fondazione religiosa, ma solo il loro infinito trascendimento; e anche immortalità, dopo essere stata portata al massimo delle sue possibilità attive, dopo aver trovato la strada che finalmente la realizza (non contro la morte

60 Cit. da G. Cattaneo, *L'uomo della novità*, Adelphi, Milano 2002, pp. 94-6.

ma dentro), dovrà essere travalicata come quella che resta soltanto una condizione minima ed esterna, caso particolare di un sistema ormai troppo migliore, nasceranno i nuovi innumerevoli rapporti metaimmortalistici. Perciò tutte le figure e operazioni religiose dalla preghiera all'estasi, dal miracolo al rito, verranno prima capovolte, aperte poi in una illimitatezza di capacità impensabili⁶¹.

Guardando alla *testimonianza del destino*, verrebbe proprio da dire: chi ha orecchie per intendere...!

5. TARTAGLIA: LA “NUOVA LOGICA” E IL PROBLEMA DEL FONDAMENTO

Dedicando a ciascuno un saggio (raccolti in *La religione del cuore*, op. cit.,), Tartaglia si dice convinto che sia il teologismo di J. H. Newman, sia l'ontologismo di N. Malebranche, sia la *raison du coer* di B. Pascal, sia l'esistenzialismo di G. Marcel rivelano «la mancanza di un adeguato organo logico che chiarisca, all'interno, i nessi, i trapassi e le strutture»⁶²; lo ripete per tutti (*ibid.*, pp. 78, 129, 151), criticando ulteriormente Pascal al fine di «portare più a fondo l'esigenza di Dio e ottenere una vita più esatta all'uomo»⁶³; mentre di Malebranche, oltre alla mancanza, si diceva, «di più piene figure di logica critica»⁶⁴, rifiuta l’“ontologismo”

61 *Ibid.*, pp. 103-4. Per questo, diceva Tartaglia – ma il tema, ai giorni nostri, suonerebbe ancora più adeguato –, i “laici” o ateti non si convertono: non già per la troppa difformità del cristianesimo dalle loro menti; al contrario per la troppa identità: non ci si converte a ciò che, in fondo, già si possiede. Cristianesimo ridotto, anticristicamente, a umanesimo: eticità, cura per il mondo, per il clima, per la politica e l'economia. Nessuna differenza ormai fra “credenti” e non: unificati da un comune, banalissimo pensare, fatto non d'altro che di luoghi comuni, comunitariamente masticati. Al di sotto dei quali, molto più autenticamente (anche se non certo quale parola ultima), l'odio! Il dilemma della chiesa cattolica oggi: ridar fiato con potenza ai *novissimi*, unitamente alle grandi profezie evangelico-paoline, tremende e grandiose e così perdendo consensi nel mondo, che nulla vuol sentir dire di tali astruserie, oppure tacendone, adeguarsi (come appunto fa) alla vulgata dominante e perdere sé stessa! S. Quinzio: «L'idea di un modo cristiano è nettamente anticristica: il mondo come l'esperienza di questi venti secoli conferma, può cambiare etichetta ma non può che restare il luogo del peccato e della morte, dal quale il Signore ha promesso di liberarci nel giorno del suo ritorno» (*La fede sepolta*, cit., p. 165). E F. Tartaglia: «bisogna andare oltre teismo e ateismo, oltre la cupola troppo facile del divino» (da G. Cattaneo, *op. cit.*, p. 101).

62 *Ibid.*, p. 151

63 *Ibid.*, p. 23. Di Pascal «accogliamo una perdurante virtù polemica: la sua lotta contro gli infiniti gesti morti di una religione ridotta a piccola amministrazione, in nome di una iniziale che sia incondizionata passione: di più non possiamo concedere» (*ibid.*, p. 27). Ha scritto Anna Scattigno: «proprio la *religion du coer*, per il rilievo che in essa hanno la memoria e il sentimento, testimoniava per Tartaglia del cedimento della filosofia ed esprimeva in modo emblematico la crisi che segna la dimensione teoretica e religiosa del pensiero occidentale» (“Annali dell'Istituto storico italo-germanico”, Trento 1999, pp. 462-3).

64 *Ibid.*, p. 78.

(«Ontologismo vorrà dire antistoria [...] Ontologismo vorrà anche dire antiesperienza»)⁶⁵.

E Quinzio, nella sua lunga postfazione a *TFD*, mette in luce che

alla logica Tartaglia riserva un trattamento di particolare favore, decisamente privilegiato [...] In qualche modo e misura, di tutto il vecchio la logica, forse solo la logica, si salverebbe [...] A quel che sembra, solo la logica può “autoliberarsi”; ha cioè una capacità che non ha né l'uomo, né il mondo né Dio, i quali vengono liberati da operazioni postumane, postdivine, ma in definitiva ancora logiche (*PTFD*, 134).

Certo, ma a patto che, per Tartaglia, si tratti di criteri di logica nuova, cioè una logica liberante.

Che significato può avere un'espressione così equivoca? Giacché se si trattasse di un *novum organum* meramente formale ed estrinseco (altro la logica, altro l'ontologia), secondo i canoni empiristico-convenzionalistici, allora, entro tale visione relativistica (cfr. il *Toleranzprinzip* di R. Carnap)⁶⁶, nulla di irreversibilmente o incontrovertibilmente fondato si potrebbe conseguire, come invece Tartaglia intende. Di contro si sta allora invocando una logica unica nella sua innegabilità, dunque, nonché nuova, vecchia, anzi vecchissima: eterna! *La logica: specchio dell'ontologia*. L'apparire dell'essere nel suo esser negazione della propria autonegantesi negazione.

A quale altra “logica” si sta inconsapevolmente rivolgendo Tartaglia se non al destino della verità? Nuovissima (nel panorama culturale mondiale) e tuttavia eterna: essa che sopraggiunge nella sua veste linguistica, non già in quanto tale! E dunque al senso autentico della fondazione. Un termine che ricorre spesso nei suoi scritti, ma che resta sempre in sospeso e a mezz'aria, senza mai conseguire alcunché di concreto, ma sempre di esigito nel futuro. Così l'altisonante e invero profetico concetto del PURO DOPO⁶⁷.

65 *Ibid.*, pp. 89-90.

66 Come richiama Federico Battistutta (*Trittico eretico. Sentieri interrotti del novecento religioso*, Millenia, Novara 2005, p. 105), Tartaglia giunge addirittura ad evocare la «costruzione concreta di infinite logiche e più che logiche nuove, di infinite ontologie e più che ontologie nuove». Un perfetto assurdo che si autonega nell'atto stesso in cui si espone, esprimendo – per altro ad arbitrio puro, senza cioè alcuna ragione (del resto contraddittoriamente autonegantesi) – questa formale e astrattissima Logica-Ontologica, inevitabilmente unica e suprema nei suoi infiniti contenuti relativi. Così approdando, ahimé, alla desolante inconsistenza del cosiddetto “pensiero debole”. Solo in un modo potendo, diciamo così, salvare tale astruseria: intendendola come spropositata e parossistica indicazione (per sé presa del tutto assurda) dell'autentico Inaudito (il destino della verità), come tale, appunto, così presagito (benché, ripetiamo, secondo modalità che, mirando al massimo, neppure guadagnano il minimo).

67 Particolarmente negli articoli della rivista “Fondazioni” (cfr. nota 42), ma anche in *TFD* (ad es., pp. 14 sgg.), Tartaglia ripropone spesso l'espressione e l'esigenza ad essa connessa. Così egli richiama alla «necessità [salvo disconoscere questa stessa categoria, come s'è visto sopra] della fondazione di una novità pura e totale oltre tutta questa realtà, irrealità, soprarealità» (*F1*); «...però non applicando le

Essa logica (oltreumana, oltredivina) che, proprio come voleva Tartaglia, consente di “infrangere”, oltrepassando e insieme conservando (non però come in Hegel, cioè *ideel*, ma tutelando anche “la carne e le ossa” del conservato), «perché è stato innovato radicalmente il modo d’infrazione»⁶⁸ e cioè – al di là del dettato esplicito di Tartaglia –, non negando il vecchio Dio unitamente all’intero corredo degli altrettanto vecchi immutabili *sulla base del diventar altro* (=vecchio modo di infrangere: così il “sottosuolo filosofico del nostro tempo”: cfr. § 3), ma negando il vecchio Dio e l’intero repertorio di immutabili **INSIEME** al diventar altro, di cui quelli erano l’incoerente o rovesciata espressione. Qui si apre quel “luogo” liberante, in verità *già da sempre aperto*, che sopraggiunge come testimonianza linguistica di tale eterna apertura: la struttura originaria della verità, l’autentico Fondamento.

In questo Sergio Givone mette in luce la più autentica cifra di Tartaglia: «portare a fondo i contenuti speculativi della tradizione metafisica, affinché appaia, come dall’al di là di una immane dissoluzione, il non ancora detto perché non ancora pensato, l’annuncio di una realtà inaudita, l’irruzione di un nuovo ordine ontologico»⁶⁹. In tal guisa partecipando sino alla radice della passione escatologica di Tartaglia, ma anche, insieme, del suo astrattismo indicare – laddove Givone, diciamo, avrebbe ben le carte in regola per sapere che tale determinata irruzione (quando nel 2000 così scrive), almeno in forma di testimonianza, è avvenuta da tempo!

Vale allora qui la pena, assecondando *in rebus* l’invincibile ma vuota tenacia di Tartaglia, di mostrare come la “logica” del destino sia il concreto inveramento della sua smisurata utopia linguistica.

Laddove, diciamo, è bensì «superiormente risolto ogni “principio di [non] contraddizione”, [...] e perciò] reso inutile qualsiasi riferimento all’“unità”, all’“unicità” e all’“universalità”» (F1) –, ma in quanto presi nella rete dell’isolamento, onde l’ente è, ma anche, quando non è, non è, sì che, insieme, è e non è; e l’“unità” – o “unicità” o “universalità” – si costituisce per inevitabile conseguenza come l’unità *dei non uniti*, cioè dei separati. Mentre l’autentica “nuova logica” – il destino della verità – mostra che l’ente è e non può non essere, dunque è *eterno* e l’apparire incontrovertibile di ciò, unitamente alla propria autonegantesi negazione, non è un “oper-azione”, come ripete invece aiosa Tartaglia, che tutto ricusa ma non il

operazioni così costruite alla vecchia, bensì rivolgendole a fondare realtà puramente nuova» (ivi); «... fondare la realtà nuova [...], una realtà ulteriore [...] fondare realtà perdutamente nuova» (ivi); al tempo stesso, mettendo tuttavia *in discussione* «ogni “principio di [non] contraddizione”» (“Fondazioni”, *Comunità aperta*: indicato d’ora in poi con sigla F2): tematica di estremo interesse (cfr. NOTA a seguire), che ci riconduce alla testimonianza del destino, in quanto critica radicale del cosiddetto “principio di non contraddizione”.

68 Cit. da G. Cattaneo, *L’uomo della novità*, cit., p. 60.

69 Atti del Convegno “Tra poesia e pensiero. L’eretico Ferdinando Tartaglia”, Edizioni Polistampa, Firenze 2000, pp. 7-8.

(far) diventar altro, restando così inconsapevolmente legato mani e piedi, proprio mentre crede di annunciare il “nuovo”, al vecchio anzi al vecchissimo veleno, che consente un solo Assoluto per coerente incoerenza: il Caso, cioè – Nietzsche aveva visto bene – la volontà di potenza (o, ma è lo stesso, il “superuomo”). Trovandosi oggettivamente così nella stessa condizione di Gentile: cristiano, anzi cattolico (come si dichiara), nell’atto stesso in cui tien ferme le condizioni trascendentali della “morte di Dio”. (Non è una “operazione” tale “logica” – inevitabilmente compiuta, altrimenti, cioè *creduta* compiuta, da un errante, ma allora nessun passaggio dall’errore alla verità! –, perché è il Luogo eternamente aperto del destino della verità: l’apparire dell’Intramontabile, di cui l’eterna testimonianza linguistica, *in esso* sopraggiungendo, incomincia a parlarne, contrastando la prevalenza indiscussa del linguaggio dell’isolamento⁷⁰. E nella quale non sono affatto «liquidate le figure dell’identità e della temporalità», come dice F. Battistutta di Tartaglia⁷¹: la prima, perché evidentemente a base dell’intero discorso di Tartaglia stesso e di ogni sua singola parola, che è sé stessa, *identica a sé*, e non altro; il secondo, perché non si tratta più di *Chronos* divoratore delle sue stesse creature e cioè del tempo come misura del diventar nulla e da nulla, ma del ritmo e misura del sopraggiungere degli eterni).

70 «Il linguaggio che parla della struttura originaria non la circonda e non la raggiunge dall’esterno. Questo linguaggio che va e viene, che parla della struttura originaria, ma smette anche di parlarne e torna ancora a parlarne e così via in un’alterna vicenda, è esso stesso uno degli enti della terra che si inoltrano nella volta dell’apparire – un ente che in certo modo accompagna tutti gli altri enti, mettendoli sul piedestallo del nome. Non è che il linguaggio ci faccia rivolgere alla struttura originaria, ce ne distolga, ci faccia tornare a pensarla. Non è che, con esso, si incominci, si smetta e si torni a pensare la Necessità: sono le parole del linguaggio, quindi del linguaggio che parla della struttura originaria, che *ritornano all’interno dello stesso pensiero*, cioè all’interno della struttura originaria. Non è che la parola si faccia incontro ad essa, dall’esterno, la raccolga e la metta su di sé: anche la parola, quindi anche la parola che parla dell’originario, è un eterno astro dell’essere che entra ed esce dal cerchio eterno dell’apparire dell’originario. L’originario vede in sé, vede sopraggiungere in sé il linguaggio da cui è parlato. È quindi l’originario stesso che vede, in sé, sé come autocomprensione» (E. Severino, *La struttura originaria*, cit. Introduzione, p. 92). «Il destino non appare perché è detto, ma può esser detto perché appare» (E. Severino, *Soria, Gioia*, cit., p. 175). Si aggiunga a ciò (anche se l’importanza del tema richiederebbe ben altro approfondimento), che il linguaggio è *volontà* (volontà di dire, volontà che qualcosa sia segno e qualcos’altro un designato), dunque partecipe in qualche modo del nichilismo anche la stessa testimonianza del destino, benché dica comunque l’ineleggibile (alterandone il volto, ma non «fino al punto di non lasciar apparire che la negazione del destino è autonegazione»: E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 133); si che, appartenendo all’isolamento, la testimonianza del destino «non è [...] un percorso infinito, perché la terra isolata è destinata al tramonto, e perciò destinata al tramonto è ogni volontà del mortale, e pertanto anche la volontà del linguaggio e della testimonianza del destino» (E. Severino, *Testimoniano il destino*, cit., p. 235). Il che significa che «il destino trascende il linguaggio, trascende il proprio essere designato, ed è l’apparire dell’immenso spettacolo della verità degli essenti [nel loro puro significare]» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 126). «...il destino, in quanto tale, è l’*indicibile*» (ivi). Cfr. cap. IV, § 1, *NOTA*.

71 *Trittico eretico*, cit., p. 109.

Entro il destino – in cui ogni “fare” o “agire” è posto come tolto in quanto positivo significato di nulla –, che significa allora “fondare”?

Si da avvedersi che è nella luce della testimonianza del destino che si può rispondere davvero a quella che per Tartaglia è la domanda decisiva: «l'uomo, la realtà possono cambiare sostanzialmente, sì o no?» (F1). Si, rispondiamo in quella luce: l'unica per cui si evita, “cambiando” (=entro la *fede* di un'azione innovativa), di non cambiare nulla. E insieme ribadendo: 1. Non intesa, tale testimonianza, come impegno “etico” e cioè come esortazione a “dover essere”; 2. Nella quale appare l'impossibilità del diventare altro e dunque della volontà, che è sempre un “voler far diventare altro” – ogni “cambiamento” essendo il sopraggiungere, ampio o ristretto che sia, di un eterno.

Ecco dunque quello di cui è in cerca Tartaglia e che spasmodicamente, per tutta la sua vita di rinuncia al “mondo”, è andato profetando (*bene prophetavit: Mc 7, 6*): la Base incontrovertibile (non solo “evidente”, ma in concreta relazione alla negazione della sua negazione) di un'autentica “fondazione” (quante volte nominata!), che non sia una qualsiasi “rottura”: né “evoluzione”, né “rivelazione”, diceva. Come sentenziava Tartaglia: fine della “realità”, tramutazione pura, fine dell’”uomo”, fine del “mondo”, fine di “Dio” (cfr. F1).

«Attendono [i popoli] il tramonto dell’isolamento della terra, la Gloria della terra, la Gloria della Gioia. L’Apocalisse incomincia a togliere il velo. L’infinità dell’Immenso che attende il mortale incomincia ad uscire dall’isolamento che la nasconde ai loro occhi»⁷².

6. FONDAMENTO, FONDARE, FONDAZIONE

Se, a partire da Aristotele (e anzi, in qualche modo, seguendo la tradizionale interpretazione dei suoi frammenti, dallo stesso Parmenide), “fondare” significa ricondurre *con necessità* un certo asserto all’innegabilità dei “principi primi” (identità, non contraddizione, terzo escluso: cfr. nota 10), veri di verità immediata – di modo che la negazione della necessità di quello comporti l’impossibile negazione dell’innegabilità di questi –, la testimonianza del destino, libera dal nichilismo (cioè dalla subordinazione dei “principi primi” all’ “evidente” diventare nulla e da nulla che l’esperienza mostrerebbe, onde l’ente è non già assolutamente, ma *sintanto* che è), mostra che il “fondamento” o il “destino” (dell’eternità di *ogni* ente: la struttura originaria dell’essere) – il cui nucleo consiste nell’apparire dell’esser sé e non esser l’altro da sé, in sintesi con la negazione della propria autonegantesi negazione –, per essere autenticamente incontrovertibile, richiede, come tale, l’unità *di tutte* le

72 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 647.

sue determinazioni – determinazioni sintattiche (“categoriali”) dell’ente *in quanto ente*: in questo senso, determinazioni *persintattiche*⁷³.

Ciò significando che tali «determinazioni persintattiche che risultano “fondate” «sono concretamente presenti nel loro “fondamento”, che quindi non potrebbe “fondarle” se non le avesse in sé nella loro totale concretezza. Il fondamento [=apparire dell’esser sé/non esser l’altro insieme all’*élenchos* della propria negazione] le fonda ed è tale, nel senso che *anche in quanto distinto da quelle determinazioni*, che sono in esso, esso è la *dimensione originaria* la cui negazione è autonegazione, mentre la negazione di tali determinazioni è autonegazione solo in quanto è implicata dalla negazione della dimensione originaria del fondamento»⁷⁴.

In guisa che l’incontrovertibile non è l’isolata essenza formale dell’originario, ma la *sintesi* tra tale essenza e la totalità delle sue individuazioni categoriali, onde «la fondazione si istituisce rispetto agli elementi della sintesi in quanto distinti da essa [...] ed è tale sintesi a fondare i propri elementi [...] La “mediazione logica” è la fondazione in cui la sintesi [il fondamento concreto] è fondamento dei propri elementi [astratti]»⁷⁵. (Ne *La struttura originaria*, op. cit., già si dice che «la mediazione logica sussiste soltanto in relazione ai momenti astratti del significato concreto»)⁷⁶.

“Fondare” significa dunque che *l’essenza formale* della concreta struttura originaria in quanto Forma della verità (=totalità della persintassi) – che è dire il

73 «Se l’essenza della struttura originaria [in cui consiste, appunto, il “fondamento”] apparisse progressivamente, il tratto di essa che incomincerebbe ad apparire non sarebbe qualcosa di incontrovertibile (l’incontrovertibile essendo non la parte in quanto tale, ma la totalità dell’originario, o la parte in quanto unita alla totalità), e i tratti successivi, venendosi a unire al controvertibile, non potrebbero essere nemmeno essi qualcosa di incontrovertibile»: E. Severino, “Lo sviluppo del linguaggio”, in *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 176-7).

74 E. Severino, *Storia, Gioia*, 188-9. Cfr. *La struttura originaria*, cit., pp. 36-7, nota 1, ove, sia pur in contesto diverso, è chiarito che, propriamente inteso, il “fondamento” – noi stiamo parlando della Forma della verità, cioè della struttura originaria della verità nella totalità delle sue determinazioni (persintattiche), non del Tutto infinito – è l’*universale concreto*: «non la semplice individuazione [=questa o quella determinazione persintattica], né la semplice universalità [= il nucleo o forma di tale Forma = apparire formale dell’esser sé/non esser l’altro in unità con la negazione della propria negazione], ma la relazione tra l’universale e l’individuale», cioè tra l’essenza formale del Fondamento e dei suoi persintattici elementi: originaria relazione consistente nel «significato concreto delle determinazioni dell’essenza formale del destino» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 428). In cui, si aggiunga, l’altro implicato – cioè il “fondato” – «non è un astratto altro, non è il semplice non essere l’implicante, ma è [...] la concretezza dell’implicante [...] Tale concretezza è *altro* dall’implicante in quanto l’implicante è distinto da essa; ed è insieme *lo stesso* implicante in quanto ne è la concretezza» (E. Severino, *Testimoniano il destino*, cit. p. 214). In questo senso va detto che «il “fondato” non è qualcosa che sia fatto essere – nessun essente è fatto essere –, ma è la concretezza di ciò che la struttura originaria significa. Implicando il “fondato”, la struttura originaria mostra cioè il proprio significato concreto» (*ibid.*, p. 131).

75 *Ibid.*, pp. 433-5. Cfr. per intero cap. X, par. iii.

76 *Ibid.*, p. 309.

fondamento del Fondamento (il suo cuore, cioè: l'apparire dell'esser sé/non altro da sé in sintesi con la negazione della propria autonegantesi negazione) – è ciò per cui sono “fondati” gli (“altri”) elementi o momenti che sono in essa, *originariamente* costituendola, dai quali, “fondandoli” appunto, si *distingue* (essi che, *nel linguaggio* che ne dà testimonianza, sopraggiungono in successione, separati, via via, gli uni dopo gli altri: v. nota 73).

Ciò che vale in ambito logico-persintattico-trascendentale; l'iposintassi (la dimensione “empirica”) non essendo, *in questo stesso senso*, “fondabile”, poiché, in quanto tale – relativamente all’attuale livello raggiunto dalla testimonianza del destino –, appartenente all’orizzonte puramente *fenomenologico*. D’altra parte, in regime di eternità dell’ente in quanto ente, *nessuna separazione* tra fenomenologia e logica! È *impossibile* allora – stante appunto l’eternità dell’ente in quanto ente – che non esistano nessi *necessari* – come tali, *specifici* – tra persintassi (non sopraggiungente) e iposintassi (sopraggiungente), come tra gli stessi contenuti sopraggiungenti dell’iposintassi («dell’individuale [che e *poiché* esce e torna nel nulla] non c’è scienza»: così parla il nichilismo greco-aristotelico-hegeliano: *Metafisica*, VI, 2, 1027a), ma che tali nessi – eterni, *dunque necessari* senza eccezione – da un lato non appartengono alla *formale universalità concreta* *in quanto persintassi del destino* (cioè allo sfondo trascendentale non sopraggiungente), dall’altro, all’attuale livello di testimonianza del destino, la loro *specificità* resta un *problema*; pur non essendo un problema – si ripeta: sul fondamento dell’eternità, *dunque* della necessità di tali contenuti – la loro esistenza senza deroghe⁷⁷. «In questa direzione, *La struttura originaria* mostra che “esiste un’unica proposizione analitica L[ogico]-immediata”: “L’intero è l’intero” (VII, 18) – l’”intero”, ossia la totalità dell’essente [unità di persintassi e iposintassi, come di fenomenologia e logica: *apparire* infinito della *necessaria eternità* del Tutto]»⁷⁸. In guisa che il “fondato”, infine, non consiste *esclusivamente* negli elementi (le

77 «Mentre il linguaggio che testimonia il destino è attualmente in grado di indicare *quale* sia la contraddizione che compete alla negazione dell’implicazione in cui la necessità del sopraggiungere è implicata dall’eternità dell’essente in quanto essente [nel suo carattere “trascendentale”], tale linguaggio *non è* invece attualmente in grado di indicare *quale* sia la contraddizione che compete alla negazione dell’implicazione in cui tale necessità è implicata dall’eternità dell’essente in quanto è un certo essente [iposintattico: questa casa, questo albero ecc.] – la contraddizione che poi è un’infinità di contraddizioni, infiniti essendo gli essenti» (E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., p. 304). Altro la “contraddizione generica”, attualmente mostrata; altro le “contraddizioni specifiche”, attualmente non mostrate. «Ma ciò non esclude che tale linguaggio sia in grado di mostrare alcune contraddizioni *medianne*, che sono proprie di certi stati della terra isolata e che implicano con necessità il sopraggiungere degli stati in cui tali contraddizioni sono oltrepassate. È appunto quanto viene mostrato in *Storia, Gioia* [Parte prima] in relazione agli stati del mito, del pensiero critico, della civiltà della tecnica (cfr. qui, cap. VIII). Quelle contraddizioni sono *medianne* perché sono specifiche in relazione alle contraddizioni generiche e generiche rispetto a quelle specifiche» (*ibid.*, pp. 303-4).

78 E. Severino, *La Gloria*, cit., pp. 435-6.

“categorie”) che, individuandola, concretizzano l’essenza formal-trascendentale del Fondamento, *ma anche nella stessa iposintattica totalità infinita dell’ente*⁷⁹.

Se ogni determinazione persintattica è individuazione dell’esser sé/non esser l’altro da sé, a sua volta ogni determinazione iposintattica è individuazione di una certa determinazione persintattica⁸⁰. Qui, il significato più ampio dell’affermazione secondo cui *il fondamento è l’unità del fondamento e del fondato*⁸¹ Ove il Fondamento, ultimo e primo, nel suo più concreto significato, è *il Tutto stesso, in quanto Apparire infinito*, che si distingue in sé stesso secondo tre gradi che originariamente lo costituiscono: 1. *l’astratta universale essenza formale* in quanto incontrovertibile apparire dell’esser sé/non esser l’altro (in sintesi con la negazione della propria autonegantesi negazione); 2. *la concreta universale essenza formale* in quanto totalità delle determinazioni persintattiche; 3. *la totalità delle determinazioni iposintattiche* (anche “questa pioggia”, ad es., costituisce il Fondamento concreto e a suo modo, essendone fondata, a sua volta lo “fonda”, stante che in concreto il Fondamento è *originario Fondamento di sé*: «L’originario esser sé implica con necessità l’essere della totalità del destino: implica la totalità delle determinazioni infinite della Gioia»)⁸².

Il che significa che le contraddizioni riguardanti l’Originario (la struttura originaria, in quanto universale persintassi o Forma concreta della verità) – l’Originario o Io trascendentale del destino, distinto dall’iposintassi, identico per ogni cerchio finito; non dunque la totalità infinita dell’ente – «sono tolte originariamente e non in un momento concettualmente successivo a quello originario»⁸³; se infatti il risolvimento di una certa aporia «fosse concettuale, allora si produrrebbe proprio quella situazione per cui dalla non verità si va alla verità, quel *divenir altro* per cui la non verità diventa verità»⁸⁴. Lo “sviluppo”, in questo caso (riferito al destino come persintassi), riguardando cioè il *linguaggio*, in quanto testimoniane «ciò che non si sviluppa»⁸⁵. Si tratta allora di capire che siamo già da sempre all’interno dell’oltrepassamento di questo o quel momento aporetico. «Il linguaggio deve, per forza, dire una cosa dopo l’altra, ma il risolvimento delle aporie che via via si presentano è il risolvimento linguistico di un risolvimento già

79 Infinita del resto anche la persintassi: «non solo perché include la destinazione [che è un infinito cammino] alla Gloria della terra [universale e specifica di ogni cerchio], ma primariamente perché è in relazione alle tracce lasciate in essa dal Tutto» (E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 520).

80 «Ad esempio questa penombra è un modo particolare, circoscritto, in cui esiste la determinazione persintattica “essente”» (E. Severino, *Testimoniano il destino*, cit., p. 222).

81 «Anche il “fondato” è cioè “fondamento” del proprio “fondamento”» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 115)

82 *Ibid.*, p. 245.

83 E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 180

84 E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 85

85 E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit. p. 178

originariamente e totalmente eseguito – perché altrimenti il fondamento non sarebbe fondamento»⁸⁶.

Si aggiunga che la “precedenza” logica dell’esser sé/non esser l’altro da sé (=l’astratta universale essenza formale dell’incontrovertibilità del destino, in sintesi con l’*élenchos* della propria negazione: il cuore del “fondamento”), rispetto a ogni altra determinazione persintattica (ad esempio, l’eternità dell’ente in quanto ente), si spiega, ribadiamo, mostrando che tale “fondamento”, «anche *in quanto distinto da quelle determinazioni*, che sono in esso, è la *dimensione originaria* la cui negazione è autonegazione, mentre la negazione di tali determinazioni [ad es. l’esser eterno dell’ente in quanto tale] è autonegazione solo in quanto la loro negazione è implicata dalla negazione della dimensione originaria del fondamento»⁸⁷. Vale a dire che se nego l’esser sé/non esser l’altro da sé mi autonego *simpliciter* o immediatamente; se invece nego, ad es., l’eternità dell’ente, mi autonego in quanto nego l’esser sé/non esser l’altro (mediatamente, dunque – ancorché *all’interno dell’immediatezza concreta*). La loro originaria implicazione reciproca, cioè, «non esclude l’ordinamento secondo il quale le determinazioni persintattiche sono il concretarsi»⁸⁸ dell’esser sé/non esser l’altro da sé (=del “fondamento”), onde, nel caso, citato, «è per l’originaria necessità che l’essente sia sé stesso che è necessario che l’essente sia eterno, e non viceversa»⁸⁹.

Ed è chiaro che, stante l’eternità dell’ente in quanto ente, anche la TOTALITA’ delle contraddizioni (non solo riguardante cioè *la concretezza formale del destino* o il piano “categoriale”) è originariamente tolta (nell’Apparire infinito), restando però altrettanto fermo che tale togliimento senza residui appare in una dimensione “in sé”, che *non può apparire* (destinato dunque a non apparire *mai*) nell’apparire finito dei cerchi (costituendone l’inconscio *estremo*)⁹⁰; mentre la struttura originaria *vi appare* in totalità, benché non testimoniata: inconscio *derivato*⁹¹ e che l’infinita dimensione iposintattica (“empirica”), non appartenendo come tale al fondamento *in quanto persintassi del destino* – che è quanto dire che l’iposintassi non è la persintassi (non apparendo la quale, predicato di *ogni* ente, nulla potrebbe esistere ed apparire) –, non sopraggiunge solo nel e come linguaggio, ma anche

86 E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 83, nota 75.

87 E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 189.

88 *Ibid.*, p. 188.

89 *Ivi*. Il che significa, in concreto, che la totalità delle determinazioni persintattiche sono *lo stesso apparire dell’esser sé/non esser l’altro*: «La necessità che tutte le determinazioni persintattiche, in quanto implicate dalla struttura originaria, siano lo stesso apparire dell’esser sé dell’essente in quanto essente significa ad esempio che l’esser sé dell’essente è l’eternità dell’essente, è l’apparire infinito, è il sopraggiungere della terra ed è la necessità che essa sopraggiunga così come sopraggiunge, è il sopraggiungere della terra che salva, è la Gloria del sopraggiungere, eccetera, ossia è ognuna delle determinazioni persintattiche che costituiscono la *concretezza* dell’esser sé [non esser l’altro da sé] che appare in tale struttura» (E. Severino, *Testimoniano il destino*, cit., p. 213).

90 Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit. p. 430

91 Cfr. *ivi*.

come tale (ovviamente anche dopo l'avvento della terra che salva, una volta tramontato l'isolamento e la volontà, dunque anche il linguaggio che ne è un'emergente specificazione).

È il senso per cui il destino è, *insieme*, l'interesse della Gioia, cioè l'apparire infinito. Tutto, ove *ogni* contraddizione è già da sempre tolta, e – stante l'innegabilità dell'apparire del “divenire” – la propria stessa finitezza, onde tale Tutto infinito è destinato ad apparire via via nei cerchi finiti dell'apparire: la “ragione” di ciò, sul fondamento dell'impossibilità di ogni forma di “contingenza” (dell'essere come dello stesso apparire), consistendo nella contraddizione che si costituirebbe, qualora si negasse quello – l'apparire del divenire – di cui si vuol chieder “ragione”⁹².

L'originario, dunque, cioè la struttura originaria del destino, il significato concreto delle determinazioni dell'essenza formale del destino «include la totalità del “fondato” e del “mediato”. Come totalità della dimensione persintattica, l'originario non lascia al di fuori di sé alcuna determinazione persintattica. Esso è l'originario perché lascia al di fuori di sé l'insieme infinito delle determinazioni *iposintattiche* che appaiono nell'apparire infinito del destino dell'essente, ossia che non si mostrano nel cerchio finito dell'apparire»⁹³. Ma che, secondo quanto detto sopra, costituiscono anch'esse il Fondamento, inteso nella sua ultima e prima – originaria –, *concretezza concreta* (=Apparire infinito, distinguentesi nei tre livelli citati). (In merito al tema di questa nota, si veda anche, dello stesso E. Severino, il capitolo XIV di *Testimoniando il destino*, cit., dal titolo “L'implicazione”).

92 Nello sguardo del destino, l'antropologia dominante si trasfigura: “noi” trascendiamo infinitamente la nostra stessa finitezza. «Noi siamo il luogo inaccessibile alla nostra finitezza, ossia al cerchio finito dell'apparire in cui ogni esser Io del destino consiste. Noi siamo la Gioia. Proprio per questo noi siamo la Gloria. E il luogo inaccessibile è a sua volta infinito, anzi è una forma assoluta dell'infinità. Infatti, in quanto il luogo inaccessibile è l'apparire del Tutto, cioè l'oltrepassamento eternamente compiuto della totalità delle contraddizioni infinite del finito (cioè degli eterni finiti), esso include, come oltrepassato, il dispiegamento infinito della terra; e in quanto tale dispiegamento è un'infinità di dispiegamenti [...] il luogo inaccessibile della totalità dell'essente è un'infinità di infinità» (E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 161).

93 E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 435.

IV

IL “PURO DOPO”

1. “UN’ALTRA PASQUA PIÙ BEATA”

Come si è visto (cap. III, § 6), all’*inizio puro* (al “luogo libero, liberante”, come anche lo chiama Tartaglia), contrariamente a quel che Tartaglia ne dice, non si può affatto «accedere per qualsiasi via [...]», potendovi cioè pervenire «tanto muovendo dal tutto come dal nulla, dalla “materia” come dallo “spirito”, dalla necessità come dalla libertà, da Dio come da non Dio, dal tempo come dall’eterno, dal nome di Socrate come dal nome di Sartre, dal nome di Buddha come dal nome di Lucrezio, dal nome di Cristo come dal nome di Giuda» (*F1*). No: a tale luogo di “puro inizio” si può “accedere” – non però dal di fuori, né, in più, per un atto di libera volontà – solo sul fondamento (che è già il Luogo stesso, in cui perciò non si “entra”, abitandovi già da sempre: il vero *a priori*, tante volte, nella nebbia, intuito) dell’originaria relazione di F-immediatezza ed L-immediatezza (immediatezza fenomenologica e logica)¹, in cui consiste il nocciolo del destino in quanto *apparire dell’esser sé*. Né, pensando tale “accesso”, ché sarebbe aberrante, come una «realizzazione pura» (*ivi*): un’autentica contraddizione in termini², visto che “realizzare”, oltre a “far essere” in generale (cioè far diventare essere il nulla, che, diventatolo, sarebbe nulla e non-nulla), in questo caso sarebbe un “far essere” la stessa eterna verità!

Ancorché Tartaglia intuisca correttamente che la radicalità estrema di “questo luogo” presagito (diciamo: il Luogo sterminato e anzi infinito della struttura originaria della verità) importa la “fine” (ma non l’annientamento) di scienza, arte, economia, politica, tecnica – e della stessa filosofia (cfr. *ivi*) , nella misura in cui,

1 Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capp. II e III.

2 Si noti come Tartaglia sbandi continuamente in merito al valore del “principio di non contraddizione”, da un lato considerandolo (peraltro per immediata auto-contraddizione) da superarsi in ogni sua forma; dall’altro denunciando formalmente l’”errore” come «contraddizione», «intrinsecamente contraddittorio» (cfr. ad es. *Orientamenti per una discussione intorno al cristianesimo*, che è il terzo suo articolo – d’ora in poi indicato con la sigla *F3* –, che citiamo dalla già nominata rivista “Fondazioni”). In un passo ricavato da G. Cattaneo (*L’uomo della novità*, cit., p. 58), la sua glossolalia giunge persino ad affermare: «rifiutate la verità perché bisogna ormai andare oltre la stessa verità, verità non è ancora novità», ove l’assurdo non giunge a tacitare, nello sguardo del destino, un senso di alto presagio liberatorio, rispetto alla verità *del mondo* (anche san Paolo sarebbe d’accordo) e cioè al significato non trascendentale di “verità”, togliendo, insieme, il significato consueto di “ciò che viene dal proprio nulla”, alla parola “novenità”, trasfigurandola.

come chiarisce Severino – secondo il necessario oltrepassamento della contraddizione costituita dall’impotente-potenza della Tecnica³ (che se fosse insuperabile sarebbe e, insieme, non sarebbe la verità della terra isolata: un impossibile essente *contraddittorio*), ma *prima* del tramonto della terra isolata –, la testimonianza del destino è necessità che appaia coralmente presso i popoli, «portando a compimento la filosofia dei mortali e dando inizio al compimento della loro “storia”»⁴. Cioè alla fine del “futuro” (cfr. *ivi*), così com’è stato finora inteso (diremmo: come l’ancor nulla), mostrandosi in tal guisa quell’autentico, ma semplicemente vagheggiato da Tartaglia, «capovolgimento supremo» (*ivi*) e cioè quella realtà «inimmaginabilmente nuova, in quanto risolutrice anche di ogni categoria di “novità”» (*ivi*) – giacché “nuovo”, nichilisticamente, è ciò che scaturisce (imprevedibilmente) *ex nihilo sui*.

Ed è sempre questo Luogo (inaccessibile al nichilismo e alle sue teorie: tutte diverse, tutte uguali, sul “fondamento” del diventare nulla e da nulla) che consente non, come dice Tartaglia (non riuscendo a prescindere dal diventare altro e dunque dal far diventare altro) la “realizzazione pura”, ma la trasfigurazione del cristianesimo; nel quale Luogo, già *da sempre risolte concettualmente*, vengono via via risolte *linguisticamente* tutte le aporie e contraddizioni che lo affliggono (cap. III, § 6) – essendo esso lo sfondo dell’apparire in successione dell’eterna diacronia *sincronicamente* manifesta nel Tutto: costituente tale risoluzione come ogni altro “divenire”.

Proprio sul “cristianesimo” dell’eretico Tartaglia – oltre l’uomo e oltre Dio – vorremmo centrare l’attenzione, giacché di questo Regno incommensurabile, puro, assolutamente nuovo (e indeterminatissimo – oltre che *impossibile*, sul presupposto, totalmente condiviso da Tartaglia, del diventare altro) Tartaglia *indovina* che il suo più basso livello è più grande di ogni altra dimensione “cristiana” mai prospettata: «il minimo del Regno è maggiore di Giovanni» (F2).

In similitudine, ancorché ad abissale distanza, la testimonianza del destino dice che il più umile degli essenti è infinitamente più grande dello stesso Cristo Pantocratore – quello essendo in compagnia da sempre dell’infinita totalità dell’essente, nella Gioia dell’Apparire assolutamente assoluto; questo, in quanto espressione della miserrima, presupposta convinzione che il non-niente, di suo, è

3 «La tecnica domina quando riesce ad ascoltare la voce del sottosuolo filosofico del nostro tempo, ma è proprio questa voce a mostrare alla potenza della tecnica la sua ineliminabile impotenza. È inevitabile che l’angoscia oscuri il paradiso della tecnica e lo trasformi nel suo opposto, dove viene in chiaro che tutta la felicità raggiunta sarà inevitabilmente perduta. L’estrema potenza sa di essere estrema impotenza. Questa, la contraddizione dell’epoca del dominio della tecnica» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 63).

4 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 657. «Gli ultimi popoli parlano il linguaggio che testimonia il destino (e agiscono in modo diverso perché vedono l’estrema Follia di ciò che essi fanno, ossia dell’agire e della volontà di potenza in quanto tali)» Quest’ultimo tratto della storia del mortale non potendo apparire entro l’isolamento (come invece l’età del mito, della filosofia e della tecnica); esso «non può che apparire nel destino» (E. Severino, *Storia, Gioia*, cit., p. 66).

niente (perciò “creabile”). Amore autentico (non diverso dallo stesso apparire dell’eternità dell’ente in quanto ente) contro amore mascherato e cioè Odio. Quello di un Dio che dovrebbe *stare* nella verità (esserla), essendo insieme enticida!

Del resto Tartaglia è un sacerdote e mai cessa di concentrare lo sguardo nella notte in cui il “cristianesimo” si trova (dalla quale sono scaturite tutte le sue deformazioni e deviazioni possibili: da Spinoza a Hegel a Marx a Sartre a Heidegger a Gentile), convinto che solo al fondo-senza-fondo di questa falsa immagine ci attenda, da sempre manifesto, ciò che in ultimo ci costituisce in verità. In ogni caso, lui dice, per assoluta, incommensurabile discontinuità e iato rispetto a tutte le forme di teologia della tradizione.

Quella che è ritenuta la maggior teologia cristiana contemporanea, la teologia barthiana, non è altro che un ultimo discorso folle, per giustificare il tradimento del Regno, è netto anticristianesimo. Da questo rapporto negativo al Regno, da questa inversione fondamentale, da questo saldo anticristianesimo discendono tutti gli altri errori [...] Dio pensato e rivissuto come antidio, demonio: necessitante (sempre necessitante, anche quando è detto “redentore”, anche quando è detto “amore”), potente, invisibile oscuro, predeterminante, giudicante punente ecc. Cristo pensato e rivisitato come anticristo cioè secondo segni analoghi (necessitante, potente, invisibile, punente ecc.) o simmetrici complementari (obbediente, paziente, visibile, punito ecc.) alle categorie dell’antidio; cioè sempre secondo le categorie pessime della negatività, sempre fuori e contro la realtà del Regno, la quale non può non superare necessitazione e obbedienza, potenza e pazienza, invisibilità e visibilità punizione attiva e passiva [...] L’uomo riferito alla sua origine e al suo fine in modo negativo e necessitato [sempre inteso nel senso di “costretto”]; chiamato “creatura” ma in effetti (quandanche si volesse ammettere un Dio “creatore”) non pensato nemmeno creaturalmente, cioè come libertà d’origine dentro una libertà originante, bensì come effetto necessitato di causa necessitante; compreso in se stesso come “peccato”, mai realmente redento [si noti: in forma equivoca, T. intende sempre “necessità”, in forma radicalmente negativa, come *costrizione* e “libertà” come la stessa *verità*] [...] La rivelazione pensata e rivissuta sempre come antirivelazione, cioè fede, mistero, dogma, obbligazione. La grazia come antigrazia, ossia come peso e necessitazione, solo nel nome diversa dalla “legge”, ma in realtà ancora legge, anzi peggio della legge perché più cieca e buia, priva di quella illuminazione verbale (“fa’ questo” – “non fare questo”) che la legge porta con sé a sua parziale consolazione. La redenzione come antiredenzione, passivante e necessitante, mai costruita intrinsecamente su un rapporto liberativo [...] Tutta la struttura della teologia, non un sapere da dentro il Regno ma un non sapere fuori e contro il Regno [...]

Finora tutte le interpretazioni e attuazioni del cristianesimo (cominciando dallo stesso Nuovo Testamento, il quale se da un lato ci provvede le indicazioni fondamentali indispensabili, dall’altro, le contraddice subito e non resiste mai all’altezza di se stesso) ci hanno dato soltanto un cristianesimo erroneo, irreale e negativo: un cristianesimo che invece di essere uno dei beni più puri del mondo vecchio era, di questo stesso mondo, uno dei più sicuri mali. E se ci si domandasse “come mai la provvidenza di Dio ha permesso questo lungo errore intorno a tutto il passato del cristianesimo?” dovremmo rispondere che la domanda stessa è anticristiana. Una provvidenza vista cristianamente, cioè dal Regno, non è mai provvidenza del passato, ma solo e sempre provvidenza del futuro, ossia è provvidenza della libertà, mai della necessità.

Di questo non cristianesimo è bene oggi proclamare la fine.

Proclamata la fine di tutte le interpretazioni e attuazioni del cristianesimo date finora dobbiamo affermare subito la possibilità di dare oggi inizio al cristianesimo, realmente, positivamente.

Sarà chiaro infatti [...] *venendo ormai il Regno finora non venuto* [...] che la possibilità per l'uomo e per Dio di realizzare finalmente il Regno deriva dalla possibilità, per l'uomo e per Dio, di mettersi oltre se stessi, nel post-immanente e nel post-trascendente; ossia [...] la possibilità del cristianesimo dipende essenzialmente dalla possibilità di un post-cristianesimo.

Il cristianesimo, visto come pura realizzazione del Regno, può essere considerato come il bene massimo e terminale dell'universo, dell'uomo, di Dio. In esso, per esso con esso si attua il vertice puro e sfrenato dei rapporti di realtà realtà sopraREALTÀ, affermazione negazione trascendimento fra l'universo, l'uomo, Dio.

Ma oggi qualcuno, qualche cosa ha iniziato il cammino a un'altra novità, mettendosi dopo l'universo l'uomo Dio, scegliendo il suo luogo di partenza al punto di risoluzione pura dell'uomo, del mondo, del Regno di Dio, delle loro affermazioni o negazioni interne, dei loro trascendimenti esteriori o interiori. Nasce allora un rapporto diverso dell'uomo, del mondo, del Regno di Dio a se stessi [...] nasce il puro inverso superiore a tutte quelle [vecchie] realtà. Il Regno, da *massimo bene terminale* decade a *massimo errore iniziale*; e il cristianesimo diventa l'errore di quell'errore. Comincia la fuga dal Regno per un'altra festa, più grande.

Tesi fra l'inizio del cristianesimo e la fine del cristianesimo, quello di dare inizio al cristianesimo potrà essere il nostro compito minore, piegato al vecchio, della mano sinistra, del nostro volto d'acqua; quello di mettere fine del cristianesimo e di cominciare altro sarà il nostro impegno maggiore, gettato al nuovo, della nostra mano destra, del nostro volto di fiamma, più fiamma, che sopra più stava (F3).

Diciamo: si tratta di un passo speculativamente molto ambizioso, ma insieme carico di ambiguità, incoerenze e contraddizioni (lui stesso, in queste parole, mostra di intendere la "contraddizione" come errore, dunque da superare).

Anzitutto Tartaglia intuisce bene: le opposizioni su cui da secoli opera la tradizione (già si diceva: cap. III, § 4) sono finte: opposti, che alla radice sono identici: mera contrarietà di superficie rispetto allo stesso sostrato. Nessun reale movimento, nessun cambiamento effettivo: ristagno, stasi. Giustamente Tartaglia addita il loro "aldilà", ma non si rende conto che questo suo stesso additare condivide quel sostrato (il "diventare altro": donde il fallimento del suo presunto salto mortale).

Gli è che la celebrata INVERSIONE SUPERIORE trova riscontro adeguato *solo nel destino*. Solo dinanzi alla Gioia dell'eternità dell'essente necessità/libertà, visibile/invisibile, passivo/attivo, potente/impotente, oltre che trascendente/immanente, spirituale/materiale, ragione/fede, Dio/non Dio.... verità/errore e tutte le apparenti antinomie categoriali appartenenti alla storia *del mondo* sono oltrepassate (e conservate in "carne ed ossa" come negate) e, insieme, radicalmente trasfigurate

È questa, diciamo, l’“esperienza” meta-cristiana che Tartaglia indovinava a tentoni, straziato da un fuoco inestinguibile («l’esperienza postcristiana»: *F3*; «l’esperienza cristiana estrema»: *F1*; onde poter dire che «oggi ha inizio il cristianesimo [trasfigurato]», cioè «il bene massimo»: *F3*); «un’altra Pasqua più beata» (*ivi*), «la festa più grande»: *ivi*).

Giacché, chiede Tartaglia: «che cosa è il cristianesimo?» (esso che, nella sua lunga storia, è pur stato moltissime “cose”). Rispondiamo: *il destino stesso immerso nell’acqua avvelenata del diventar altro*. Dunque, *l’alter ego folle del destino*. Così prossimo a questo (nella sua infinita distanza), da sopravanzare, per tale “similarità”, ogni altra forma di sapienza isolata – stante che «l’intero contenuto della terra isolata è fede, non verità; ma la fede e la non verità [in generale; cristiane in questo caso], in quanto tali, non sono semplice alterità e separatezza dalla verità; appunto perché ad esse corrisponde ciò che nella pura terra è il più simile ad esse. La verità lascia le proprie tracce nella non verità» (*MT*, 540-1). (Che si possa poi «decidere veramente “che cosa sia” il cristianesimo»: *F3*, e che questa sia la via per incontrare la novità inaudita è ciò che Tartaglia dice, disdicendo immediatamente sé stesso, stante che “decidere” è interpretare, volere, credere, dunque *imporre* arbitrariamente senso secondo modalità prevaricatrici in quanto, per motivi empirici e parziali, meramente *preferite* ad altre egualmente distanti – infinitamente – dal vero. “Decidere” è esercizio di *hybris*, dunque sì “luogo liberante”, ma in quanto libera esplicazione della volontà di potenza: liberazione *dell’errore*).

Ma poi, tornando a considerare il testo citato: 1. “Se si concede Dio creatore”, scrive Tartaglia (ma la teologia tradizionale non lo “concede”, intendendolo *dimostrare*): ma se non lo si ammette, allora Dio sarebbe non creatore. E il mondo, non creato? Dunque tutto eterno? Ma allora che bisogno ci sarebbe di distinguere Dio dal mondo? E se non tutto eterno, donde il mondo? Giacché il nulla non produce nulla – salvo farne una “forza”, ma allora essendo “essere” e non nulla, dunque violando il principio di non contraddizione e così volendo l’impossibile; 2. La Grazia “necessitante”? Ma l’alternativa alla “costrizione” (come tale estrinseca, così le catene per lo schiavo) può esser la libertà in quanto contingenza, dunque necessariamente implicante il NULLA del celebrato Regno (che non sia il Regno di Dioniso)?; 3. Se il Nuovo Testamento non regge all’altezza di sé, tanto meno le utopie di Tartaglia, gravate da incessanti contraddizioni e incongruenze; 4. La provvidenza solo al futuro? Ma, da un lato, sempre presupposto allora come l’ancor nulla (dunque anzitutto nulla di Regno!); dall’altro perché mai il passato non potrebbe esser contingenza? Perché il passato è ormai passato? Certo, *factum infectum fieri nequit*, ma perché non intendere il passato come ciò che sarebbe potuto non essere (così com’è stato)? Dunque come libertà nel senso che è sì stato com’è stato (necessità *post festum*), ma sarebbe potuto essere diversamente (libertà *ante festum*): in questo senso non è insensato, euristicalemente (=non assurdamente), supporre, ad esempio, la vittoria dei Persiani sui Greci e infinite altre cose ancora

(lasciando da parte il grave problema che le “cose” accadute, per lo stesso nichilismo, sono interpretazioni, dunque ipotesi, ancorché ampiamente confermate); 5. In generale: ricusata la fede? Bene: allora sia la ragione! Ma “quale” se non l’incontrovertibile logos in quanto apparire dell’esser sé? Si vuole evitare la contraddizione? Ma allora si guardi al destino! Insensato, poi, sostenere dogmaticamente di aver fra le mani l’interpretazione autentica (del cristianesimo). Ogni “interpretazione” – già si diceva sopra – aggiungendo al dato da interpretare un *plus* semantico come tale non garantito, sì che ogni interpretazione si risolve proprio nella fede che si vorrebbe superare. Non di rinnovate (e inevitabilmente arbitrarie) “interpretazioni” c’è bisogno (tutte segnate dalla volontà di potenza: interpretare è volere e volere è volere potenza: volontà interpretante, insegna Nietzsche, è volontà di potenza), ma di ciò la cui negazione è autonegazione e cioè, pur partecipe del linguaggio (temporaneamente, cioè sino al tramonto della terra isolata e della volontà), dell’Incontrovertibile. Il destino è infatti sì altro dal linguaggio, «tuttavia il linguaggio che testimonia il destino dice l’incontrovertibile, ossia è il segno e l’aspetto del destino, perché, pur rendendolo [=volendolo come] un designato, e cioè alterandone il volto, non lo altera fino al punto di non lasciare apparire che la negazione del destino è autonegazione»⁵.

NOTA: Le parole e l’oltre-Dio

Tartaglia dice in una sua poesia (*Oltre Dopo Dio*) di non aver parole per l’Oltre: «Quando io dico “Oltre Dio” / quando io grido “Dopo Dio” / come vorrei essere capito come vorrei essere capito / Ma non ò le parole. / Non sarò capito»⁶.

Emanuele Severino ha tuttavia mostrato che non si va “oltre Dio e non-Dio” con *il dire isolante*⁷, se non in quanto Testimonianza del destino e, anche in questo

5 E. Severino, *Oltrepassare*, cit. pp. 132-3.

6 *Esercizi di verbo*, Adelphi, Milano 2004, p. 258.

7 «Nella terra isolata il dire isola ciò di cui dice da ciò che ne dice (isola il “soggetto” dal “predicato”) e per unirli deve farli diventare altro. In quanto il divenire altro è il fondamento della morte, il dire stesso della terra isolata è, in quanto dire, morte. Nella terra isolata, non solo nessun agire, ma nessun dire può salvare dalla morte» (E. Severino, *Oltrepassare*, p. 368). L’isolamento del soggetto dal predicato del dire – per cui la loro relazione è determinata da un divenire e perciò da un diventare altro, si che lo stesso dire che qualcosa è sé stesso (Dio=Dio) è dire che è altro da sé (Dio=non-Dio) – «è fondato, come ogni altro isolamento, sull’isolamento della terra dalla Necessità. L’isolamento originario della terra [=il trascendentale del nichilismo] fonda ogni altro isolamento all’interno della terra isolata. L’isolamento che costituisce il dire dell’Occidente trova così nel proprio fondamento l’isolamento che costituisce il nichilismo dell’Occidente. E quindi solo se l’ente è isolato dal suo essere ed è pertanto posto come un niente, il dire dell’Occidente isola il soggetto dal predicato e cioè la relazione soggetto-predicato dall’identità originaria del dire» (E. Severino, *La struttura originaria*, cit. Introduzione, p. 31). «Al di fuori del pensiero e del linguaggio dei mortali, pensare che qualcosa (A, “soggetto”) è qualcosa (A, B; “predicato”) non è unire un noema isolato a un noema isolato, ossia non è porre la relazione come risultato, [=esser altro da sé: identità dei diversi], ma è l’apparire

caso, senza poter aggirare l'esser volontà da parte del linguaggio. «Il linguaggio è una forma della volontà di far diventare e far essere altro da ciò che sono le cose della terra; è la volontà che qualcosa, che in quanto tale non è segno di qualcos'altro, sia segno di qualcos'altro [...] Il linguaggio [...] è la volontà che qualcosa sia traccia e segno di qualcos'altro»⁸.

Vorremmo tuttavia precisare che il linguaggio che vuole designare il destino non è senz'altro «conceitto astratto dell'astratto», come invece scrive Severino⁹, ma *conceitto concreto/astratto* dell'astratto (della parte, ad es. X) – *concreto* perché *sa* (conosce il destino e la sua Interezza), *astratto* sia perché è un sapere solo formale, sia perché è una forma di volontà. È vero infatti che tal designare, oltre ad esser un volere, non conosce la concretezza autentica dell'astratto, ma, nonostante il doppio limite, nello sguardo del destino, *sa* di non conoscerla, conoscendola dunque almeno formalmente. Sì che *la conosce e non la conosce*: conceitto concreto/astratto dell'astratto.

Si aggiunga, a corollario: non esiste conceitto astratto dell'astratto (=l'errore) che non sia *eo ipso* 1. o conceitto concreto del conceitto astratto dell'astratto (=l'errore assunto *come* errore nello sguardo veritiero); 2. oppure conceitto astratto del conceitto astratto dell'astratto (=l'errore assunto *come* verità nello sguardo errante). Non c'è, dico, errore che, in quanto tale, non sia né riconosciuto (*come* errore), né disconosciuto come tale (dunque inteso *come* verità). Laddove il secondo caso, riguardante cioè l'errante, rappresenta l'errore (contenuto dell'errare) inconsapevole di sé (=in sé), invece il primo, riguardante il Filosofo, rappresenta l'errore consapevole di sé (=per sé) nell'occhio del vero. Ora, se il secondo caso è contraddizione normale ($X=Y$), il primo, come quell'essente in cui consiste il rilevamento di una contraddizione normale, è pur sempre contraddizione, ma contraddizione C (contraddizione non per quel che dice, ma per quel che *non* dice o che solo *astrattamente* dice).

Questo, a suo modo, è anche il caso del linguaggio designante il destino. Ove l'Intero, saputo solo formalmente come tale è, *per di più*, contenuto di «volontà» (=linguaggio) nelle sue parti isolate e successive. Il linguaggio testimoniane il destino, dice Severino, è infatti contraddizione, e cioè, insieme, non verità e verità, *sotto due rispetti diversi* (=ciò per cui non è verità *non* è cioè ciò per cui lo è).

È negazione della verità del destino perché è volontà di porlo come un che di designato (ossia è volontà di farlo essere altro) ed è volontà di far diventare parola, segno che indica il destino, certi essenti (anche qui, facendoli diventare altro). Ma, insieme, il linguaggio che testimonia il destino è la verità del destino, perché la negazione di ciò che esso dice è autonegazione. Il suo esser non verità non è cioè la negazione del suo esser verità e

dell'originarietà della relazione [=identità degli identici: è *A*-che-è-*A*, non cioè isolato dal proprio esser sé, ad esser *A*; lo stesso vale per il predicato]» (E. Severino, *Tautótēs*, cit. p. 120).

⁸ E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 469.

⁹ *La morte e la terra*, cit. p. 123.

viceversa. Infatti è verità non perché esso è linguaggio, ma perché è il linguaggio la cui negazione è autonegazione; è non verità non perché è il linguaggio la cui negazione è autonegazione, ma perché esso è linguaggio (ossia volontà di far diventare altro gli essenti)¹⁰.

Ed è chiaro che il concetto *concreto* dell'astratto (e dunque la stessa consapevolezza dell'errore o concetto concreto del concetto astratto dell'astratto) non è mai puramente tale (cioè *assolutamente concreto*: sarebbe lo sguardo *divino*, diciamolo così: la parte nella luce del Tutto concreto o dell'Apparire infinito), cioè assolutamente assoluto. (Non lo è *mai*: neppure entro la Gloria o storia della Gioia, che resta, a suo modo – sia pur inaudito – contraddizione C; ben a maggior ragione – e cioè in forma *doppia* –, entro la volontà di designare il destino nel tempo della storia della terra isolata).

La testimonianza del destino, in quanto contraddizione C, è dunque concetto *concreto/astratto* dell'astratto (“concreto” perché sa, “astratto” sia perché è volontà, sia perché sa solo *in forma astratta*). Né concreto né astratto *simpliciter*, ma l'uno e l'altro non però *sub eodem*, ma sotto i rispetti diversi citati. Là dove il “peso” alienante e alterante della volontà (di cui il linguaggio è un aspetto peculiare) rende *doppiamente* astratto l'apparire del destino testimoniato, nella misura in cui la persintassi (=la struttura originaria, il destino stesso) – diversamente dal contesto, *oltre il linguaggio* (oltre la volontà), costituito dal cammino nella Gloria (a partire dalla prima irruzione della terra che salva, concomitante al tramonto dell'isolamento), in cui, in modo inaudito, comunque permane la contraddizione C – appare a sua volta in modo intermittente e discorsivamente (=in successione, via via: onde i suoi tratti appaiono linguisticamente separati gli uni dagli altri).

Ripetiamo: la testimonianza del destino (il linguaggio che lo vuole designare) non è né concetto concreto dell'astratto (eccesso) né concetto astratto dell'astratto (difetto), né l'uno né l'altro. Non è cioè contraddizione normale (=concetto astratto del concetto astratto dell'astratto)¹¹; né è verità *simpliciter* che sarebbe il concetto concreto di X (poniamo di “essente”), giacché “essente”, apparendo *linguisticamente* (cioè nel tempo dell'isolamento – destinato a tramontare), non appare in connessione con la totalità della persintassi, tanto meno con la totalità *simpliciter* (ciò che vale, ripetiamo, *oltre il linguaggio*, nel pur dilatantesi cammino della Gloria – in cui la persintassi, cioè la Forma della verità, appare *in toto* –, che è *in ogni caso* apparire finito del Tutto infinito). Dunque contraddizione, giacché, nella testimonianza, X si presenta separato (dall'interezza persintattica e dal Tutto,

10 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 141.

11 Ripetendo un'altra volta: “concetto astratto dell'astratto” è l'errore, che può però essere inteso in due modi: 1. riconosciuto come errore, di cui appunto come errore si parla e lo si tratta; concetto concreto del concetto astratto dell'astratto; 2. oppure assunto senz'altro come verità: ecco il concetto astratto del concetto astratto dell'astratto (=l'errore astrattamente assunto, cioè preso come verità, non come errore – onde X, che pure, nell'onnipresente apparire del destino, appare come X, contrastato dall'isolamento, appare insieme come prevalere di non-X).

onde non è quello che è); ma non contraddizione normale (inconsaputa: concetto astratto del concetto astratto dell'astratto), giacché non è (inconsapevolmente designato come) *simpliciter* altro da sé, non essendo tuttavia, al tempo stesso, la propria concretezza; dunque essendo sì sé, benché solo astrattamente: contraddizione C. Il linguaggio che designa il destino è contraddizione C: *doppia*, stiamo dicendo, stante che oltre al tratto tipico della contraddizione C, esso è anche “volontà” – benché nominante l'innegabile. (Se cioè la sua concretezza è astratta, tale astrattezza – *nel tempo dell'isolamento, dunque del linguaggio* – è a sua volta un modo doppiamente astratto di apparire dell'innegabile).

La *non verità* del linguaggio che testimonia il destino consiste dunque nel carattere *astratto* dell'*incontrovertibilità* di ciò che in tale linguaggio vien detto. L'oltrepassamento sintattico di questa non verità (che già nel cerchio finito del destino è già da sempre compiuta), in quanto oltrepassamento finito, parziale, è il sopraggiungere, nel cerchio finito del destino, di quell'eterno che è la sintesi tra la parola che ancora non appariva e i tratti del destino da essa via via indicati; e, in quanto oltrepassamento totale, è il tramonto dell'isolamento della terra e della volontà di potenza del linguaggio¹². (Cfr. cap. III, § 5, nota 70).

E, a ben pensare, *ogni* contraddizione C (di cui il linguaggio, in quanto volontà, raddoppia l'astrattezza – che perciò resta “doppia” sino al tramonto della Follia isolante), non essendo né verità né errore, ma “errore” in quanto verità *astratta*, è concetto concreto/astratto dell'astratto¹³. (Né verità, né errore: non significa che ci sia una terra di nessuno fra i due, “neutra” e indifferente, che sarebbe assurdo e, in questo senso, *tertium non datur*, ma significa quella non-verità – dunque errore se assunto senz'altro come verità – che non è *tutta* la verità: verità astratta: «non è la verità infinita dell'apparire infinito, ma è la verità finita che, non essendo l'apparire della totalità dell'essente, è contraddizione, ossia quella forma della non verità in cui consiste la contraddizione C [=la verità non è la verità; il Tutto non è il Tutto; il destino non è il destino: lo è sì, ma solo astrattamente]»¹⁴.

Del resto non c'è spazio che non sia originariamente occupato dal destino della verità (da Dio, dice – dovrebbe dire! – il cristiano)¹⁵: anche l'errore, nullo come tale,

12 E. Severino, *La Gloria*, p. 481.

13 Anche ogni contraddizione normale è contraddizione C, ma appunto essendo anche insieme contraddizione normale (concetto astratto dell'astratto), cioè autonegazione – che non richiede esclusivamente l'oltrepassamento dell'*astrattezza* del suo contenuto, ma del suo contenuto *simpliciter* (dunque della sua stessa astrattezza).

14 E. Severino, *La Gloria*, cit., p. 506.

15 Il quale intende il proprio futuro come l'ancor nulla (dunque vuoto di Dio – dunque ateisticamente), attribuendolo anche a Dio stesso (!), nella misura in cui pensa i *novissimi* (le “ultime cose”: morte giudizio, inferno, paradiso – a patto che si pensino ancora) e dunque la stessa “vita” eterna come ciò che sarà e che perciò ancora non è, venendo *dopo* la storia del mondo e dunque incominciando ad esistere (uscendo da proprio nulla!) nel tempo. Un autentico assurdo, di cui alcuni passi dell'epistolario paolino sembrano interrompere la trama abusata. Cfr. cap. II, § 2, NOTA 3.

ma essente come *errare*, lo presuppone come proprio fondamento, giacché nessun essente si sottrae al destino. A maggior ragione la verità finita (nell'isolamento e nella Gloria), che è contraddizione C in quanto è il Tutto stesso che però non appare come Tutto se non solo formalmente, onde è e *non è* (appare e non appare come) il Tutto. (Con l'avvento della terra che salva, tramontata la volontà e dunque il linguaggio, appare l'intero della persintassi, ancorché non l'intero dell'Intero – in questo senso, gloriosamente ridotto e perciò inaudito ai mortali parlanti, vi permane, insuperabile, la contraddizione C).

2. CRITICA AL CONCETTO DI “INCOMMENSURABILITÀ”

Nel suo suggestivo ritratto di Tartaglia, Giulio Cattaneo ne riporta un passo centrato sulla categoria dell’“incommensurabilità”, spesso utilizzata da Tartaglia a voler indicare quel *totaliter Alter* di cui si sentiva l’alfiere trafitto e il profeta inascoltato («anch’io sono stato afferrato [κατελήμφθην] da Gesù Cristo...»: *Fil 3, 12*):

Io affermo che oggi s’apre all’uomo la libertà di fondare una realtà incommensurabile all’uomo, all’universo e a ciò che, col nome di “Dio”, è stato finora pensato di là dallo stesso universo; una realtà incommensurabile alla realtà finora realizzata o supposta realizzata per indefiniti sviluppi del già realizzato; dunque una realtà incommensurabile alle stesse figure di novità e di incommensurabilità, che restano soltanto provvisorie e allusive [...] che cosa sarebbe l’uomo se fosse puramente incommensurabile all’uomo (oltre la stessa stupenda domanda di Schopenhauer: *Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?*”) [...] Che cosa sarebbe soprattutto quell’atto incertissimo e sovrano che hanno detto “religione” se tradotto all’incommensurabilità di se stesso? E che cosa sarebbero i contenuti, gli oggetti o i non oggetti di questi atti se portati all’incommensurabilità di se stessi? Il cosmo se indotto all’incommensurabilità del cosmo? Dio all’incommensurabilità di Dio? L’essere e il non essere all’incommensurabilità dell’essere e del non essere?¹⁶

16 *L’uomo della novità*, cit., pp. 59-61. Davvero straordinaria la domanda di Schopenhauer, il quale, da un lato, esplicitamente, la intende in forma retorica, come a dire che certissimamente *io sono volontà di vita* (“volontà di potenza” preciserà Nietzsche); se, per assurdo, non fossi tale *Wille*, sarei nulla; dall’altro, implicitamente e nell’oscurità, è come se per una fessura minima intravvedesse quell’*alterità* radicale (ma non, come ora vedremo, “incommensurabile”) che si spalanca – un’infinità di infiniti – al di là della follia del volere. E che dire dell’intuizione di Tartaglia circa l’essere e il non essere “incommensurabili” all’essere e il non essere? Tolta infatti l’“incommensurabilità” (del resto non potendo altrimenti neppure stabilire il confronto, come pur Tartaglia intende, ma allora supponendo un “sostrato” comune, dunque “commensurabilità”), non appare qui forse *per speculum et in aenigmate* la “ novità suprema” di un essere che, essendo tale, non oscilla (essendo e non essendo) e un non essere che a sua volta non oscilla in quanto *nihil absolutum* (essendo tuttavia essere il suo positivo significare). Non più che una povera questione “linguistica” o si spalanca proprio qui quel Luogo inaudito cui Tartaglia ha dedicato la vita?

Chiariamo anzitutto che l'unico “incommensurabile” (all'essere) è il nulla (*nihil absolutum*), peraltro nella consapevolezza di tale raffronto, sì che se da una parte il nulla appare ed è (è qualcosa: se ne parla, lo si pensa), dall'altra quello che sembrava “incommensurabilità” e cioè infinito iato (infinita separazione), infinito anche non è.

Si tratta dell'aporia del nulla (che, nella misura in cui è, non dista affatto dall'“essere”). Aporia, com'è noto, risolta una volta per tutte da Severino (cfr. *La struttura originaria*, IV), mediante la quanto mai preziosa *distinzione* (=non separazione) originariamente appartenente al significato “nulla”: da un lato l'assoluta nientità e assenza di significato; dall'altro il “positivo significare” di tale assoluta insignificanza. Due momenti indisgiungibili (originariamente connessi: non si provi a considerare il primo illudendosi di non maneggiare già, ma inconsapevolmente, anche il secondo), tolta la cui unità non si darebbe alcuna consapevolezza del nulla, dunque non si presenterebbe l'aporia, né il destino potrebbe essere il destino (cioè negazione della sua negazione).

Ma allora può farsi chiaro che il nulla è sia l'assoluta negatività (incommensurabile!) richiesta dal destino (dall'autentico principio di identità/non contraddizione), in questo senso lo iato essendo *infinito* (il nulla, contraddittorio dell'essere); sia quella “positività”, come tale “commensurabile” – quel significato in cui consiste l’“assolutamente insignificante” –, per cui può stare in relazione (positività che è a sua volta essere e non nulla). «E cioè l'essere, nel suo riferimento al nulla, lo esclude come il suo contraddittorio solo in quanto si riferisce al nulla-momento [=il nulla-nulla, per così dire, distinto dal suo positivo significare]; momento che, d'altronde, sta in relazione al suo positivo significare e per questa relazione – che è la stessa autocontraddittorietà del “nulla” come significato concreto – *sopporta* o è *in grado* di stare in relazione di contraddizione con l'essere»¹⁷. «In quanto i due momenti si distinguono, nel primo [il nulla-nulla] *in quanto distinto dal secondo* non è contenuto il secondo; onde il nulla è lasciato nella sua assoluta o incontaminata negatività [incommensurabilità]»¹⁸.

Un chiarimento, questo, in qualche misura già inclusivo della critica al concetto di “incommensurabile” (di Tartaglia, ma anche di altri: si pensi ad esempio, in

17 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., pp. 220-1.

18 *Ibid.*, p. 219. «Inoltre, ogni obiezione che sostenga l'incapacità del risolvimento (autentico) dell'aporia del nulla è un'obiezione solo in quanto essa stessa ritiene che la differenza tra essere e nulla non possa essere negata (e proprio per questo l'obiezione rifiuta quel risolvimento, a suo avviso incapace di evitare tale negazione), oppure essa stessa intende essere negazione della differenza di essere e nulla [...]; ma allora include necessariamente, per poter negare la “differenza” di essere e nulla, l'apparire di essa, ed è pertanto negazione di sé stessa, ossia dice di negare ciò che essa dice» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 240-1). In merito al concetto autocontraddittorio di “nulla”, si veda, dello stesso autore, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, Parte seconda.

ambito epistemologico, alla supposta “incommensurabilità” dei “paradigmi” di T. S. Kuhn, ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, 1962). Cfr. NOTA a seguire.

In questo senso andrà delucidata la *non incommensurabilità* del destino rispetto alla Follia e cioè alla negazione del destino in quanto persuasione, al di sotto dell’affermazione del diventare nulla e dal nulla assunta come suprema evidenza, dell’essere nulla da parte dell’essente (che “diviene”). Neppure la tesi incontrovertibile “l’ente è eterno” è incommensurabile alla tesi opposta, “l’ente è niente” (o meglio: incommensurabile al contenuto/errore di tale tesi, che è nulla: *incommensurabile*, l’essere, rispetto al nulla, suo *contraddittorio*; ma, *insieme*, commensurabile rispetto all’errare in cui tale tesi positivamente consiste, che è essente: *commensurabile*, il destino, a quell’essente che è la Follia, suo *contrario* dialettico. Che è dire, ripensando a quanto sopra: commensurabile, l’essere, al positivo significato di nulla).

Il nichilismo infatti non è solo il contenuto *nullo* – l’errore – negato dal destino della verità. Il quale è, insieme, anche negazione dell’errare.

[Il nichilismo] è anche *persuasione*, coscienza in cui il divenire degli enti appare come evidenza assoluta. Anche questa persuasione è negata dalla verità, ma all’interno di tale persuasione – all’interno cioè di un contesto che è diverso da quello in cui la verità consiste –, le determinazioni “essente”, “niente”, “identità di essente e niente”, “divenire” ecc. non possono avere lo stesso significato che ad esse compete in quanto determinazioni del destino della verità. Né il destino può essere la prevaricazione che impone il senso del proprio contenuto al contenuto della coscienza persuasa della non verità. Altrimenti la verità sarebbe la non verità della non verità.

Il destino vede la differenza che in questi due contesti hanno “le stesse” determinazioni. E tuttavia è necessario che esse abbiano un tratto *comune*, senza il quale la non verità sarebbe qualcosa di *incommensurabile* [corsivo ns.] alla verità. L’essere persuasi della non verità può apparire come negazione della verità, solo in quanto, *all’interno della verità*, oltre ai tratti differenzianti appaiono anche i tratti comuni alle determinazioni della verità e della non verità¹⁹.

Si tratta dunque di chiarire in che consiste questa irrinunciabile identità comune, sottostante alle differenze a loro volta necessariamente implicate dal diverso, anzi opposto, contesto.

Esemplificando sul termine “essente”, Severino la illumina così:

19 E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 36. «Lo “stare”, il “destino”, l’“essente”, il “niente”, la “relazione”, l’“essere”, l’“esistenza”, l’“affermazione”, la “negazione”, l’“apparire”, l’“incontrovertibile”, l’“élenchos”, la “verità”, il “divenire”, l’“eterno”, la “struttura”, l’“originario” hanno, nel destino, un senso abissalmente diverso da quello che essi posseggono lungo la “storia” dell’Occidente e nell’isolamento della terra dal destino; ma, questa diversità è estrema solo in quanto è il differire dell’identico. Queste determinazioni sono presenti sia nel destino sia nella terra isolata da esso; ma è in quanto esse sono presenti nel destino che la loro negazione è autonegazione; si che la loro presenza nella terra isolata è un aspetto del modo in cui il destino è presente nella propria negazione» (E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 172-3).

Ora, il contenuto a cui si riferisce la parola “essente” [...] in quanto distinto, nel cerchio del destino, dal proprio esser sé, dal proprio non diventare altro e dalle altre determinazioni persintattiche o iposintattiche che nel destino competono a quel contenuto è identico al contenuto a cui si riferisce, nella terra isolata, la parola “essente”, in quanto questo contenuto è isolato, nello sguardo del destino, dalle determinazioni (e dalla stessa determinazione costituita dall’esser sé) alle quali l’isolamento della terra lo vuole unito, dando a tale unione l’apparenza della necessità. Isolato – dal destino – dall’errore della terra isolata, il contenuto della parola “essente” e di ogni altra parola della terra isolata è identico al contenuto di questa e di ogni altra parola, in quanto esso (e le parole che lo indicano) appare, nel cerchio del destino, come distinto dalle determinazioni della verità del destino²⁰.

Tornando anni dopo sul medesimo tema, Severino lo ribadisce (ribadisce cioè la necessità che la *necessaria differenza* dei contesti sia sottesa da un altrettanto *necessaria identità*), richiamando *Oltrepassare*:

In *Oltrepassare* questa identità è presentata rilevando, da un lato, che essa è l’esito dell’isolamento nel quale il destino isola dall’isolamento della terra la dimensione semantiche che è presente nella negazione del destino; dove “il destino isola dall’isolamento della terra” nel senso [...] che il destino, isolando dall’isolamento della terra la dimensione semanticica che è presente nella negazione del destino, vede ciò che in verità compete a tale dimensione: vede l’impossibilità che nessi necessari uniscano gli elementi di tale dimensione – si che, isolandola dall’isolamento, il destino isola, propriamente, dall’intenzione che tali nessi sussistano – e vede l’inconscio dell’inconscio della terra isolata. Dall’altro lato, in *Oltrepassare* si rileva che la dimensione semanticica che, presente nella negazione del destino, è l’esito dell’isolamento in cui il destino la isola dall’isolamento della terra, è identica al contenuto che nel destino appare “come distinto dalle determinazioni della verità del destino” [*Oltrepassare*, p. 373], ossia dalle determinazioni per le quali tale contenuto è l’incontrovertibile. Ad esempio, l’esser sé, in quanto è ciò che il destino isola (separa, vede in verità isolato, separato) dall’isolamento della terra, è identico all’esser sé in quanto, nel destino, è distinto dalle determinazioni per le quali esso appartiene alla struttura originaria dell’incontrovertibile²¹.

Sul fondamento per cui, come s’è già richiamato, la non verità non è alterità pura (“incommensurabile”) rispetto alla verità, perché ad essa corrisponde ciò che nella terra illuminata dal destino è il più simile ad essa, segue che destino e terra isolata «cantano, con le stesse note, gli opposti canti della verità e dell’errore. Nel canto dell’errore affiora quindi, ma rovesciato, il canto della verità»²².

20 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., pp. 372-3.

21 E. Severino, *Testimoniando il destino*, cit., pp. 264-5.

22 E. Severino, *Oltrepassare*, cit. p. 374. (“Note” che non esistono, come nella musica, di per sé stesse, costituendo invece originariamente i due canti opposti, il cui terreno “intermedio” – l’area comune cioè: persintattica e iposintattica – è considerabile come tale “a posteriori”, in quanto già costituente l’identità fra le determinazioni della terra isolata e della terra pura).

Che, dunque, i significati del contenuto della terra isolata siano gli stessi dei significati che il destino nega, negando la verità della terra isolata, è una necessità originaria. È la necessità, si è detto, che le stesse note formino due canti contrapposti: che le stesse parole e i loro significati formino le dimensioni contrastanti del destino e della terra isolata. L'opposizione tra verità e non verità può esistere – ed è necessario che esista, giacché il destino è negazione della propria autonegantesi negazione –, solo se ciò che la verità afferma ha lo stesso significato di ciò che la non verità nega²³.

Ove si ripeta: questa identità tra i significati del destino e della terra isolata si chiarisce, mostrando che «tale identità sussiste tra un qualsiasi significato della terra isolata [...], in quanto esso è *isolato*, da parte del destino, dall'errore della terra isolata, e quello stesso significato, presente nella struttura del destino, in quanto esso è *distinto* dagli altri significati che formano il contenuto di tale struttura»²⁴. (Cfr. Cap. I, § 1, terzo capoverso in parentesi).

NOTA: Karl Barth, negatore con misura dell'“analogia entis”.

Esemplarmente e dichiaratamente “incommensurabile” il *totaliter Alter* di Karl Barth (*L'Epistola ai Romani*, 1922).

E però: se da un lato, giustamente, Giovanni Miegge, curatore della versione italiana del celebre *Commentario barthiano* (Feltrinelli, Milano 1962) mette in luce nell'Introduzione (p. XXX) che «la “infinita differenza qualitativa” fra Dio e uomo, in Barth come in Kierkegaard, è essenzialmente una formula polemica orientata contro una qualche forma di filosofia dell'identità, con la sua radicale risoluzione della trascendenza divina nell'immanenza dello spirito umano», dall'altro, lo stesso Barth, attenuando in qualche misura (piccola che sia) il carattere *absconditus* di Dio (dunque la sua *assoluta* trascendenza) – in misura direttamente proporzionale trovandosi allora, *obtorto collo*, a negare la sua negazione della tomista e cattolica *analogia entis* –, evoca «la sapienza platonica [che] ha da gran tempo riconosciuto come l'origine di ogni dato, quello che non è dato» (*ivi*, p. 22), quale via umana per “contemplare” l'invisibilità divina. Vale a dire, con Pascal, che la coscienza del limite si rivela, *eo ipso*, coscienza dell'Illimitato. Che, certo, non è ancora, come

23 *Ibid.*, p. 380. Aggiungiamo che, in merito alla incommensurabilità della “novità pura” di Tartaglia, S. Quinzio ha scritto (Postfazione di *TFD*, p. 138): «Anche la pretesa alla libertà dell'illimite, all'“irriferimento puro”, che sottende i suoi spericolati logicismi, è fittizia e contraddittoria: il linguaggio è, di fatto, la riferibilità totale, può funzionare solo in quanto evoca l'ignoto attraverso il noto. Quelli che hanno ascoltato Tartaglia non sono stati certo convinti dai suoi argomenti e dalle sue pretese, ma sono stati vinti, malgrado tutto, dall'intenzione strepitosa del suo argomentare e del suo pretendere».

24 *Ivi*.

tale, il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe e Gesù – ma neppure i *preambula* di Tommaso ambivano a questa identificazione, in quanto tale richiedente la *fede*.

Dunque incommensurabile e commensurabile. Del resto, non è fatto, l'uomo, a immagine e somiglianza di Dio? – dunque una qualche *analogia ontologica* non possono non averla, altrimenti l'"Altro" assurgerebbe al rango di puro *Estraneo* e allora nemmeno se ne potrebbe parlare o se Quello parlasse non sarebbero, per l'uomo, che inudibili/inintelligibili ultrasuoni/ultraconcetti.

Non abbiamo così conseguito il concetto di *panenteismo*? A mezza via fra trascendentismo e immanentismo. Onde se il mondo (l'uomo) è tutto in Dio, Dio anche lo oltrepassa infinitamente.

E però: stante la "divinità" del mondo stesso (nella sua essenza, così l'uomo), come potrà non *dedursi* (sia pur all'infinito o in un cammino asintotico) – per l'*omogeneità metafisica* dei due tratti – la restante, infinita parte "trascendente"? Dunque, in ultimo: immanentismo! No? Ma allora la restante parte è *ontologicamente eterogenea*, sì che il dualismo più radicale è posto (trascendentismo!) e Dio si rivela (?) proprio quell'assolutamente Altro in cui consiste l'Estraneo. (E anzi: poiché il mondo sarà pur "nulla", ma *quasi* – giacché, con evidenza, è ben qualcosa –, allora Dio avrebbe fuori di sé tale quasi-nulla e sarebbe perciò un finito, dunque non-Dio).

Barth non poteva conoscere il destino della necessità – l'Incontrovertibile –, né, dunque, la (sua) contraddizione C, perciò chiede: «Posso parlare in modo tale che ogni mia parola non debba essere negata dalla parola successiva?» (*op. cit.*, p. 242). Si tratta di una domanda retorica (che presuppone un netto "no"). Altrimenti saprebbe che l'autentico "totaliter Alter" è il finito stesso nel suo, già da sempre esistente, infinito auto-trascendimento. Nel qual caso la "parola" testimoniante il destino – perciò pur partecipe della volontà (del linguaggio) –, non è smentita *senz'altro* dalle successive analoghe – e poi, con il tramonto dell'isolamento (del dolore e della morte), dall'apparire dei significati puri (oltre il linguaggio) –, ma solo per l'*astrattezza* di ciò che dice. Onde sì, sono un che di finito (ed eterno), ma così radicalmente "omogeneo" e "commensurabile" all'Alter, che questo non è in ultimo (e sin da principio) se non quello stesso che Io sono e da sempre appaio.

(E tuttavia, sia pur nella notte, il genio cristiano di Barth indovina che «la luce splende nelle tenebre – non sopraffatta! – ma nelle *tenebre*»: *ivi*, p. 381; che «il superamento dell'uomo, la vita eterna potrebbero liberarmi dall'enigma della mia umanità»: *ivi*, p. 241; la quale «in Dio è eternamente superata»: *ivi*, p. 330)²⁵.

25 In guisa che ingeneroissima e anzi del tutto incomprensibile, perché immotivata, ci appare la dura critica (già citata) di Tartaglia a Barth (che di Tartaglia condivideva l'ansia rinnovatrice e che, nel cuore della Grande Guerra, andava meditando sulla necessità di oltrepassare la teologia in voga, secondo una radicalità sino ad allora sconosciuta); Tartaglia, che ne giudica il pensiero come «un ultimo discorso folle per giustificare il tradimento del Regno [...] netto anticristianesimo» (*F3*). Ove alle accuse estreme non corrisponde nel testo giustificazione alcuna – restando così quelle, nella

3. “TESI PER LA FINE DEL PROBLEMA DI DIO” (1)

Studioso della figura di Tartaglia, Federico Battistutta ha ricordato che «secondo il parere di Sergio Quinzio, profondo conoscitore oltre che intimo amico di Tartaglia, le *Tesi* [Tesi per la fine del problema di Dio: TFD] costituiscono proprio il testo più rappresentativo del pensiero di Tartaglia»²⁶.

In qualche misura, ne abbiamo già discusso, si tratta allora di entrarvi più analiticamente.

In esso, come si evince dal titolo, Tartaglia affronta il problema di Dio nella convinzione da un lato di risolverlo definitivamente; dall'altro, tuttavia, ribadendo (come in altri scritti: anzitutto i tre articoli sulla Rivista “Fondazioni” che abbiamo citato sopra) di procedere non più che per indicazioni «provvisorie [...], inadeguate [...], allusive» (TFD, 16), costretto anzi «a parlare alla disperata» (TFD, 78). Si tratta della contraddizione che costituisce il sostrato perdurante delle *Tesi*, che dunque si presentano nella forma, auto-negantesi, di una “definitività” del tutto priva di radici che non siano il potente “sentire” con cui Tartaglia scrive (ma anche in questo caso contraddicendo sé stesso, nella misura in cui contesta a Pascal, per dire solo di lui, di rinchiudersi nel “cuore”, mancandogli un organo logico adeguato: cfr. cap. III, § 3, nota 35).

Tartaglia scrive bensì nell'esordio del saggio che «è tempo di passare dalle lunghe problematiche strazianti, dalle fedi o dalle non fedi incertissime e ingenue a una virtù di certezza redenta e decisiva», ma chi, nelle pagine successive, di tal “redentiva virtù”, cercasse autentica espressione, resterebbe comunque sempre deluso e frastornato, preso nella stretta fra roboanti e smisurati proclami da un lato e l'assoluta vaghezza dei correlativi contenuti dall'altro, non mai prospettati secondo “necessità”, essendo anzi intesa questa, senza distinzioni di sorta (coerente,

migliore delle ipotesi, totalmente campate in aria. (Per Tartaglia il Regno di Cristo non è forse inteso come *smisuratamente oltre* rispetto alla storia del cristianesimo e della – di *ogni* – Chiesa: Gerusalemme, Roma Wittenberg, Ginevra...? Lo stesso per Barth!).

26 *Trittico eretico*, cit., p. 107. «Le *Tesi per la fine del problema di Dio* sono il più compiuto esempio di applicazione delle operazioni proposte da Tartaglia» (S. Quinzio, *PTFD*, p. 112). Un saggio del resto giudicato sui quotidiani in modi anche opposti (come mostra F. Battistutta nell'articolo *Spigolature spigolose. Ferdinando Tartaglia e i suoi critici*, “Religione e società”, n. 59, 2007, pp. 92-8): «una potente operazione di capovolgimento della teologia cristiana ai limiti dell'assurdo» (Alfredo Giuliani, “La Repubblica”, 21 febbraio 2002); «un modesto saggio» (Pietro Citati, “La Repubblica”, 21 maggio, 2002); uno scritto «deludente» (Leone Piccioni, “Liberal”, ottobre/novembre 2002); «un annuncio di liberazione» (Massimiliano Fortuna, “Il Foglio”, giugno/luglio 2002); vicino allo «Eckhart più avvitato nella spirale mistica del “né questo né quello”» (Giuseppe Montesano, “Diario”, 10 maggio 2002); «una teoria, forse la più rivoluzionaria che la mente umana possa aver immaginato» (Giuseppe Martucci, “Artecultura”, maggio 2002); «pagine di rara forza» (Armando Torno, “Il corriere della sera”, 15 aprile 2002)...

incoerente; fondata, infondata; vera, falsa) come «la categoria e condizione peggiore», in quanto tale «puramente erronea» (TFD, 26-7).

Diciamo in generale e come premessa critica, che se si prendono alla lettera, le *Tesi* sono un coacervo vulcanico di “asseverazioni” (come tali arbitrarie), che assumono di volta in volta la veste intenzionale anzitutto di profezie, di propositi di totale rigenerazione, di imprevisti rivolgimenti di senso e perciò di acrobazie logico-linguistiche, in cui l’esplicita, esibita pretesa *fondativa* resta tuttavia sempre, si diceva, del tutto disattesa (se “fondare” significa, quanto meno, nominare in forma innegabile un innegabile Fondo ultimo da cui tutto), entro un tortuoso cammino, che continuamente si contraddice (si tenga conto che per Tartaglia, secondo tradizione, contraddizione equivale ad errore e viceversa: cfr. ad es. TFD, 55-6). Uno dei casi più clamorosi (a parte lo sfondo contraddittorio ora e sopra indicato) è quello costituito dall’evocazione di un «grande Dio» (TFD, 59), «efficiente ed efficace» (TFD, 64), ma, insieme, del tutto inintelligibilmente considerato privo di “potenza”; giudicata, questa (=la potenza di Dio), «figura assurda e impura» (FDT, 69), per conseguenza intendendo il carattere “dominante” di Dio (cfr. *ivi*, 56-7) puramente erroneo. Vale a dire dunque un “Dio” dotato di un’efficienza inefficiente o un’efficacia inefficace – insomma: una potenza impotente.

Prese alla lettera, dicevamo, le *Tesi* sono radicalmente incommestibili (perciò *stricto sensu* non hanno avuto *alcun* futuro), filosoficamente sempre abbondantemente *al di qua* rispetto alle altissime ambizioni che pur vi sono sbandierate. Un caos indigesto che tanto vacuamente tutto ricusa (senza eccezioni di sorta), quanto altrettanto vacuamente prospetta in grande, senza tuttavia condurre in nessun dove. Proteso com’è – e con che enfasi! – lungo la via della vera liberazione (dell’uomo, del mondo, di Dio). Ma non basta un lessico all’occorrenza futuristicamente vestito – la prospettiva di Tartaglia presentandosi come “novpostinfinitamente moltopiùchedio” – per designare davvero l’Inaudito.

E tuttavia l’osessione di Tartaglia, il suo parossismo logico-verbale, una giustificazione – diciamo (l’abbiamo già detto) – ce l’ha: l’*assoluto vuoto* cui di fatto si rivolge (“alla disperata”), proprio in quegli anni, si andava a sua insaputa riempiendo di quella tempesta formidabile di cui le *Tesi* possono essere considerate il frainteso, scomposto, per sé incomprensibile e cieco vento anticipatore. Diciamo: *senza la testimonianza del destino della verità* (Emanuele Severino), Tartaglia non sarebbe in alcun modo annoverabile come “profeta” e il suo dire – bisognerebbe ammetterlo – non sarebbe che puro vaniloquio (in accalorata ricerca di un’ultima spiaggia, *nelle cose inesistente*, per affermare “Dio”). E il pur bravo Quinzio, che ne prescinde totalmente (parlandone altrove come di un’eternità stecchita e insulsa che neppure ne costituisce come una brutta e inadeguata caricatura), fiuta bensì la natura autenticamente “profetica” delle *Tesi*, ma sbaglia di grosso quando scrive che la gran questione della “verità” e del senso dell’esistenza in quelle si esaurisce senza residui.

La profezia di Tartaglia è perciò vera profezia, il suo carisma è autentico. Tartaglia è luogo necessario perché il Regno venga, perché veramente non poteva venire – come lui dice – quello che era per definizione concepito come di là da venire. Tartaglia ha preso sul serio il Regno e il fatto immensamente assurdo e doloroso che non è venuto [...] Segni nell'uomo e nel mondo ci sono ormai che la sua profezia è giusta: non esistono oggi altre verità mediante le quali capire e spiegare il senso di quello che sta oggi accadendo nell'uomo, nel mondo, in Dio (PTFD, 149).

Un'autentica cantonata, giacché, ben prima di scomodare il “destino”, sarebbe da chiamare sulla scena il “sottosuolo filosofico del nostro tempo”, che è dire il “nichilismo perfetto” e le sue “ragioni”, di cui Quinzio condivide inconsapevolmente le radici ontologiche (diventare nulla e da nulla), salvo svolgerle in forma profondamente incoerente (cristiana – come si intenda poi il “cristianesimo”) e cioè senza rendersi conto che Leopardi e Nietzsche sono il rigore di san Paolo e san Giovanni. Altro che se non c’è oggi altra verità! C’è eccome: anzitutto la “verità” leopardiana, radicalmente e rigorosamente consequenziale rispetto all’ontologia greca da tutti, senza eccezione, condivisa (naturalmente anche dal cristianesimo, da Paolo a Barth, sino ai nostri giorni), che sta alla base della civiltà della Tecnica.

Ma, ribadiamo, è nello sguardo del destino della verità che può ben dirsi – che secondo noi deve dirsi (lo “spirito” essendo Uno!) – che Ferdinando Tartaglia è stato un profeta, sì che tutti i mirabolanti e fantasmatici “contenuti” da lui vertiginosamente evocati – nel loro stesso contraddirsi e pagando un caro prezzo al banco corrente della follia nichilista – vanno a nostro avviso intrepretati e solo così valorizzati (altrimenti del tutto insensati nel tempo dell’immanentismo filosofico-tecnico) come enigmatici adombramenti, per sé stessi incomprensibili, di Ciò che stava per “venire”: l’inaudita testimonianza dell’autentico senso dell’essere, in cui l’enigma del mondo, formalmente, si scioglie e l’Occidente, fattosi ormai planetario, cessa di essere esclusivamente (e grandiosamente), la voce dell’errore.

Dunque, scrive Tartaglia, porre il problema di Dio è legittimo. Se non lo fosse saremmo comunque «chiaramente giustificati ad affrontarlo per imporgli fine, giacché è indubitato che imporre fine a un problema illegittimo è azione veramente giusta» (TFD, 12).

Laddove, per Tartaglia, «il problema di Dio non può essere risolto né dall'uomo, né dall'universo, né da Dio né da non Dio» (TFD, 83). Che significa: non dal mondo, sede dell’errare, può giungere la risposta; nemmeno da Dio o non Dio, essendo entrambe le sfere (teismi e ateismi vari), nonostante l’apparenza, tratti del mondo e perciò errori a loro volta da trascendere: «tutti i teismi e tutti gli ateismi dati finora sono puramente erronei» (TFD, 22).

“Chi” potrà allora rispondere a questa richiesta circa il culmine della verità (“Dio”), se non la verità stessa? Tartaglia non lo dice esplicitamente, ma sintomaticamente, in due circostanze, chiama sulla scena enigmatiche «presenze

puramente nuove» (TFD, 52, 83) intese, lui dice, come *incommensurabili* rispetto a quella che consideriamo la “realità” («alla realtà o irrealità dell’uomo, dell’universo, di Dio e non Dio»: TFD, 52), in quanto tali cioè «puramente ulteriori all’uomo all’universo a Dio e non Dio e a qualsiasi riferimento loro» (TFD, 83). A queste fantomatiche, ma decisive, *presenze puramente nuove* dovrebbe corrispondere quella “nuova” super-logica – oltre l’“uomo”, oltre “Dio” – in grado di sostenere «discorsi teologici completamente nuovi» (TFD, 62).

Diciamo: in questa posizione, la prossimità (del resto astrattissima) al destino è davvero sorprendente. Certo, per pura, vuota formalità e senza esibire le ragioni di ciò che si sostiene (non è poco!), tuttavia la convergenza è indiscutibile. Teismi e ateismi partecipi dello stesso errore? Chi l’ha mai detto, se non il destino? Scrive Tartaglia: «*lungi dal potersi escludere a vicenda positivamente, coincidono perfettamente nella loro indifferenza negativa, erronea e irreale*» (TFD, 50).

Da gran tempo ormai, la testimonianza del destino (Emanuele Severino) – la “presenza puramente nuova”, diciamo, ancorché *non incommensurabile* al “vecchio” errore (cfr. § 2) – mette in guardia dal contrapporre Dio a non-Dio, gli amici di Dio ai suoi nemici. Perché? Qui la testimonianza, a differenza di Tartaglia (non è poco!) RISPONDE: guardando all’eternità dell’ente in quanto ente (=alla necessità del suo esser sé non esser l’altro dunque all’impossibilità di non esser sé o esser l’altro, diventando, e dunque una volta diventato, altro/nulla), essa rileva che sia gli amici di Dio, sia i suoi nemici hanno in comune l’essenziale e cioè la convinzione folle che, proprio perché l’uomo è sottoposto al pericolo della morte, proprio per questo le cose sono per sé stesse un incessante diventare altro da quello che erano e, quando arriva a farsi innanzi il pensiero greco-filosofico, questo diventare altro e da altro assume insieme la veste del diventare nulla e da nulla. Per Tommaso d’Aquino, grande “amico” di Dio, non diversamente dall’ateo Leopardi, grande “nemico”, le cose per sé prese sono niente: *creaturae sibi relictae nihil sunt*. Perché? Perché escono e tornano nel niente. Come a dire – con la leggerezza e il vento in poppa dell’“evidenza” – *che il non-niente è niente!* Sia Dio, sia non-Dio tengono fermo questo concetto. Per gli “amici”, perché il mondo esista, occorre un Creatore (ma misteriosamente Tartaglia rifiuta a Dio questo attributo: cfr. TFD, 56 sgg.), per i “nemici” non occorre; ma da ambo le parti, nessun dubbio che il mondo esca dal proprio esser stato niente e sia destinato a ritornarvi. Sia Dio sia non-Dio hanno la stessa anima: le cose sono niente. I due contrastanti stanno entrambi dalla stessa parte. Variazioni “accidentali” all’interno dell’essenziale Follia.

Scrive (al solito, enigmaticamente) Tartaglia: «*Finora non c’è stato né Dio né non Dio, né teismo né ateismo, ma soltanto una realtà neutra e indisponibile alla quale non potevano essere applicate né le figure del teismo né quelle dell’ateismo*» (TFD, 50).

“Una realtà neutra e indisponibile al teismo e all’ateismo”: di che si tratta? Diciamo con forza: dell’essente in quanto tale (quale che specificamente esso sia). Dell’essente che, nella luce del destino, appare indisponibile a esser catturato nella

rete del nichilismo teista o ateista, dunque una dimensione neutrale rispetto alla, del resto fittizia, battaglia fra i due apparenti campi avversi (si tratta di ciò che al cap. I, § 1, terzo capoverso, abbiamo indicato con il simbolo “Y”: euristicamente al *di qua* di destino e follia: *distinto* dal primo, *separato* dalla seconda). “Guerra” fra (apparenti) opposti – guerra “fratricida” –, che l’ente in quanto ente, nello sguardo del destino, si porta in seno, la vede *come errore* e ne attende il tramonto. È per questa ragione che l’eretico Tartaglia oscuramente indovina che il Dio della tradizione (cristiana) «era assoluto e perfettissimo errore, assoluto e perdutoissimo male» (TFD, 45). E le teologie, anche le più grandi – da Platone e Aristotele ad Agostino a Tommaso a Ockham –, non più che «buffonerie presuntuose» (TFD, 35)²⁷ o «favole per bambini» (TFD, 62). (A un livello completamente diverso – in cui il “mito” cristiano non era certo rozzamente inteso come “buffoneria” –, Hegel e Gentile, idealisticamente, valorizzavano pedagogicamente il cristianesimo, nell’atto stesso in cui filosoficamente lo superavano, per la sua veste di *philosophia inferior*; “favola”, sì, ma non priva di valore, la verità stessa anzi, seppur nei panni di un “racconto”. A nostra volta, *mutatis mutandis*, abbiamo tentato di indicare una via analoga ponendo il cristianesimo in relazione al destino: la Buona Novella “più simile”, nella differenza immensa).

Si tratta allora di affrontare il problema di Dio – la questione dell’Assoluto – «non più dal “prima” [...] ma da puro “dopo” [...] Costruire operazioni e strumenti secondo questo modulo inedito del puro “dopo” vorrà dire mutare tutto il modo d’essere e di agire dell’uomo, dell’universo di Dio di non Dio; vorrà dire costruire complessi vastissimi di atti logici e ontologici (più che logici e più che ontologici) completamente nuove» (TFD, 12-3). Traduciamo: il “dopo” è “puro”, in quanto libero dalla nichilistica persuasione trascendentale e universalmente condivisa circa il diventare altro (non esser sé/esser l’altro da sé); ciò che né è costruito, né è base di costruzione, stante che “costruire” è un modo del diventare altro; dunque nulla di “strumentale” (il pensiero non è uno “strumento” che si fa largo nell’essere lasciandovi inevitabilmente la propria impronta e dunque perdendo l’essere come è in sé; il “pensiero” è l’essere stesso nel suo apparire). Sì che una “più che logica” non è altro che la logica vera in cui appare l’ontologia vera (la “più che ontologia” non essendo che l’ontologia libera dal diventare/essere nulla da parte dei non nulla): autenticamente intese logica ed ontologia (l’apparire dell’essere) sono due volti del medesimo: la struttura necessaria dell’essere che appare. Tartaglia indovina la necessità di una purezza e una dimensione oltrepassante, senza saperne indicare l’identità, anzi portando con sé l’errore da cui inconsapevolmente vorrebbe liberarsi. (Tartaglia, come il prigioniero cavernicolo di Platone, è come uno che,

27 Un modo davvero inaccettabile, da parte di un “filosofo”, di giudicare la filosofia. L’espressione, che spazia niente meno che da Platone a K. Rahner, non merita commenti. Lo splendore della Verità non esistendo nemmeno senza la magnificente grandezza dell’Errore. Qui l’impegno di pensiero scende a livello zero (e la dice lunga sul grado di consapevolezza del senso unitario della filosofia come storia della filosofia).

avvertendo un gran peso su di sé, se ne vuol liberare con grandi strepiti e violente movenze – è il segno della sua grandezza –, espressioni e segnali a un tempo sia della libertà agognata benché sempre di là da venire, sia del fallimentare agitarsi, perché ogni urlo e ogni gesto lasciano intatta l'essenza del peso immane che, come un'ombra, non cessa di accompagnare chi ne vorrebbe fuggire).

E il puro “dopo” è inteso da Tartaglia così radicalmente da valere come «puro dopo tutto» (TFD, 14), al di là di tutto: anche «da possibile e impossibile» (ivi)²⁸.

Entro questo orizzonte di assoluta crisi, giustamente Tartaglia lascia che gli si chieda: «ma tu che proponi e provochi a questo, tu chi sei?» (TFD, 16). Una domanda assolutamente necessaria, diciamo, che Tartaglia per primo snobba considerandola, contraddittoriamente, da un lato «del tutto priva di rilevanza», dall'altro giudicandola sì destinata «a non ottenere risposta», ma, sintomaticamente, solo «per oggi» (TFD, 16). Nello sguardo del destino nemmeno l'errore è irrilevante, tanto meno la richiesta dell'*identità* da cui si sta parlando. Tartaglia chiede a sé stesso su quali basi poggia per esprimere giustificatamente un rigetto a 360 gradi e dunque per rivolgersi a una Novità inaudita. *Da dove sto parlando?* Se lo chiede e la domanda non che priva di rilevanza è invero decisiva; se la pone, ma passa ad altro, non più considerandola per l'intero scritto. Eludendo

28 Si rilevi che se nello sguardo del destino la “possibilità” è una categoria del nichilismo, dunque errata (presupponendo che l'ente “possibile” sia niente come “reale” e che, diventando “reale”, si annienti come “possibile”: presupponendo l'esser niente dell'ente – sì che «la totalità dei possibili è già da sempre “reale”, ossia è già da sempre secondo quel modo di essere rispetto al quale il possibile è un possibile»: E. Severino, *Testimoniano il destino*, cit., p. 333), se dunque questo va detto nello sguardo del destino, va anche aggiunto che la critica di Tartaglia alla coppia antinomica di concetti non è corretta neppure in senso nichilistico. Tartaglia asserisce infatti che se ci si muove «dalla parte del puro possibile, troviamo che il puro possibile, per sua evidente necessità interna, conduce anche alla possibilità del puro impossibile» (TFD, 14). Diciamo invece: il possibile, coerentemente svolto (sul fondamento indiscutibile del diventare altro) implica bensì l'impossibile, ma: 1. non come possibilità, ma come necessità e cioè 2. come necessità dell'impossibilità di limiti di diritto al possibile. Seguita Tartaglia: «Se infine il problema è considerato dalla parte del puro impossibile, troviamo che il puro impossibile [...] conduce, per sua necessità interna [...], a una condizione-limite la quale coincide esattamente con la condizione del puro possibile» (TFD, 14-5). Diciamo invece: se intendiamo il puro impossibile come “nulla è possibile”, allora esso è identico al *nihil absolutum*, che non è nemmeno possibilità d'essere. Il che è smentito, quanto meno, dall'evidente apparire del momento attuale. Allora “puro impossibile” secundum *quid* (non assolutamente tale, cioè). Che è in concreto figura dell'*épistème*, dunque – sempre sulla base del diventare altro – l'impossibilità di varcare certi limiti (anzitutto “Dio” in cielo e i suoi messaggeri – le varie “leggi” – in terra). In questo caso il puro impossibile non coincide affatto col puro possibile, se mai lo implica costituendone il limite metafisico-morale. Così *Dike* rispetto a *Hýbris*. (Ma poi arriva il tempo in cui il diventare altro, sede del “possibile” – della contingenza: per fedeltà all'essenza del diventare nulla, assunta senz'altro come questo stesso e viceversa –, richiede necessariamente la “morte di Dio”: l'impossibile è proprio *Dike* – *Dike* cioè che non sia la stessa *Hýbris* –, trionfando *Hýbris* come la necessità minima, in quanto possibilità assoluta: nichilismo perfetto. *Fuor del quale* l'impossibile è il non esser sé, cioè l'esser altro, dunque il diventarlo: l'inevitabile Radice di quel Grandioso che Tartaglia fiuta ma non sa dire in alcun modo).

così l'essenziale e cioè evitando di affrontare il tema dei temi: *l'autentica configurazione del fondamento*.

D'altra parte è pur nella stessa pagina che Tartaglia scrive che le *Tesi* consistono di «figure [...] provvisorie, essenzialmente inadeguate [...] comunque per ora bastevolmente allusive» (ivi).

Il che gli è comunque sufficiente per proclamare, come già s'è rilevato, «la *erroneità pura* di tutte le non risposte e di tutte le risposte provvedute o tentate provvedere finora al problema di Dio» (TFD, 17). Sia mediante le “prove” della metafisica (cfr. cap. III, § 3, nota 38), sia mediante la fede (cfr. *ibid.*, nota 41). Né può valere l’“esperienza”, con cui «teismo e ateismo [...] ancora una volta non raggiungono niente» (TFD, 24), nemmeno «i mistici del teismo» (TFD, 25). Il che, diciamo, è ben corretto, l’“esperienza” potendo al più testimoniare “fatti” (e anzi nemmeno, stante che nel tempo del disincanto ermeneutico, coerentemente, ai “fatti” si sostituiscono le “interpretazioni”), dunque nulla di necessario (che va invece pensato, cioè *dedotto*, non semplicemente “constatato”), ma ciò che così è ma potrebbe esser diverso.

La critica di Tartaglia alle varie forme di teismo si svolge secondo diverse prospettive, nella duplice convinzione secondo cui se per un verso «le teologie date finora» non sono state altro se non un «commediare univoco e monotono, privo di accesso a qualsiasi realtà reale» (TFD, 37), per un altro «i rapporti fra Dio e l'uomo hanno costituito finora il capitolo più orrendo della vicenda dell'universo» (TFD, 41).

Anzitutto Tartaglia si riferisce al teismo cristiano ancora tutto incentrato, scrive, «nell'idea e nella realtà di un Dio pensato e attuato essenzialmente come “necessità”, di un Dio che è ancora, in sostanza, un Dio puramente necessitante» (TFD, 29)²⁹.

Cui Tartaglia contrappone una necessità “contenuta” e cioè “caritativa”, “agapica”: dunque Dio-necessitante, «ma non necessitante-creatore, bensì necessitante-salvatore [...] non necessitante-dominatore, quanto piuttosto necessitante-serviente (l'allusione più alta del teismo cristiano è probabilmente quella segnata nel Vangelo di Luca, 12, 37)» (TFD, 30)³⁰.

29 Diremmo che Tartaglia è qui fuori centro: il Dio cristiano è “necessità” sì, ma quanto alla propria stessa esistenza (non può non essere *l'Ipsum esse*), ciò da cui l'argomento ontologico trae la convinzione di poterlo dimostrare al solo pensarlo (al di là delle critiche che se ne possono muovere), essendo in realtà, per come i testi sacri lo presentano e come la teologia ne parla, un Dio *libero*. Libero di creare il mondo (avendo potuto cioè non crearlo: cfr. cap. III, § 4, nota 57), libero di incarnarsi e di scegliere la via della morte in croce (avendo potuto non incarnarsi o redimere gli uomini in altro modo, non cruento); un Dio che lascia libero l'uomo – a partire da Adamo, che pecca avendo potuto non peccare –, responsabile e partecipe perciò della sua stessa salvezza. Altro che Dio necessitante! Tartaglia lo scambia col Dio degli stoici, di Spinoza o di Hegel.

30 Si prolunga così l'equivoco denunciato nella nota precedente: si potrà sostenere criticamente di tutto in merito al Dio cristiano, ma non che non si presenti, biblicamente e in tutta la produzione teologica, come un Dio d'amore e cioè, nella Necessità del suo stesso essere (ove essenza ed esistenza

A seguire, Tartaglia rileva che «i teismi dati finora sono stati parziali [...] (finora l'uomo non ha mai né conosciuto né usato vere categorie di totalità)», mai si è dato «un teismo concreto e completo» (TFD, 31).

Traducendo nello sguardo del destino, l'intuizione di Tartaglia coglie nel segno, se si considera che il “Tutto” tradizionalmente inteso, a partire dalla nascita della filosofia (dunque dai “teismi” greci), nasce scisso in due sfere *incompatibili* fra loro, onde l’Uno si trova ad esser “due”: l’ambito eterno e divino (dall’Essere parmenideo alle Idee platoniche all’Atto puro aristotelico all’Uno plotiniano al Dio cristiano, al Dio spinoziano e poi hegeliano) e l’ambito del divenire (diventare nulla e da nulla).

Nella metafisica della tradizione consiste il *sogno* della loro compatibilità: se c’è il mondo, *allora* – cioè, necessariamente – c’è il Divino. Perché il nulla non genera nulla, né può generare il mondo alcunché di diveniente (che sarebbe daccapo, in qualche modo, “mondo”), giacché a sua volta, come tale, uscirebbe dal niente e necessiterebbe di un Principio, che in ultimo non può non essere Eterno e Perfetto (indiveniente, compiuto): ciò che tutti chiamano Dio, dice Tommaso al termine di ognuna delle cinque prove. Ma si tratta di un sogno, rispetto al quale la *veglia* è costituita dal “sottosuolo filosofico del nostro tempo” (l’abbiamo già alcune volte nominato), rappresentato anzitutto dal pensiero di Leopardi e Nietzsche. Vale l’opposto e la tradizione va rovesciata; se ci fosse Dio – cioè il Tutto già da sempre compiuto – il mondo non potrebbe esserci, ma c’è, ergo. Né con questo si giunge allora implicitamente ad ammettere che *aliquando nihil fuit in rebus* (ma dal nulla nulla...). Giacché *se e poiché c’è divenire non può esserci che divenire*, eterno dunque ma non divino (ancorché Dioniso sia pur un dio). Dalla “Natura matrigna” all’“eterno ritorno dell’uguale” all’Atto gentiliano, alla luce del quale (rigorosa nella sua follia, dice il destino) nulla può essere storico se non tutto è storia: «l’esperienza storica è sempre la stessa esperienza pura»³¹ (S’intende che l’incompatibilità è originariamente risolta nello sguardo del destino. Non tuttavia nella forma “se c’è dell’eterno allora tutto è eterno”, ma in quest’altra: “è necessità, la cui negazione è autonegazione, che l’ente sia sé stesso dunque non altro, dunque non nulla, dunque

unum atque idem sunt), come Salvatore e “servo” del genere umano e anzi della Natura tutta. Egli che, nella figura di Gesù Cristo, «non stimò un bene irrinunciabile l’essere uguale a Dio, ma annichilò sé stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini» (Fil 2, 6-7). Ma tale è l’acredine metafisica di Tartaglia per la “necessità”, da non fargli vedere che il Dio di Gesù Cristo è se mai un Dio di *Libertà* (e perciò, diciamo, si porta in seno un nido di contraddizioni che solo il destino scioglie, mostrando quello come la veste mitologico-folle, e grandiosa, di sé stesso. Ma, a parte ciò, il Dio cristiano è già tutto quello che, in questo caso, Tartaglia vorrebbe che fosse!).

31 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 1994, p. 185. Qui, la radice della “necessità” che spinge Heidegger a intendere l’Essere come *evento*: in quanto struttura di regole fisse renderebbe impossibile il divenire storico e la stessa libertà umana ritenuta senz’altro (a torto, anche in chiave nichilistica) un’“evidenza immediata”.

sia eterno – ciò che vale per l'ente in quanto ente; ma è la via del tutto inesplorata, su cui Parmenide, per altro già coinvolto nella follia, aveva pur gettato il seme...)³².

Dike e *Hýbris* spezzano dunque l'Intero. Una *Dike* “cattiva”, presupponente il proprio contraddittorio come “evidenza suprema”, nasce già morta; oppure, meglio ancora, non è altro che la stessa *Hýbris* inconsapevole di sé, auto-negativa, affermantesi e, insieme negantesi e perciò in cammino – per secoli e secoli – verso la propria ri-affermazione coerente (Leopardi, Nietzsche) – sempre nella consapevolezza tuttavia che «la coerenza è una forma dell'esser sé dell'essente e al di fuori del destino ogni affermazione dell'esser sé [“nichilismo perfetto”] è errore»³³.

Diciamo che Tartaglia oscuramente *intuisce* proprio questo quando afferma che teismo e ateismo *coincidono* (cfr. TFD, 50) e che Dio (*Dike*) non è che errore e male (cfr. TFD, 75). Quando cioè indovina che «tutti i teismi dati finora [positivi, negativi, analogici] sono stati [...] puramente erronei, perché sono venuti strutturandosi come pura negatività e inversione» (TFD, 33), risolvendosi cioè in auto-negazioni. Anche se si mostra assai lontano dal conoscere le “ragioni” (del nichilismo stesso e, *a fortiori*, del destino) di ciò e cioè dell'essenziale catastrofe cui necessariamente va incontro il teismo (ma Tartaglia intuisce che l'ateismo non può godere di miglior fortuna), egli avverte potentemente non solo l'esigenza, ma la stessa *incombente presenza* di una smisurata NOVITÀ, senza la quale l'esistenza umana non cesserebbe di rimasticare all'infinito sé stessa entro una magra, miserabile autocoscienza (si ponga mente alle varie forme di “ontologia debole” e alla stessa tecno-scienza, trionfalmente rivolta ai propri successi, ma del tutto cieca circa la propria assenza di fondamento – là dove la totalità della potenza è destinata a convertirsi nella più desolante e consapevole impotenza)³⁴.

Ma al fondo dei decisivi equivoci “teistici” si trova, per Tartaglia, l'errore circa «la “natura” o “essenza” della divinità, la *pura deitas*, l'*eminentia deitatis* che in essi variamente si riconosceva o costruiva» (TFD, 42). Tartaglia così elenca i molteplici modi dello stesso traviamento:

essere sussistente, essere necessario, atto puro, causa prima, primo motore, principio, fonte, coscienza o autocoscienza universale, uno-tutto, potenza assoluta, amore assoluto, conoscenza assoluta, volontà assoluta, agire assoluto, bontà assoluta, verità assoluta, misericordia assoluta, giustizia assoluta, signore, padre, figlio, spirito ecc.; Dio era il

32 Perché però non interpretarne il pensiero secondo una modalità tradizionalmente (Platone, Hegel, Heidegger) non mai intrapresa e cioè non cioè presupponendo che Parmenide affermi *dapprima* l'esistenza del diventare nulla e da nulla, dichiarandola *poi* illusione, ma intenda come illusione proprio il modo di interpretare il divenire come uscire e tornare nel nulla? I frammenti rimastici non consentono di sciogliere l'enigma; ma è chiaro che questo è il Luogo Decisivo – l'Abisso – per ogni pensiero autenticamente tale.

33 E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 218.

34 Quanto a ciò, autentico e primo profeta è Giacomo Leopardi: si rileggia ad esempio l'acutissimo canto *Palinodia al marchese Gino Capponi* (1835).

responsabile puro della realtà, la spiegazione pura, la giustificazione pura, la formalità pura, la normatività pura, l'universalità pura, la sacralità pura, il complemento puro, l'annullamento puro e così via. Ora, l'essenza della divinità che risulta da tutte queste figure va proclamata puramente erronea (*TFD*, 43).

Diciamo: come si può pensare ulteriormente a “Dio” avendo escluso tutto ciò, senza aver chiaro, nello sguardo del destino (che in negativo è qui adombro), che tutte queste figure di conclamata ed estrema “positività” sono ben lungi dall'esaurire il senso autentico del Positivo perché, a ben vedere, sono tutte sottese da un medesimo errore e cioè dalla persuasione circa di (far) diventare altro? Tutte portatrici della Follia. Perciò essenzialmente errate. Ciò che al di fuori di esse già da sempre si spalanca, se vogliamo ancora usare questo termine abusato, consunto e fonte di inevitabile fraintendimento, è quel “Dio” in cui consiste l'Apparire infinito del tutto eterno dell'ente. Che nulla ha a che vedere con la vecchia “assoluta” potenza, giustizia, volontà, conoscenza, normatività, sacralità, bontà, verità. Tutte determinazioni che, unitamente alle loro inevitabili e correlative negazioni, partecipano dello stesso colossale errore, costituendone il nerbo: molteplici forme del positivo significare di nulla. Tartaglia le rifiuta senza sapere perché, avvertendone comunque un'essenziale inadeguatezza, cui contrappone l'indeterminato vaticinio del PURO DOPO.

Ma, preso dal puro “dopo”, tutto il puro essere tutto il puro non essere e combinazioni, ossia tutta la pura realtà e irrealità data finora [...] risultano puramente erronei in quanto appunto realtà del “prima” e del “vecchio”; e di conseguenza puramente erronea risulta anche l'essenza della divinità [...] Se invece l'essenza della divinità è riconosciuta o costruita come puro trascendimento a essere e non essere e rapporti, essa viene a risultare ugualmente erronea, perché presa dal puro “dopo”, anche la categoria del “trascendere” è categoria di assoluto errore³⁵ [...]

Tutto ciò che chiamavano Dio è stato finora, per ciò che riguarda la sua essenza, “demonicità pura”, intendendo demonicità, si capisce, in modo sciolto da ogni residuo mitologico. Quanto più la divinità era divinità tanto più essa era demoniaca; la “vita intima” della divinità, la vita che Dio cantava con se stesso, era abisso raggiante e sicuro di errore e di male; quanto più Dio era tutto in tutti tanto più tutto e tutti scadevano a dolore senza nome; quanto più Dio era raggiunto, nel regno o nell'antiregno, nel paradiso o nell'inferno, nella conoscenza della visione o nell'inconoscenza della notte, tanto più Dio era assoluto e perfettissimo errore, assoluto e perdutoissimo male (*TFD*, 44-5).

Se, indipendentemente dal destino, ci troviamo di fronte (come spesso accade in Tartaglia) a un argomentare, nella migliore delle ipotesi, tendente all'incomprensibile, nella peggiore costituente un autentico vaniloquio, in relazione invece al destino questi passi così ermetici e repulsivi diventano del tutto chiari, trasparenti, addirittura “facili”. A patto cioè che tale “puro dopo” assuma finalmente

35 Si cela forse qui la “giustificazione” della severa critica a K. Bart? (Cfr. nota 25).

un’identità concreta, onde essere e non essere dismettano i panni della fatale, “naturale” reciprocità (per cui ci si fa guerra di giorno, ma poi di notte si brinda assieme), assumendo entrambi una veste inaudita e, con quella e per quella, un’inaudita trasfigurazione della totalità. (E perciò “Dio” non sia più «la cupola di chiusura» – *TFD*, 6 – del divenire del mondo, la cui presunta “evidenza” – uscire e tornare nel nulla – importa la distruzione di tutte le “cupole” in funzione dell’illimitato aperto... della Follia).

Stando dunque a quello che, peraltro *del tutto indebitamente*, Tartaglia chiama «ordine constatativo» (*TFD*, 50) – ma come si può “constatare” una questione metafisica?³⁶ –, egli proclama la risoluzione pura del problema di Dio: «*Dio finora non è mai stato, non è mai stato neanche non Dio, si dava solo una realtà neutra [=l’“esser ente” al di qua, per così dire, di destino e follia] e indisponibile tanto al teismo come all’ateismo, teismo e ateismo venivano a coincidere negativamente nella indifferenza della loro ipoteticità erronea*» (*ivi*).

4. “TESI PER LA FINE DEL PROBLEMA DI DIO” (2)

«Posto questo nell’ordine constatativo, dobbiamo venire all’applicazione più importante, all’applicazione fondativa» (*TFD*, 51). (Ove, diremmo, un’“applicazione” discende, se mai, dal fondamento, e su questo si basa, non essendo essa “fondativa”: l’espressione è contraddizione in termini).

Giustamente e preliminarmente, Tartaglia (si) chiede (di nuovo): «*chi è che fa tutto questo, chi è che fonda*» (*TFD*, 52). Risponde:

collocandoci nel puro “dopo”, ci veniamo con questo stesso a trovare anche nel puro postsoggettivo [...] sì che] queste operazioni e i loro risultati non sono operazioni e risultati né della realtà o irrealità dell’uomo, né della realtà o irrealità dell’universo, né della realtà o irrealità di Dio o non Dio. Sono invece operazioni e risultati che entrano dalla parte opposta all’uomo, all’universo, a Dio e non Dio, dalla parte dell’*irriferimento puro* alla realtà o irrealità dell’uomo, dell’universo, di Dio e non Dio, dalla parte della *novità pura*. Cioè sono operazioni e risultati di *presenze puramente nuove* [corsivo ns.] che si costruiscono come puro irriferimento di novità alla realtà o irrealità dell’uomo, dell’universo, di Dio e non Dio [...] Tutte le volte che, per comodità grammaticale, diremo “*noi facciamo, noi fondiamo ecc.*” può restare convenuto che il soggetto reale sono quelle presenze nuove (*TFD*, 52).

Come intendere queste fantomatiche “presenze nuove”, in quanto tali «puramente ulteriori all’uomo all’universo a Dio e non Dio» (*TFD*, 8),

36 Come lui stesso rileva – già lo dicevamo – quando scrive che mediante l’esperienza non si raggiunge niente (di necessario). Cfr. *TFD*, 24.

abbandonandole altrimenti a un sogno senza costrutto e cioè alla vacuità di un'utopia inconsistente, se non come la struttura originaria del destino della verità – oltre l'uomo e oltre Dio? L'autentico fondamento (cfr. cap. III, § 6) o Io del destino in cui e per cui, apprendo la necessità della natura eterna di ogni ente è parimenti fondata la destinazione dell'“uomo, in quanto apparire della verità dell'essere, alla vita infinita nella Gioia. Ecco Dio! (sia pur detto malamente).

Intendiamo sostenere che è questo “Dio” (=la struttura originaria o destino della verità in quanto apparire dell'esser sé in sintesi con la sua autonegantesi negazione e, infine, nella forma più concreta, l'apparire infinito del Tutto) che *preme* appena sotto il magma semantico di passi come il seguente, in cui la vecchia e apparentemente insuperabile concezione avvelenata dell'essere e del non essere in quanto sfere *scambievoli* (da cui Tartaglia ricava l'idea eminentemente “operativa” del conoscere che è tutto un “fare”, “costruire”, “realizzare”), si mescola inestricabilmente con intuizioni profetiche circa un'inaudita “teologia”.

Pura fondazione di Dio significa: Dio che finora puramente non era, entra adesso puramente ad essere e a esserci. Che Dio entri adesso al puro essere e esserci vuol dire che Dio è puramente nuovo come Dio, è *Dio nuovo*. Dio nuovo è un Dio il quale non si struttura più secondo dimensioni di eternità [malata, illusoria dominatrice del diventare nulla] e di durata [tempo come ritmo del diventare nulla e da nulla], di non-inizio e di non-fine [sostenuti dalla metafisica tradizionale] o, simmetricamente, di temporalità e non durata, di inizio e di fine (ordinari): infatti [...] sono tutte categorie della “memoria”, ossia dell'antinuovo, del vecchio. Dio nuovo significa invece un Dio che entra dalla parte opposta a tutto ciò che è stato finora “memoria” e che viene intrinsecamente strutturandosi secondo pura antimemoria [...]

Un Dio che si struttura intrinsecamente secondo pura antimemoria sarà in particolare un Dio puramente non-origine e anti-origine, non originante e antioriginante [... ciò che] vuol dire Dio puramente non-creatore e anticreatore, cioè un Dio che stabilisce alla totale realtà irrealità soprarealità un rapporto fondamentale opposto a quello del “creare”, comunque inteso [...] Si ottiene così liberazione definitiva dalla figura del “Dio creatore” Questa figura rappresentava l'aberrazione più grave del vecchio teismo: infatti, se “Dio creatore” significa, come non può non significare, Dio “responsabile” della realtà data finora e se la realtà data finora era, come era, sostanzialmente o per gran parte, male, Dio creatore vuol dire (fuori dalle elusioni pietose come quelle del “peccato d'origine” [...]) Dio responsabile del male, cioè Dio cattivo, non Dio, anti-Dio.

La nostra prima proclamazione fondativa è allora questa: *oggi è data possibilità e libertà di compiere la pura fondazione di Dio, cioè di attuare finalmente l'ingresso di Dio all'essere e all'esserci, di effettuare finalmente l'inizio puro, l'avvento positivo di Dio; inteso Dio come Dio nuovo, strutturato secondo pura antimemoria e puro futuro, quindi puramente non creatore e anticreatore che assume tutta la realtà irrealità soprarealità dentro un rapporto fondamentale opposto a quello di qualsiasi creare ed essere creato.* (TFD, 53-5).

Così un profondo terremoto sovrerte e scardina la preesistente morfologia di superficie, che perciò si presenta ormai sconvolta e irriconoscibile, nell'atto stesso in cui tremendi crepacci si spalancano, lasciando intravedere fondali insospettati.

Di nuovo diciamo: tolto l’Abisso che si va annunziando frammischiatamente alle vecchie fedi, non resterebbe che un enorme confusione, priva di senso e scopo e anzi un farneticamento ormai prossimo al delirio. (E si badi, si tratta di pagine, queste, in cui è confermata la sinonimia fra contraddizione ed errore, sì che verità sarà l’incontraddittorio, dunque il destino in quanto affermazione incontrovertibile della differenza dei differenti, con tutte le conseguenze – gli infiniti e tremendi “teoremi” –, che necessariamente ne derivano).

Tartaglia parla dunque di un «*grande Dio*» e di «una vera “religione universale”» (TFD, 59), «contro e sopra tutti gli idii piccini [...] contro il Dio d’Israele, il Dio di Cristo, il Dio di Maometto, il Dio trinitario e il Dio unitario, il Dio protestante e il Dio cattolico, il Dio deista-naturale e il Dio storico positivo specialmente contro e sopra ogni politeistica e ogni monoteistica», un «teismo totale, puro, assoluto» (ivi), «puramente posttrascendente e postimmanente» (TFD, 60), nulla a che vedere con le tradizionali «favole per bambini» (TFD, 62)³⁷.

Sono queste le pagine in cui Tartaglia, già lo dicevamo, profetizza questo “Dio nuovo e grande” come «*efficiente ed efficace*» (TFD, 64) e, insieme, privo della «figura assurda e impura della “potenza”» (TFD, 69). Ove, com’è ovvio, entrambi gli aggettivi sono costituiti dal verbo *facere*, a significare la forza, la potenza di produrre effetti. Tartaglia, ci pare, si trova così in una difficile (a esser generosi) condizione logica che, in qualche misura, richiama lo Heidegger, il cui “essere” è dichiarato “impotente” di contro – soprattutto – al “sistema (di potenza)” hegeliano. Un po’ come se ritenesse impossibile separare la *necessità* del “sistema” (delle categorie: l’Idea, “Dio”) dalla potenza del suo “deterministico” realizzarsi, in tal guisa finendo per cancellare la libertà dell’uomo e della storia (di nuovo il tema di fondo del “sottosuolo”). Sì che per salvare la libertà negando la necessità ci si trova così a negare la potenza *simpliciter* (presupponendo cioè un nesso indissolubile fra necessità e potenza: così anche in Spinoza). Tartaglia (insieme a Heidegger) non vede che l’attualismo gentiliano, lungi dal costituirsi come retorica “declamata e strepitosa” (cfr. *F1*), è in grado non solo di svincolare la potenza dalla necessità, ma anzi nel mostrare la necessità di tale liberazione. Onde la potenza dell’autorealizzarsi dell’Io trascendentale – concepito come destrutturato, pura forma: la Forma del Divenire – costituisca la radice della libertà, sciolta da qualsivoglia necessità metafisica previa (nessuna “essenza” precede l’“esistenza”).

Ma tant’è: per Tartaglia è questa la via «in cui Dio si costruisce non, come finora, contro e fuori il Regno, ma dentro e per il Regno» (TFD, 66). Così, scrive, dopo aver «provvedute le indicazioni per la fondazione pura di Dio» (ciò che in realtà non è stato fatto se non per vaghissime allusioni: non più che un schizzo rispetto al

37 Marco Vannini, celebre studioso di Meister Eckhart, anche lui critico della teologia – fonte primaria «della menzogna [l’altra fonte sarebbe la psicologia], falsa scienza di Dio [...] [non altro che] serie di rappresentazioni, immagini, *eídola*, ovvero idoli, frutto dello psichismo personale» (*Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019, p. 8) – cita, condividendole, queste parole di Tartaglia nel suo *Beati pauperes spiritu. Attualità di Meister Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2022, p. 38.

quadro compiuto che Tartaglia vagheggia) è data la possibilità «di passare dalla *fondazione pura* di Dio alla *tramutazione pura* di Dio; intendendo per *tramutazione pura* quel complesso di applicazioni fondative che non lavorano più a fondare Dio come Dio [...], ma lavorano a cambiare l'intima natura, l'essenza assoluta, il destino supremo di Dio» (TFD, 67). Dove è chiaro che ciò che vien così cambiato è *il nostro modo* di considerare Dio. «Finora Dio [...] era sempre considerato quale essenzialmente intramutabile, quale pura intramutabilità e intramutatività; adesso invece Dio, assunto secondo puro "dopo", si manifesta come essenzialmente tramutabile, tramutabilità e trasmutatività pura» (TFD, 67-8).

Questo passaggio – dalla “fondazione” alla “tramutazione” dell’essenza di Dio – allontana Tartaglia dal destino (dall’esserne profeta inconscio), avvicinandolo decisamente al nichilismo e cioè a quelle forme estreme di pensiero in cui si tenta ancora – del resto, incoerentemente – di coniugare il diventare nulla e da nulla, ormai riconosciuto ad angolo giro, alla “teologia”. Così, anzitutto, l’ultimo Schelling (cui Luigi Pareyson si ispirava), influenzato da J. Böhme.

Tartaglia considera due livelli relativamente alla “tramutazione”, il primo – in quanto «misura minima della tramutazione teistica» (TFD, 68) – «che rimane sempre ancora nell’abito della teisticità» (ivi), consiste nel superamento della concezione di Dio come «*puramente necessitante*» (TFD, 69):

La prima tramutazione teistica sarà allora quella per cui Dio, da Dio di natura intima essenza assoluta destino supremo secondo pura necessità, si tramuta a Dio di natura intima essenza assoluta destino supremo secondo pura libertà [...] ossia, la prima tramutazione teistica sarà quella per cui Dio da *puramente necessitante* si tramuta a Dio *puramente liberante* [...] Cessa così per l’uomo la difficoltà più profonda e sempre più acutamente avvertita contro Dio, ossia la difficoltà nascente dallo scoprire e sentire Dio come infrangibile necessitazione, durissima così nell’odio come nell’amore, così nella condanna come nella salvezza. Ma invece, da oggi, il primo sogno di Dio al culmine del Regno sarà di passare a liberatività pura, sciogliendo in tal modo se stesso, l’universo e l’uomo dalla pura erroneità (TFD, 69-70).

Il secondo livello, in quanto «misura massima della tramutazione teistica» (TFD, 70), spalanca *una vicenda sconfinata di liberazioni reali* (cfr. ivi), in guisa che «tutta la realtà umana e mondana viene puramente tramutata nella sua essenza, cioè viene puramente tramutata l’essenza di ciò che è detto essere, non essere, rapporti fra essere e non [...] e, mutando essenzialmente, la stessa teisticità non può non condurre a una realtà puramente *metateistica*» (TFD, 71).

In tal modo, il vecchio Dio non c’è più e «la nuova realtà postumana troverà davanti a sé o dietro a sé, sopra sé o sotto sé, una realtà nuova, puramente ulteriore a Dio, puramente postdivina» (TFD, 72).

In questa dimensione “metateistica” si trova superato lo stesso “grande Dio” considerato, *staticamente*, “liberante” – essa, che «apre l’accesso» (TFD, 70) a un infinito dinamismo di libertà, a una *sconfinata vicenda di liberazioni reali*: ciò che

«alla disperata» (TFD, 78), «potremmo forse chiamare il puro “dopo del dopo”» (ivi).

Così, per Tartaglia, concependo puramente Dio come liberante e tramutante, «è data la possibilità e libertà di risolvere definitivamente, nella pura coincidenza di metateisticità e di meta-ateisticità, anche il vecchio dilemma teismo-ateismo, di chiudere per sempre la lotta Dio-non Dio» (ivi).

Diremmo che in tale rinnovata teologia l'accento cade senz'altro sul concetto di libertà, in senso – diciamo in prima approssimazione – *lato sensu* fichtiano secondo cui *Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel*. A indicare un infinito cammino, di cui è la Libertà (come liberazione) il soggetto trascendentale, tanto “umano” quanto “divino”: *Streben nach dem Unendlichen*. Ove lo “sforzo” è inteso, daccapo con Fichte, come libertà liberante e, insieme, come creazione di quel limite – di quegli infiniti limiti – mediante cui la astratta Libertà originaria si auto-nega, per realizzarsi concretamente come asintotica negazione della negazione. (Ove, se è chiaro l'impianto “idealistico” creativo-annientante e perciò, nello sguardo del destino, nichilistico, è anche insieme singolare che la *Struttura originaria* di E. Severino – terreno propizio dell'intero sviluppo successivo del Filosofo, tuttavia non ancora del tutto slegato dalla persuasione dominante circa il diventare nulla e da nulla – si concluda proprio citando il “compito” additato da Fichte – «non si dovrà forse dire che si tratta di un compito *infinito*, e che precisamente in “ciò è l'impronta della nostra destinazione all'eternità” (come diceva Fichte)?»³⁸ – in relazione alla necessità metafisico-morale del togliimento della totalità della contraddizione, vale a dire di farsi infinito da parte dell'infinito/finito)³⁹.

Citavamo sopra lo Schelling delle sue ultime produzioni. Può essere interessante infatti rilevare di passata che staccatosi dall'idealismo (hegeliano) – dunque recuperando l'idea del “pensiero” come atto umano, si che l'identità di pensiero ed essere non valga ontologicamente, ma solo logicamente (quanto al *quid sit*, ma non anche al *quod sit*; vale a dire: se l'essere esiste non può non sottostare ai principi primi della logica, ma che esista non sono questi a stabilirlo) – e, insieme rifiutando il trascendentismo classico fondato sull'esistenza del Perfetto sussistente *ab origine*, perché incapace di dar ragione della finitezza, della libertà umana e del male, Schelling si spinge a concepire “Dio” come una realtà *in divenire* e cioè come un processo etico-metafisico di auto-liberazione, che ha nell'uomo il proprio *focus* e di cui il mondo è la incessante teofania. (Ove, come si vede, la differenza rispetto a Hegel, nonostante tutto, tende a sfumare; conservandosi, diciamo, per il carattere *panenteistico* della teologia schellingiana, onde Dio non si risolve nell'immanenza del sistema categoriale: Hegel; se cioè il mondo è tutto in Dio, Dio

38 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 555.

39 In un contesto in cui l'inerzia nichilistica spingeva nonostante tutto a sostenere la dipendenza ontologica della totalità del divenire dall'intero immutabile, si che l'esistenza di quello è ancora concepita come effetto di «una decisione dell'immutabile» (*ibid.*, p. 554).

anche lo trascende. In tal guisa ritenendo di poter affermare, insieme, contro il trascendentismo, il carattere “diveniente” di Dio e, contro l’immanentismo, l’insuperabile finitezza dell’uomo)⁴⁰.

Ebbene Tartaglia, nelle pagine finale delle sue *Tesi*, imboccata la via (nichilistica) della libertà, come libertà *liberante*, assunta come l’essenza stessa del Dio “metadivino”, pur riconoscendo ancora una volta che la risoluzione «senza pazzia» (TFD 81) del problema di Dio è «per oggi documentata ancora solo indicativamente» (*ivi*) (non comprendendosi allora come possa esser dichiarata *definitiva*), per un verso mantiene alto il tono profetico circa l’avvento di una «novità pura», di «puro irriferimento» (*ivi*) al passato (rispetto al quale sarebbe “incommensurabile”), che può essere fondata solo da «”presenze nuove”» (TFD, 83) e riconoscendo «irrilevante» (TFD, 82) tutto ciò che è stato sin qui detto; per un altro si trova ad evocare «criteri di logicità nuova» (TFD, 86), secondo la quale «alle figure della *identità* e della *necessità*» subentrano, rovesciandole, le «figure della *diversità* e della *libertà*» (TFD, 85-6). Ove è chiaro che non si tratta affatto di novità, ma di un maldestro tentativo (peraltro ampiamente condiviso dal nichilismo novecentesco e attuale) di superare il principio di identità/non contraddizione, come se il divenire – che tanto più convintamente è affermato come l’Intero, quanto più è implicitamente posto *come identico a sé stesso e non come altro da sé* – ne fosse annientato. Quando invece è vero che tale principio nasce (in forma alienata) proprio in conformità del diventare nulla: quando è, è; quando non è, non è; follia sarebbe sostenere che *quando* è, non è o che *quando* non è, è: principio di identità/non contraddizione (falso!) perfettamente rispettato. Che poi la “libertà” cioè la contingenza ontologica (e morale) sostituisca la necessità è anche questo un “vecchio” caposaldo nichilistico – ingenuo, se non ci si avvede: 1. delle “ragioni” in base alle quali risolvere ogni eterno del divenire contingente stesso; 2. della necessità di preservare comunque una necessità *minima*, onde, nel divenire, nulla è anticipabile *salvo che nulla è anticipabile*, essendo infatti necessario che, nel divenire, il nulla diventi qualcosa (e qualcosa, nulla).

Ma appunto, stiamo dicendo: inconfondibile è l’entusiasmo con cui Tartaglia annuncia la “buona novella” del Regno incombente, incommensurabile e persino

40 Per tal via Schelling, nelle *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana* (1809), anticipando di una decina di anni il capolavoro di Schopenhauer, individua nel «volere [...] l’essere originario» (*Wollen ist Urseym*), onde si faccia «una buona volta della libertà l’uno e il tutto della filosofia» (*op. cit.*, pp. 48-9). E la libertà è il “tutto”, in quanto appunto “Dio” è propriamente *libertà*, per conseguenza essendolo anche l’uomo perché è *in Dio* e Dio non può creare se non realtà simili a lui. Giacché «Dio non è un Dio dei morti, ma dei vivi» (*ibid.*, p. 43). (Diremmo che Schelling non si rende conto, in questo scritto, di appartenere essenzialmente a quel “piano inclinato” che indicherà Nietzsche, che conduce irresistibilmente alla *volontà di potenza* come essenza del tutto. “Libertà” ontologica è infatti divenire e divenire è volontà di potenza, creazione/distruzione senza limiti immutabili che la trattengano di diritto. Si tratta del capolinea di ogni teologia che non sia la teologia *sui generis* di Dioniso, in cui e per cui le tavole dei valori sono rovesciate e quel che era “male” si rivela il vero bene).

ulteriore allo stesso puro “dopo”. Quanto a questo versante, in alcuni lampi non si riesce a non avvertire tra le righe, benché in forma negativa e del tutto inconscia, la profezia circa l'imminente apparire del destino. Tartaglia così presenta infatti, in negativo, il Dio nuovo:

Dio nuovo vuol dire Dio anti-origine, quindi Dio essenzialmente anticreatore, anti-Padre, anti-causa, Dio che assume tutta la realtà irrealità sopra realtà dentro un orizzonte operativo puramente superiore e opposto a ogni creare e, di conseguenza, a ogni simmetrico non-creare. Dio nuovo non vuol dire nemmeno Dio-finalità perché finalità è nudo corrispondente di causalità e, distrutta causalità nel Dio anti-causa, è disfatta per sempre anche qualsiasi finalità. Dio nuovo nemmeno significa Dio escatologico, perché Dio nuovo, entrando sempre dal puro futuro, rovescia l'escatologicità... (TFD, 87-8).

E però, sul versante opposto, da un lato, in opposizione al «Dio creante e dominante» (TFD, 88) Tartaglia afferma la novità di un «Dio puramente salvante e serviente» (ivi) – ove se, come si diceva sopra citando *Fil 2*, non solo non si dà in questo novità alcuna, ma risulta incomprensibile, entro la logica nichilistica, lo ripetiamo, come ci possa essere “salvezza” una volta negata a Dio la “potenza”⁴¹ –, dall’altro, confermando l’inespugnabile radicamento nel nichilismo e perciò, invocando il “nuovo” e il “futuro”, alla fonte del passato più remoto (=l’evidenza del fare), Tartaglia chiude infatti lo scritto chiedendosi, come nulla fosse: «di tutto questo lavoro intorno a Dio e al suo problema quali sono le conseguenze pratiche?» (TFD, 91). E cioè riconducendo questo presunto, radicale rinnovamento alla «libertà di fare oggi “riforma religiosa” secondo dissolimenti e ampiezze mai prima d’ora sospettati» (ivi). Così mostrando di non sospettare che il “fare” umano – ontologicamente chiarito dai Greci: *poiesis* è ogni causa (*aitía*) capace del passaggio *ek toû mé óntos eis tò ón*, «dal non essere all’essere» (Platone, *Simposio*, 205 b-c) –, come mostra Zarathustra, è del tutto incompatibile con Dio e che la sua “evidenza” è l’evidenza del “Fare” in cui il Divenire consiste – di cui allora l’“uomo”

41 In linea con S. Weil (e con il nostro tempo di “debolezza” teologico-metafisica), S. Quinzio molto insiste sul Dio *kenotico* e sofferente (cfr. *La fede sepolta*, cit., pp. 67, 76, 78, 98-99), ma va ricordato in proposito, che quando la teologia cristiana della tradizione parla di *kénosis* (sulla base di *Fil 2*, 7) «non si intende dire che il Dio immutabile ed eterno è morto, ma che la seconda persona della Trinità, fatta carne, muore *in quanto carne*. Stando alla teologia della tradizione la *kénosis* non riguarda Dio *in quanto Dio* [eterno e perciò onnipotente], ma l’incarnazione della seconda persona della Trinità. [...] La morte di Dio [la sua “debolezza”] non è uno svuotamento del divino in quanto tale: Dio *in quanto Dio* è eterno, e in quanto eterno permane» (E. Severino, *Oltre l’uomo, oltre Dio*, cit., pp. 38-9). (Rilevando peraltro, unitamente a ciò, che l’eterna *onniscienza* di Dio importa di necessità la conoscenza della *totalità* del dolore del mondo, non solo umano. Dunque “incarnazione” bensì, ma: 1. Già da sempre avvenuta; 2. Necessaria, non intesa come atto di libera volontà; 3. Implicante una radicale *immanenza*, restando altrimenti Dio *esterno* ai patimenti e perciò ignorandone l’autentico contenuto. Ma così, facendo saltare il dettato esplicito in cui il cristianesimo ufficiale da sempre si riconosce).

è individuazione (così però non si dà spazio ad alcuna presunta “riforma religiosa” o “teologia” che non si risolva nel dionisismo superomistico). Soprattutto non rendendosi conto di volersi portare al “puro dopo” restando fra le braccia dell’essenza che sta alla base di ogni “prima”: l’“evidenza del (far) diventare nulla e da nulla; di profetizzare il “nuovo” tenendo fermo il veleno del “vecchio”.

Su questa via, la chiusura dello scritto non stupisce rivelandosi filosoficamente di basso profilo: «Fra Dio vecchio e Dio nuovo è ormai necessario scegliere [...] Scegliere è necessario» (TFD, 92) – quasi che “scegliere” sia un che di scontato che non esige perciò alcun ripensamento, costituendo la base innegabile di ogni *renovatio*, senza esser minimamente scosso dal “formidabile” *post*. Così noi, che credevamo di star per sfiorare il Cielo, ci ritroviamo d’un tratto sulla vecchia, vecchissima terra.

Ma come! Dopo tutto questo altisonante trambusto rivoluzionario si tratterebbe solo uscirne con un colpo di pistola immotivato? O la fede nel Dio della tradizione o in quello (assai indeterminato) proposto da Tartaglia. Ma la fede implica necessariamente il dubbio, in quanto tale equipotente alla fede alternativa, onde onestà intellettuale (=spirito di verità) vuole che non si scelga affatto e che si resti fermi in condizioni di incertezza. E anzi, poiché nelle vene del problematicismo, come di ogni altra visione del mondo, scorre la fede – non vissuta *come fede*, ma come *evidenza innegabile* – consistente nel (far) diventare altro e questo esclude, con Nietzsche e Leopardi, ogni eterno diverso dal diventare altro medesimo, ne deriva che, proprio seguendo Tartaglia, non c’è (più) da scegliere nulla, essendo approdati, per coerenza immanente e innegabile (all’interno del diventare altro), all’ateismo più speculativamente compiuto. Così, diciamo, si risolve definitivamente il problema dell’esistenza di Dio. Sull’ammissione previa che il diventare nulla e da nulla – la cui persuasione implica con necessità la persuasione che l’ente è niente, dunque l’estrema follia –, segue che l’inevitabile, *unico* eterno (poiché *ex nihilo nihil fit*) è l’assenza di ogni eterno: il Divenire (Caso, Caos, Dioniso).

5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Da un lato dunque un iper-romantico *ἐνθουσιασμός* che si esprime in forma convulsa, febbrile, funambolica, ermetica e iperbolica, dall’altro, tra le righe, l’esito radicalmente ateo, cui il sostrato ontologico di questo scritto (come degli articoli cui ci siamo riferiti) necessariamente conduce.

E però – ed è la nostra tesi di fondo – il primo tratto, più appariscente e dominante, sarebbe da considerare senz’altro *del tutto arbitrario* (e perciò oltremodo dogmatico), oltre che farraginoso, incoerente, sconnesso, babelico e a

tratti decisamente illeggibile, senza capo né coda⁴², SE alle sue spalle non fosse incombente l'annuncio del sopraggiungere del “linguaggio del grano”, come Emanuele Severino chiama il “dono” del linguaggio testimoniante il destino⁴³. Cioè l'apparire di quel Luogo in cui consiste il senso dell'autenticamente “nuovo” Fondamento, presso il quale si radunano tutte le vecchie, grandi parole, assumendo – sulla base della loro identità comune di fondo con il nuovo significato delle stesse parole (cfr. § 2) – un senso abissalmente differente, connettendosi cioè secondo un Ordine inaudito, che illumina il ridondante caos degli scritti di Tartaglia. Lo illumina anzitutto mostrandone la preziosità altrimenti nascosta e introvabile, vale a dire quella verità, come bene intuisce Quinzio, che «sta enormemente al di là delle sue parole»⁴⁴. Ma la si può scorgere solo entro lo sguardo del destino; altrimenti, pur tentando *cristianamente* di valorizzare al massimo Tartaglia (così, ad esempio, S. Quinzio e S. Givone), l'inevitabile naufragio della di lui profezia porta fatalmente con sé il fallimento dell'azzardato apprezzamento. Il veleno metafisico che Tartaglia porta infatti inconsapevolmente con sé nell'atto stesso in cui viene annunciando l'imminente “irruzione di un nuovo ordine ontologico” (S. Givone), ne è, INSIEME, l'assoluta impossibilità (salvo che non si tratti dell'ontologia della *volontà di potenza*, del *superuomo* e dell'*eterno ritorno dell'uguale*: differenze di un Medesimo) e la frammentata, balbettata indicazione. Come se *in articulo mortis* («I mortali sono i morti, per i quali la morte non è un futuro ma è la loro essenza stessa»)⁴⁵, entro la più densa oscurità attraversata tuttavia da inconcepibili bagliori – nella solitudine più radicale, eretico *vitando* –, Tartaglia avesse *disperatamente* segnalato Ciò che autenticamente non può non venire: al di là dell'uomo, di Dio e di ogni fede.

E Quinzio, nella bella Postfazione alle *Tesi* (senza il destino, non si può scrivere di meglio!), a suo modo coglie nel segno. Da un lato mettendo in luce il suo «specialissimo rapporto [...] con il cristianesimo [che] si scopre in molte sue espressioni, nelle quali, anche contro la sua volontà cosciente, il messaggio cristiano assume un significato straordinario di rottura o più che rottura del vecchio» (TFD, 141). Giacché infine il “rapporto di irriferimento puro” (una contraddizione in termini) Tartaglia – *sacerdos in aeternum* – ce l'ha con il Regno

42 Si è soliti attribuire alle *Tesi* un “esasperato rigore logico” (ove l'aggettivo mal si addice al soggetto: la logica essendo o incontrovertibile o ipotetica – in nessun caso “esasperata”). S’è visto che non è affatto così: la “logica” di Tartaglia (non solo delle *Tesi*) è in realtà attraversata da una serie impressionante di contraddizioni, che lo stesso Tartaglia, lo si è più volte detto, considera errori. (Trattandosi tuttavia di grandi contraddizioni, a identificare un pensiero che ha il merito di portarsi sul crinale dell’Abisso).

43 Cfr. *Il mio ricordo degli eterni*, cit. p. 155. Rispetto al quale «il loglio è il linguaggio che testimonia la terra isolata dal destino» (ivi).

44 Postfazione a TFD, p. 138.

45 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 693.

di Cristo! Questa, l'incommensurabile novità cui si rivolge – in genere ridotta ormai a una dimensione insopportabilmente striminzita e banale.

Dice bene Quinzio:

Certo la realtà del Regno annunciato da Gesù Cristo è fatta di presenze indicibilmente nuove e, proprio come le esige Tartaglia, puramente ulteriori. Certo è “oltre l’assoluto” [...] Certo la realtà del Regno è “irriferimento puro”, e molto più che “irriferimento puro”, alla realtà vecchia, se negli antichi profeti Gerusalemme mille volte prostituita torna a essere la vergine promessa al Signore, se il giorno del Signore è un girono unico, “né giorno né notte” (Zc 14, 6), se Dio fa “ogni cosa nuova” (Ap 21, 5), se avremo “la libertà della gloria dei figli di Dio” (Rm 8, 21). Certo il Regno è “puro dopo” rispetto al cristianesimo e alla Chiesa, se il Signore vomiterà la Chiesa dalla sua bocca (Ap 3, 16) e se nella nuova Gerusalemme non ci sarà nessun tempio (Ap 21, 32). Certo il Regno non è l’eternità, termine statico e astratto della filosofia e della teologia [ma non certo del destino!] [...]. Certo il Regno supera qualunque misura immaginabile se “occhio non vide, o Dio, se non il tuo, ciò che hai preparato per coloro che ti aspettano” (Is 64, 3), se “non è stato ancora manifestato ciò che saremo” (1Gv 3, 2), se il Signore “è capace di fare infinitamente al di là di tutto ciò che noi possiamo chiedere o concepire” (Ef 3, 20). Certo non solo la terra deve cambiare, ma anche il cielo: “è necessario che le realtà celesti siano purificate” (Eb 9, 23), “aspettiamo nuovi cieli e nuova terra” (2Pt 3, 13). Certo l’uomo nel Regno non è più l’uomo, se deve rinascere a vita nuova, se deve giudicare gli angeli⁴⁶, se farà opere maggiori del risuscitare i morti (cfr. Gv 14, 12). Certo il mondo, nel Regno, non è più il mondo, se il leone e l’agnello pascoleranno insieme, se la gloria di Dio ricoprirà la terra come le acque ricoprono gli abissi del mare (cfr. Ab 2, 14), se “fino a questo momento tutta la creazione geme nel travaglio del parto” (Rm 8, 22). Certo Dio stesso, nel Regno, non è più Dio, se avrà un “nome nuovo” (Ap 3, 12). Se Gesù è Dio e insieme un fratello figlio dello stesso padre, se il Signore “asciugherà ogni lacrima” (Ap 21, 4). Certo nel Regno i rapporti fra Dio e l’uomo sono capovolti, se il Signore sarà tale con l’uomo che “esulterà per te di gloria, ti rinnovellerà per mezzo del suo amore, danzerà per te con grida di gioia” (Sof 3, 17). Certo, insomma, tutto quello che Tartaglia dice del “puro dopo del puro dopo” è questo, e la sua “novitazione al di là di novitazione e non novitazione”, se ha un nome e speranza di volto, è il Regno di Gesù Cristo (PTFD, 146-8).

E ancora dice bene quando scrive che «la profezia di Tartaglia è vera profezia, il suo carisma è autentico [...] Tartaglia ha preso sul serio il Regno» (PTFD, 149). Ma poi, come già richiamato sopra, dice male quando sostiene che oggi non si dà alcun’altra verità, oltre a quella cristiana (che giustamente anche Quinzio, nei suoi molti scritti, mira a suo modo a liberare dalla condizione “senza sale”, in cui in genere versa) per «capire e spiegare il senso di quello che sta oggi accadendo nell’uomo, nel mondo, in Dio» (ivi).

46 Anche se in questo contesto potrà forse apparir stonato, egualmente vorremmo interpretare questa espressione paolina («non sapete che giudicheremo gli angeli?»: 1Cor 6, 3), nello sguardo del destino, e cioè intendendo gli “angeli” come *pensieri veri, ma affetti da contraddizione C* – perciò giudicabili come “limitati” e dunque oltrepassabili.

Perché è vero che «il vero affermare e il vero negare appartengono al Regno» (PTFD, 150), ma solo a patto di riconoscere nel “Regno” non certo un contenuto di fede (sì che sarebbe un atto di sopraffazione assumere come luminoso un che di essenzialmente oscuro), ma l’immagine metaforica dell’Incontrovertibile: l’affermazione originaria, inclusiva della parimenti originaria sua negazione, originariamente negata.

Solo guardando a ciò, diciamo di Tartaglia, assieme a con Quinzio: *Bene prophetavit* (PTFD, 153) (così Gesù, riferendosi a Isaia: *Mc 7, 6*).

Ha profetato bene, tanto più oscuramente quanto più potemente [...] Ogni profezia, in quanto sempre profezia dell’andare oltre, non può andare oltre. Ma prima di Tartaglia nessuna profezia era mai fallita così penosamente. L’attesa del regno è ancora fallita, ma mai era fallita tanto, mai potrà fallire più radicalmente di così. Ma il fallimento terribilmente unico del sogno e della vita del profeta è la più grande verità del profeta, la croce di Cristo.

Dove il carattere *iper-cristiano* della profezia, daccapo – proprio per la natura estrema della testimonianza di Tartaglia, in cui il linguaggio, pur nichilistico, è tuttavia piegato ad esigenze intenzionalmente prodigiose –, non può non scavalcare di tutta passata la configurazione tradizionale della Buona Novella (la “cupola troppo facile del divino”, diceva), vedendone non più che un indebolimento travisante. Giacché anche per lui – come per Eckhart e Severino, *mutatis mutandis* – “Dio” è inesistenza ed errore, non nel senso (ateistico) che è “troppo”, ma nel senso che è *troppo poco!* E la “croce di Cristo”, dunque, fra tutti gli inconsapevoli indicatori del destino nell’abisso della Notte, la metafora straordinariamente più alta, diciamo, dell’eterna ombra (errore, dolore) di Dio: non più che un “punto”, all’interno della Gloria della Gioia che infinitamente e già da sempre la oltrepassa.

Perspicuo, nello sguardo del destino, un passo di una lettera di Tartaglia a Quinzio: «La più squisita astuzia de lo stupidissimo Satana consiste proprio ne l’obbligare da millenni gli uomini a occuparsi esclusivamente de le sue due più sataniche creature, il “mondo” e la “morte”: e sia pure per salvarsi, scampare. Ma il resto?»⁴⁷.

Magnifico: quando il genio (cristiano) riassume in tre righe il senso del Tutto!

Si noti che, in questo pensiero, il “mondo” non è più ciò che, cristianamente, esce dalle mani di Dio (*et vidi Deus quod esset bonum: Gn 1, 18*) – della cui genesi per altro Tartaglia non può in alcun modo render ragione, rifiutando a Dio (del tutto assurdamente, diciamo, in senso cristiano) il predicato di “creatore” –, essendo invece quello che il mondo diventa dopo l’intervento di Satana nel Giardino e il conseguente peccato d’origine. Dopo di che «il mondo giace tutto in potere del maligno» (*1Gv 5, 19*) – ancorché tale potere, che non implica di certo una sorta di

47 Da F. Battistutta, *Trittico eretico*, cit., p. 126.

dualismo manicheo, non sia più che una concessione da parte di Dio (cfr. *Ap* 13, 5-8).

Si rilevi che nell'occhio del destino “mondo” e “morte” valgono sostanzialmente come sinonimi, il “mondo” essendo il teatro del diventare nulla e da nulla, in cui si è (si crede di essere) *facie ad faciem* con la morte⁴⁸. E “Satana” corrisponde al sopraggiungere della terra isolata dal destino, perciò sede dell'estremo dolore e dell'estremo errore. Daccapo, “concesso” dal destino, fondamento stesso della contraddizione, senza il quale nulla può essere ed apparire, nemmeno la follia. Per entro tale ristretta visione – non c’è che mondo: di ciò Leopardi è l'autocoscienza più profonda e consequenziale – non può apparire quell’*infinito* (“ma il resto?”) che già qui e ora pur appare, non tuttavia guardato, e perciò come fosse nulla: inconscio dell'inconscio del nichilismo (ove se tale primo inconscio è lo sfondo di ogni cerchio, cioè la struttura originaria del destino, il secondo inconscio è la persuasione che l'ente è niente, rispetto alla coscienza filosofica *del sottosuolo*, costituente il preconscio, onde l'ente – l'intero dell'ente – è un diventare nulla e da nulla; mentre la coscienza – anche filosofica, scientifica, religiosa, del senso comune – è sede dell'apparire non problematico e “ovvio” del “mondo” e di tutti i suoi connessi presupposti). Quell’“infinito” che è appunto “il resto” cui non si bada: cristianamente l'esser presso Dio già qui e ora («il regno di Dio è in mezzo a voi»: *Lc* 17,21), benché ciecamente, destinati a un glorioso cammino senza fine in Dio; ciò che, pensato dal destino, si presenta come il rigore estremo e la trasfigurazione dell’“escatologismo” cristiano (“al di là di escatologia e non escatologia”, come vuol Tartaglia!). Quel “resto” – l'inesauribile Gloria della Gioia, un'infinità di infiniti – rispetto a cui ciò che ci appare disperatamente come l'intero non è che un “punto”.

Dice Tartaglia: impedendo all'uomo di guardare in alto, a quel che infinitamente sopravanza la magra esistenza nel mondo, Satana spinge a cercar salvezza confidando nel mondo (e, diciamo con il destino, negli déi del mondo – il “mondo” includendo anche tutti gli déi, incluso il più grande, il Dio di Gesù Cristo –, che “credono” nel mondo, rispetto ai quali, cioè, il diventare nulla e da nulla è una vera realtà). Di qui – al termine di un lungo cammino che conduce “irresistibilmente” dall'apparato metafisico-teologico all'apparato tecno-scientifico – la ricerca della salvezza nella potenza della Tecnica: l'ultimo dio.

Ma la tecnoscienza – la differenza fra scienza e tecnica essendo ormai interna alla loro *identità concreta*: da che cioè, non avendo più pretesa di enunciare verità eterne, le teorie scientifiche non hanno altro criterio per affermarsi sulle avversarie se non la loro potenza: un criterio tecnico, dunque –, da oltre un secolo, ha assunto carattere *ipotetico*. Il che implica conseguenze gravi, cui in genere non si bada.

48 «Complessità della vita, mia ed altrui, fantasie, impulsi, pensieri, città, pianure, monti, acque, infinità del cielo stellato, storia dei popoli, della Terra e del divino – il “mondo” intero dunque –, tutto questo, che chiamiamo il “mondo in cui viviamo” ma che in verità è la terra isolata dalla verità del destino, è la magnificenza del positivo significare del nulla» (E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 62).

La ribellione della natura, infatti – ciò che ha senso solo in relazione ai progetti dell'uomo –, può essere ben più radicale di quella a cui ci è dato assistere.

A volte ci si trova di fronte ad affermazioni apparentemente inoffensive. Ad esempio, questa, *princeps*, che le leggi della scienza (da cui la Tecnica è guidata) sono *ipotetiche*, cioè non sono verità assolute. Spesso gli scienziati se ne dimenticano. Ma l'ipoteticità delle leggi scientifiche significa per esempio, che un corpo, abbandonato a se stesso, da un momento all'altro, invece di cadere verso il basso potrebbe andare verso l'alto. Qui la ribellione possibile della Natura è ben più radicale. La provvisorietà della destinazione della Tecnica al dominio del mondo è ancora più marcata. Ma l'ipoteticità delle leggi scientifiche significa anche che da un momento all'altro i mari potrebbero invadere le terre e gli astri del cielo scagliarsi gli uni contro gli altri. Eventi ritenuti certo altamente improbabili dalla scienza. Ma anche le teorie della probabilità sono ipotetiche. Potrebbero essere smentite da un momento all'altro. E non si può daccapo replicare che questa smentita è altamente improbabile.

Si fa avanti, in tutta la sua gravità, il problema della salvezza dell'uomo. Nonostante la potenza della tecnica, chi ci pensa? Quelli che si danno da fare per uscire dalle crisi economiche e politiche? A quel problema le religioni, certo, si rivolgono. Ma con la fede. E la fede è ipotetiche come le leggi della scienza. Ma l'uomo è destinato ad avere a che fare soltanto con ipotesi e a soppesare soltanto con ipotesi il pericolo da cui è circondato?⁴⁹

“Ma *il resto?*”, chiede Tartaglia. Chi lo considererà, tutti presi come siamo dal “mondo”? Non è forse il mondo “dolore”? E non richiede forse il mondo, una volta avvistato come l’inevitabile diventare nulla e da nulla, di esser inteso come l’Intero? Schopenhauer e Leopardi lo sapevano bene (Leopardi ben più rigorosamente, visto che non cerca fughe mistico-induiste, incompatibili con l’evidenza del diventare nulla). «E fango è il mondo» – ciò rispetto a cui il “non-fango”, inevitabile correlativo, si risolve in Leopardi nel lato dialettico-negativo, del tutto irreale e sognato (errare), del realissimo arido e freddo Vero.

Scrive R. M. Rilke: «*Noi non abbiamo mai dinanzi a noi, neanche per un giorno / lo spazio puro dove sbocciano / i fiori a non finire. Sempre c’è mondo / e mai quel nessundove senza negazioni / puro, non sorvegliato, che si respira, / si sa infinito e non si brama»* (*Elegie duinesi*, VIII, 13-19).

Il cristianesimo da sempre afferma come esistente tale Infinito, circoscrivente e infinitamente sovrastante tutto il dolore del mondo, identificandolo nel Dio di Gesù Cristo. In tal modo rendendo il dolore momento della Gioia: divinizzandolo.

Il mistero della passione-morte-resurrezione di Cristo, coronato dal mistero dell’Ascensione, esprime il senso più profondo della divinizzazione della sofferenza.

Il mistero dell’Ascensione di Cristo in Cielo, con le sue piaghe, dice che appartiene all’essenza del cristianesimo il vivere divinamente la sofferenza.

49 E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit. pp. 134-5.

Lo stesso Paradiso è il vedere la Gloria delle proprie fatiche e sofferenze cieche⁵⁰.

È forse avendo questo alle viste che Rilke suggella il mesto canto delle *Elegie*, concludendolo con un inno alla Gioia? «Ch'io un giorno, uscito da intuizioni arrovellate / possa mandar su, agli angeli concordi, il mio canto di / giubilo e gloria. / Che i martelli del cuore battuti per squillare non fallino su corde lente, dubitanti, / o che si spezzino. / Che il mio volto bagnato di lacrime / brilli, e il pianto che non si vede / fiorisca. Oh, come mi sarete care, allora, notti / dolorose [...] / Noi, che spremiamo i dolori. / Come li affrettiamo mentre essi tristi, durano, / a vedere se finiscono, forse. / E sono invece / la fronda del nostro inverno, il nostro sempreverde cupo / uno dei tempi dell'anno segreto, ma non solo / tempo, – son luogo, sede, campo, suolo, dimora» (X, 1-15). «E noi che pensiamo la felicità / come un'ascesa, ne avremmo l'emozione / quasi sconcertante / di quando cosa ch'è felice, cade» (*ibid.*, 110-114).

E Barth, a suo modo, commentando Paolo, scriveva che la «grande perturbazione divina»⁵¹ determina un essenziale squilibrio circa la nostra considerazione della vita. «Nella luce della resurrezione, tutto quello che noi conosciamo come vita, pienezza, grandezza, forma ed “elevazione” [l’“ascesa” di Rilke] è soprattutto similitudine della morte. Ma la morte e tutto quello che è affine alla morte, come il decrescere [il “cadere” di Rilke], l’essere piccolo e debole, la privazione, l’“umiliazione” è in questa luce similitudine della vita. “Egli deve crescere, e io diminuire” Questa è la grande perturbazione»⁵².

Noi però abbiamo avvistato un “perturbazione” infinitamente maggiore, ancorché questa, appartenente all’errare, ne sia la metafora più alta.

Quella, diciamola così, per la quale l’esser nulla ha a che vedere con il “volere” (benché anche il volere, in tutte le sue forme, è un essere, dunque una molteplicità di eterni). In relazione a ciò, il passato si presenta secondo un senso al quale non si presta mai ascolto. Esso dice:

passando, l’essere mostra il suo vero volto – proprio come le cose si lasciano vedere quando le allontaniamo dal viso -: appare nel suo esser l’inalterabile, rispetto a cui la volontà è del tutto impotente. Passando, e sottraendosi alla volontà, le cose rivelano quel che esse sono già nel presente e nel futuro: inalterabili, immutabili, eterne, libere già da sempre dalla volontà degli uomini e degli dèi. Il passare è un cenno d’addio all’illusione di avere potenza sulle cose. La volontà è impotente su di esse non perché si siano annientate, ma perché

50 G. Barzaghi, *Soliloqui sul divino*, cit., p. 148. «Le sofferenze dell’Agnello non hanno liberato il mondo dalla sofferenze, ma hanno tuttavia modificato, se così si può dire, il regime [il senso] della sofferenza terrena» (J. Maritain, *Della grazia e dell’umanità di Gesù*, cit., p. 42). Non più intesa come l’antitesi conclusiva del vivere umano, ma come l’antitesi dialettica della Gioia, cui l’esistenza umana è destinata e di cui il dolore è il regale preambolo.

51 *Epistola ai Romani*, cit., p. 433.

52 *Ibid.*, p. 444. *Omne datum bonum*: «Tu non hai né malattia né nulla di nulla, se Dio non lo vuole...» (M. Eckhart, *Le 64 prediche...*, cit., p. 591).

sono eterne. La volontà chiude gli spazi, non li apre; comprime, non libera. Ma l'abulia non va oltre la volontà; anzi, e affida tutto [...]

La convinzione di avere la capacità di alterare l'essente, cioè di essere *aitía* dell'alterazione è un essente. Come ogni essente, anche questa convinzione è un eterno, un astro eterno dell'essere. Quando esso appare, le costellazioni nascoste rispondono al suo richiamo: inviano nell'apparire ciò che dal punto di vista del fare viene inteso come "opera" del fare. La risposta è questo invio. Ma ciò che viene creduto un "opera" è a sua volta un astro eterno dell'essere. Le "opere" sono le costellazioni inviate in risposta alla convinzione di essere *aitía*, cioè di essere capaci di alterare l'essente. Il dolore e l'orrore del mondo sono le eterne costellazioni dell'essere, che appaiono quando appare l'astro eterno della volontà di potenza – l'astro costituito dalla fede di avere potenza sull'essente. La volontà di potenza – sia essa tecnica, o poesia, o azione morale, religiosa, politica – non fa e non produce nulla. Si illude di ottenere ciò che vuole. Non può ottenere l'impossibile. Crede di ottenerlo è illusione. La volontà di potenza chiama l'impossibile. Chiama il nulla. Ciò che ogni "vittoria" della volontà di potenza ottiene è essenzialmente *altro* da ciò che crede di ottenere⁵³.

Altre risposte – altri spettacoli si mostrerebbero, altre costellazioni apparirebbero, diversa l'esistenza sulla terra, se il chiamare non chiamasse più il nulla, non esprimesse più la fede di essere i fattori, i produttori e i distruttori, i creatori e i padroni che danno vita e morte alle cose; ma fosse l'attesa degli eterni. (Ma solo l'eterno può attendere l'eterno. Si che anche l'attesa, come il dolore, è già da sempre circondata dalla Gioia)⁵⁴.

Abituato a pensare "in grande", il biblista Quinzio scrive: «Dobbiamo aprire le orecchie del nostro cuore al presentimento di ciò che confidiamo ormai essere alle porte»⁵⁵. Restando tuttavia sul versante del "mero" presagio, aggiunge, citando un passo di una lettera di Kierkegaard a Felice, che «la perfezione non esiste nel più perfetto, ma nell'infinitamente imperfetto»⁵⁶.

Si sbaglia (nel suo modo di partecipare suo malgrado delle "ontologie deboli"): l'autentica perfezione è invece la sintesi (originaria) del perfetto e della negazione del SOGNO (=errare) in cui consiste l'imperfetto.

53 «... da quando il mortale crede nel *divenir altro*, e quindi vuole il *divenir altro*, da quel momento accade qualcosa: nel cerchio dell'apparire viene innanzi una corrispondenza di eventi alla "chiamata" [...] in cui consiste la fede e la volontà che qualcosa divenga altro. Il volere che qualcosa divenga altro ha anche nomi terrificanti: vuol dire, per esempio, Auschwitz. L'orrore di Auschwitz non riesce ad annientare neanche un filo d'erba, non riesce a scalfire la minima parte dell'essente, e quindi anche dell'esser uomo. Tuttavia Auschwitz è ciò che compare quando la volontà crede e vuol far diventare in un certo modo "altro" l'essente. Questa volontà è ciò che possiamo chiamare la *chiamata*, o [...] la provocazione, ed è seguita da un insieme di eventi che sono gli spettacoli dell'orrore» (E. Severino, *L'identità del destino*, cit., p. 256).

54 E. Severino, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la Gioia)*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 288-96.

55 *Mysterium iniquitatis*, ci., p. 86.

56 *Ibid.*, p. 93.

NOTA: Tartaglia e la poesia

Tartaglia ha scritto moltissimo. Restio a pubblicare, la sua opera immensa è rimasta per lo più inedita. Oltre che filosofo è stato anche poeta. Cinquantamila pagine e circa settemila poesie (in gran parte scritte fra il 1932 e il 1946) sono attualmente conservate, manoscritte, nell'Archivio di Stato di Firenze.

Gli studiosi sono concordi nel negare alla poesia un valore meramente strumentale rispetto al suo pensiero filosofico, quasi rivestisse per lui un pregio secondario o minore⁵⁷.

Adriano Marchetti, che ha curato *Esercizi di verbo* (op. cit.), un'antologia di poesie di Tartaglia, stendendone una postfazione (“L'attesa di un'opera”), scrive anzi che «forse è nell'opera di poesia, e dietro tutte le sue maschere, che si possono scorgere, come attraverso un prisma, i riflessi più puri e scintillanti del genio di Ferdinando Tartaglia» (p. 282); e addirittura – secondando due versi della poesia “Pensare” (p. 261): «Questa è Filosofia? questo è pensare? / il sillogismo è vela senza mare» – scrive che «la poesia preserva il pensiero dalle tentazioni del dogmatismo e del calcolo logico» (p. 289)⁵⁸.

57 Utilizzando l'articolo di F. Battistutta già preso in considerazione circa i critici del pensiero filosofico di Tartaglia (cfr. § 3, nota 26), troviamo in esso alcuni riferimenti critici circa l'opera poetica di Tartaglia (apparsa in *Esercizi di verbo*). Ad esempio, Carlo E. Meriano sottolinea (si tratta di un aspetto ampiamente condiviso) l'irriducibilità dei versi di Tartaglia ad un incasellamento nel panorama poetico-letterario («refrattari ad ogni giudizio soltanto letterario»): «un linguaggio criptico, di sapore iniziatico, che si avvale largamente di termini inusitati, talora coniati di sana pianta e talaltra distorti dalla loro originaria valenza semantica» (“Religioni e società, gennaio/aprile 2005); Alessandro Zaccuri parla di «sprofondamenti in una gnosi che del linguaggio si alimenta e dal linguaggio germina» (“Avvenire”, 2 ottobre 2004); Piero Gelli esprime il giudizio che l'antologia in questione «esprime l'intelligenza e la fascinazione di un tale personaggio, ma anche la sua difficoltà a inserirlo in un contesto storico-poetico italiano. Eretico quindi anche come poeta» (“Linus”, ottobre, 2004); infine Roberto Saviano, che coglie nelle poesie una forma di «sovversione radicale di quanto era stato fino ad allora detto e pensato, sia nel mondo della religione, sia fuori»; a suo parere, Tartaglia muove a «liberare l'uomo dalla determinazione, scardinare le porte della necessità, sfasciare le pareti della vita concessa e andare verso un altrove dove ogni atto è sgorgato dalla libertà da ogni necessità, vivo nell'imperitura energia della vita»; nelle poesie di Tartaglia risiede «la delirante e saggia certezza che la parola possa davvero rinnovare il mondo nell'infinita possibilità di creare origine nuova, finché ci sarà possibilità di dire e quindi di generare nuove cose» (“Pulp”, gennaio/febbraio 2005). In quest'ultimo caso, non potendo esimerci da rilevarne l'assoluta vuotezza di contenuto e il carattere di pura retorica, in opposizione all'autentico dire filosofante.

58 In tal modo però trovandosi a condividere con Tartaglia – almeno in quanto autore di questo verso, giacché nelle *Tesi*, come riconosce S. Quinzio, «gli “atti logici” vengono sostanzialmente identificati con gli “atti ontologici”»: *PTFD*, 133 – una concezione della “logica” (in quanto “vela senza mare”, cioè forma vuota) intesa come un insieme di leggi formali (magari ipotetico-deduttive, come le geometrie non euclidee), applicabili a piacere anziché – come è per la “logica” del destino della verità – come la struttura necessaria dell'apparire dell'essente e perciò non leggi della “mente”, ma il modo stesso in cui l'essere si manifesta (e perciò “vela con mare”, non potendo esserci questo senza quella

In merito ai suoi componimenti va anzitutto chiarito che la poesia di Tartaglia – che assume «un’ampia varietà di forme (epigrammi, aforismi, canzoni, rondò, elegie, ballate, dialoghi, monologhi)» (p. 285) – non rincorre «nessuna aura estatica, nessun abbandono alla bellezza» (p. 283): «Tartaglia rinuncia agli incanti della poesia, destituendo a suo modo la sublimità del fare poetico» (p. 284).

Il suo stile, inclinato al concetto – da poeta-filosofo – è spigoloso, paradossale, impervio, tutto teso com’è nell’attesa di Ciò che pur intende annunciare, ma per il quale non ha parole se non in negativo. Dio? «neanche questo mi basta / né Tu né l’Aldilà più mi bastate» (*Non sarò musicista*, p. 58). Come Eckhart, vuole «qualcosa di più nobile, qualcosa di meglio di Dio in quanto egli ha nome» (cfr. cap. III, § 2). Giacché Dio trascende sé stesso («Dio è il Tutt’altro il Diverso. / Perché allora pensarla identitadicamente / come il supremo Autoidentico?»: *Dio è il trascendente*, p. 264)⁵⁹.

Dio è “oltre sé” (oltre Dio, dopo Dio: cfr. *Oltre dopo Dio*, p. 258). Sì che, protesta Tartaglia, non sono io a essere eretico: «Eretico io? / Eretico è chi fa un prelevamento una scelta / al di qua del Katholicon al di tutto del tutto. / Io invece voglio il più che Katholicon / io invece vado corro oltre il tutto. / Io non sono il meno ma il postpiù. / Siete voi i carenti: gli eretici» (*Non eretico io*, p. 259).

Annunciatore di futuro: «Io non sono demiurgo. Io non sono teurgo. Io non sono ungitore di passato. Io sono urgitor di futuro. Io sono futurgo»; «Io sono novurgo» (*Io non sono demiurgo; io sono novurgo*, pp. 268-9).

Tunc bene navigavi cum naufragium feci potrebbe dire di sé, con Erasmo, Tartaglia: «Era grande l’Impresa. / Si trattava / di fare sì che Dio / finalmente fosse e realmente pienamente Dio / e sul serio / in cielo in terra il suo Regno / e tutto cambiasse e tramontasse tutto / e oltre questi a inedite aperture e sterminate distanze si andasse / Dio oltre Dio e il Regno oltre il suo Regno / ai più nuovi lavori / oltre ogni oltre. / Non riuscì l’Intento» (*Era grande l’impresa*, p. 122).

Ed è chiaro che un così violento spasmo d’assoluto non può non importare, nel qui e ora – dunque nel “sempre” dell’esser uomo Tartaglia – un acutissimo dolore, sino a indurre alla tentazione del suicidio (così era stato anche per Leopardi, il più grande: l’autocoscienza dell’Occidente): «Io voglio morire ad ogni costo [...] / io non sussisto o Essere! io non sono: / io non sono né sabba né segovia / io non ero

e viceversa). Tralasciando la miseria dell’identificazione della filosofia con il dogmatismo, quando è esattamente vero l’opposto: tutto è infatti dogmatismo *tranne* quel modo del διδόναι λόγον in cui propriamente consiste la filosofia. Ed è questa la via della “verità”: concettuale, come insegnava Hegel, non simbolica o immaginativa, come inevitabilmente è, per quanto a sua volta “filosofica”, la poesia. (Per questo abbiamo concentrato l’attenzione su Tartaglia filosofo anziché poeta).

59 Daccapo non si comprende allora la sua critica a K. Barth, cui dedica un brevissimo frammento ironico: «Si dà un gran da fare a dimostrare / che Dio è il gran nemico di ogni fare» (K. Barth, p. 178). (In tal modo supponendo tuttavia il “fare” come ovvio *produrre effetti*. Che senso avrebbe infatti rivolgere lo stesso sarcasmo a Severino, obiettandogli che si è dato un gran “da fare” per mostrare che niente è “fatto”?).

sul bounty né a persepoli / io non salii nel sole a guerreggiare / io non vidi il tuo volto a te trebbiare. /Dimentica il mio nome: io non esisto. / Mai sono esistito; / sono assente» (*Suicidio*, pp. 94-5). Oppure sino alla leopardiana *Dolore* (p. 97): «Quando sono dolore, io sono Dio. / Dio non è altro che dolore, Dio. Quanto più Dio e tanto più dolore / e il dolore di dolore è Dio di Dio»⁶⁰.

Ma Tartaglia non è leopardiano (il sottosuolo filosofico del nostro tempo!), giacché a suo singolarissimo modo, è pur “cristiano cattolico”. Di qui l’eco del finale di *Apocalisse*: «O Paradiso! / Io getto in alto la mia fetta. / Vieni presto / vieni presto vieni presto vieni presto Paradiso. Non mi fare aspettare più. / Io non ne posso più de lo distretto / io non ne voglio più de questa vita. / Vieni corri distoglimi raccoglimi. Paradisami il nesso / e sia finita» (*O Paradiso*, p. 105).

60 Ove andrebbe forse leopardianamente chiarito che il dolore “di Dio” non è il dolore di Dio *in quanto* Dio (che è se mai assoluta indifferenza), ma dolore “di Dio” *quanto alle sue creature*. Essendo queste effimere, mentre “Dio” ne è l’eterno circuito di produzione/distruzione. Un Dio cannibale vivente del proprio stesso morire come creatura di sé (così il *Deus sive natura* di Leopardi).

BIBLIOGRAFIA

- *La Bibbia* (1983). Ed. Paoline, Roma.
- *Catechismo della Chiesa Cattolica* (2018). Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- AA. VV. (2015). *Vedere oltre*, a cura di I. Testoni, G. Bormolini, E. Pace, L. V. Tarca, Lindau, Torino.
- AGOSTINO (sant') (1978). *Le Confessioni*, trad. it. a cura di C. Mohrann, Rizzoli, Milano.
- AGOSTINO (sant') (2019). *La Trinità*, trad. it. a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano.
- AGOSTINO (sant') (2015). *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano.
- ARISTOTELE (1978). *La metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- ARISTOTELE (1999). *Etica nicomachea*, trad. it. a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.
- ARISTOTELE (2001). *L'anima*, trad. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano.
- BARTH, KARL (1962). *L'Epistola ai Romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano.
- BARTH, KARL (1984). *Resurrezione dei morti*, trad. it. a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato.
- BARZAGHI, GIUSEPPE (1997). *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna.
- BARZAGHI, GIUSEPPE (1999). *Anagogia. Il cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena.
- BATTISTUTTA, FEDERICO (2005). *Trittico eretico. Sentieri interrotti del novecento religioso*, Millenia, Milano.
- BONDONI, MARCELLO / CIOLA, NICOLA (2008). *Gesù, nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna.
- CACCIARI, MASSIMO (2013). *Il potere che frena*, Adelphi, Milano.
- CATTANEO, GIULIO (2002). *L'uomo della novità*, Adelphi, Milano.
- CAVALLERA, HERVÈ ANTONIO (a cura di) (2021). *Giovanni Gentile. Ritrovare Dio. Scritti di religione*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- CUSANO, NICCOLÒ (2013). *La visione di Dio*, trad. it. a cura di G. Gusmini, Studium, Roma.
- ECKHART, MEISTER (1985). *Sermoni tedeschi*, trad. it. a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano.
- ECKHART, MEISTER (2014). *Le 64 prediche del tempo liturgico*, trad. it. a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano.

- FAROTTI, FABIO (2015). *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura*, Mimesis, Milano-Udine. Prefazione E. Severino.
- FAROTTI, FABIO (2018). *L'eternità mancata. Spinoza*, Mimesis, Milano. Prefazione E. Severino
- FAROTTI, FABIO (2021). *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova.
- FAROTTI, FABIO (2023). *Il nichilismo perfetto (e l'Io infinito del destino: la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova.
- FAROTTI, FABIO (2024). *Gustare il destino nel cristianesimo*, University Press, Padova.
- FAROTTI, FABIO (2025). *Mito e destino*, University Press, Padova.
- GENTILE, GIOVANNI (1982). *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 voll., Sansoni, Firenze.
- GENTILE, GIOVANNI (1984). *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze.
- GIANETTI, CRISTINA (2023). *E anche a te una spada*, Negretto, Mantova.
- GOGGI, GIULIO (2008). *Ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia.
- GOGGI, GIULIO (2014). *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine.
- GOGGI, GIULIO (2015). *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano.
- HEGEL, GEORG W. F. (2007). *Lezioni di estetica*, trad. it. a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari.
- HEGEL, GEORG W. F. (2000). *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari.
- HEGEL, GEORG W. F. (1973). *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. trad. it. a cura di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze.
- HEGEL, GEORG W. F. (2021). *Scienza della logica*, 2 voll. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari.
- HEIDEGGER, MARTIN (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. a cura di G. Gurisotti, Adelphi, Milano.
- LEOPARDI, GIACOMO (1988). *Zibaldone di pensieri*, 2 voll., Mondadori Milano.
- LINGUITI, ALESSANDRO (2007). Introduzione a Proclo, *Teologia platonica*, UTET, Torino.
- MARITAIN, JACQUES (1989). *Della grazia e dell'umanità di Gesù*, trad. it. a cura di P. G. Nonis, Morcelliana, Brescia.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1968). *Così parlò Zarathustra*, 2 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1969). *Ecce homo*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2000). *La volontà di potenza*, trad. it. a cura di P. Kobau e M. Ferraris, Bompiani, Milano.
- PAOLO (san) (1983). *Lettere*, in *La Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma.
- PLATONE (1977). *Fedone*, trad. it. a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari.
- PLATONE (1976). *Fedro* trad. it. a cura di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari.
- PLOTINO (1992). *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano.
- PROCLO (2007). *Teologia platonica*, trad. it. a cura di M. Casaglie e A. Linguiti, UTET.
- PROCLO (1917). *Elementi di teologia platonica*, trad. it. a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano.
- QUINZIO, SERGIO (2001). *Religione e futuro*, Adelphi, Milano.
- QUINZIO, SERGIO (1978). *La fede sepolta*, Adelphi, Milano.
- QUINZIO, SERGIO (1996). *Diario profetico*, Adelphi, Milano.
- QUINZIO, SERGIO (1995). *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano.
- RATZINGER, JOSEPH (1979). *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi.
- RAVASI, GIANFRANCO (1999). *Apocalisse*, Piemme, Casale Monferrato.
- SCATTIGNO, ANNA (1999). “Favole d'inizio”. *Ferdinando Tartaglia*, in “Annali dell'Istituto storico italo-germanico”.
- SCHELLING, FRIEDRICH W. J. (1910). *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, trad. it. a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano.
- SCILIRONI, CARLO (2022). *San paolo filosofo*, Queriniana, Brescia.
- SEVERINO, EMANUELE (1962). *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1981). *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1980). *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1978). *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma.
- SEVERINO, EMANUELE (1979). *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1979). *Legge e caso*, Adelphi, Milano.

- SEVERINO, EMANUELE (1982). *Essenza del nichilismo* (nuova ed. ampliata), Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1989). *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1989). *Il giogo*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1992). *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1994). *Sortite*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1995). *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1995). *Tautótēs*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1998). *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (1999). *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2001). *La Gloria*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2002). *Il dito e la luna*, solferino, Milano
- SEVERINO, EMANUELE (2002). *Oltre l'uomo oltre Dio*, Il Melangolo, Bologna.
- SEVERINO, EMANUELE (2005). *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2006). *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2007). *Oltrepassare*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2009). *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi e I. Testoni, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2010). *Volontà, Destino, Linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.
- SEVERINO, EMANUELE (2011). *La morte e la terra*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2011). *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2012). *Educare al pensiero*, La Scuola, Brescia.
- SEVERINO, EMANUELE (2013). *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2013). *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2015). *Dike*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2016). *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2018). *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano.
- SEVERINO, EMANUELE (2019). *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano.
- TARTAGLIA, FERDINANDO (2002). *Tesi per la fine del problema di Dio*, Adelphi, Milano.

- TARTAGLIA, FERDINANDO (2004). *Esercizi di verbo*, Adelphi, Milano.
- TARTAGLIA, FERDINANDO (2008). *La religione del cuore*, Adelphi, Milano.
- TRATAGLIA, FERDINANDO (1948). *Chiarimenti al Movimento di Religione, Comunità aperta, Orientamenti per una discussione*. Tre articoli comparsi nel bollettino del Movimento intitolato “Fondazioni”, Firenze.
- TAUBES, JACOB (1997). *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano.
- VANNINI, MARCO (2007). *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze.
- VANNINI, MARCO (2011). *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze.
- VANNINI, MARCO (2018). *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze.
- VANNINI, MARCO (2019). *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze.
- VANNINI, MARCO (2022). *Beati pauperes spiritu. Attualità di Meister Eckhart*, Lindau, Torino.
- VATTIMO, GIANNI (1977). *Estetica moderna*, Il Mulino, Bologna.
- WEIL, SIMONE (1974). *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad, it. a cura di C. Campo e M. Pieracci, Rusconi, Milano.
- WEIL, SIMONE (1991). *L'ombra e la grazia*, trad. it. a cura di F. Fortini, Rusconi, Milano.
- WEIL, SIMONE (1993), *Quaderni*, IV, trad. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano.

Il "cristianesimo": un Abisso di significati. Da cui la molteplicità di "cristianesimi". Cristiano san Paolo, cristiano l'eterodosso Eckhart, cristiano Gentile (posto all'Indice), cristiano il sacerdote eretico *vitando* Ferdinando Tartaglia. Che nella sua eroica solitudine, sostenendo con veemenza che il Dio della tradizione è in verità non-Dio, annunzia insieme l'avvento imminente e irresistibile di un Incommensurabile- Senza-nome-oltremodo-Positivo. Il *puro dopo*. Una profezia tanto funambolica e vertiginosa nella sua rutilante veste linguistica, quanto *vuotissima* di contenuto.

Erano gli anni in cui *La struttura originaria* di Emanuele Severino incominciava a prendere forma...

.....

FABIO FAROTTI è componente dell'ASES (Associazione Studi E. Severino), ha collaborato a diverse riviste, quali ad esempio "Studi e ricerche" (Università degli studi di Lecce) e, attualmente, "La filosofia futura" (Mimesis) e "Eternity and contradiction. Journal of fundamental ontology" (Pensa Multimedia). Ha pubblicato i seguenti libri: *Giovanni Gentile. Il problema della religione nell'attualismo* (Presentazione di E. Severino) (Loffredo Editore, 1999); per Pensa Multimedia (collana diretta dal curatore dell'*Opera omnia* gentiliana Hervé A. Cavallera): *Senso e destino dell'attualismo gentiliano* (Postfazione di E. Severino) (2000); *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo* (2001); *Studio metafisico sulla pedagogia gentiliana* (2002); *Sulla pedagogia del futuro. Scritti di filosofia dell'educazione* (2002); *Sviluppi della pedagogia gentiliana. Paideia, Nichilismo, Tecnica* (2005); *Il pensiero pedagogico di G. Rayneri* (2006); per Mimesis: *Il concetto dionisiaco della vita* (2009); *Ex Deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare* (Prefazione di E. Severino) (2011); *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura* (Prefazione di E. Severino) (2015); *L'eternità mancata. Spinoza* (Prefazione di E. Severino) (2018), *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova 2021; *Il nichilismo perfetto (e l'Io del destino: la Gloria, la Gioia)*, University Press, Padova 2023; *Gustare il destino nel cristianesimo*, University Press, Padova 2024; *Mito e destino*, University Press, Padova 2024.

ISBN 978-88-6938-514-8



9 788869 385148

€ 25,00