

INTERVENTO DI E. SEVERINO

Viviamo in un clima filosofico in cui titoli come quelli che hanno dato gli amici a queste conversazioni – «Divenire e contraddizione» – possono sembrare assolutamente astratti e fuori luogo. Vorrei allora invitare a una rapida discesa agli inferi dell'astrazione, che considero tutt'altro che infernali. Questa rapida discesa muove dall'attualità. Oggi siamo più o meno tutti d'accordo sul fatto che la tecnica domina il pianeta, innanzitutto nei paesi occidentali, in Russia, in Cina. Perché ciò è accaduto? Perché le grandi ideologie si sono allontanate dal centro di questi tipi di società e si sono portate ai margini. E perché si sono portate ai margini? Perché il rapporto di queste società con la loro indiscutibilità è entrato in crisi. La tecnica domina – si dice – perché le ideologie sono in crisi. Ma le ideologie sono in crisi appunto perché il loro rapporto con la verità è in crisi. L'esistenza di un discorso assolutamente incontrovertibile è cioè sempre più messa tra parentesi. E allora, se partiamo dalla crisi delle ideologie e dalla centralità della tecnica, che dà il *la* anche agli scontri attuali tra le grandi forze planetarie, siamo portati, direi naturalmente, a imbatteci in questo tema della verità. La crisi della verità determina la centralità della tecnica. Ma non si capisce cosa sia 'centralità della tecnica', se non si capisce che cosa sia quella verità che è andata in crisi. Questo capire il *senso della verità* rappresenta gli inferi a cui mi riferivo prima, dicendo che poi non è così lungo il tragitto che porta dall'apparente astrattezza di questi seminari (*divenire e contraddizione*) alla concretezza dei problemi del nostro tempo.

Vorrei aggiungere un'osservazione, a questo punto. La filosofia può essere usata in molti modi e per gli scopi più svariati. A che cosa serva la filosofia è una delle domande che mi sento fare più frequentemente. Aristotele risponderebbe che la filosofia non è una serva (posto che le serve servano). Certo, qui si parla di filosofia teoretica, ma proporrei di togliere l'aggettivo *teoretica*, perché la filosofia, quanto al suo stesso etimo, allude alla teoreticità. Quante volte ho detto a chi ha avuto la pazienza di ascoltarmi che *filosofia* vuol dire cura della *sophia*, per ciò che è *saphes*, ossia chiaro ed indiscutibile.

Indiscutibile perché chiaro. Ci si può allora servire della filosofia, ma quando ci si serve della filosofia per chiarire certi determinati problemi si comincia un discorso di *cultura filosofica* che non è *la* filosofia.

Ora, il seminario ruota intorno al tema della contraddizione del divenire. Mi saranno fatte delle obiezioni. Spero, credo che verranno fuori delle obiezioni. E allora vorrei invitare a riflettere su che cosa è l'obiezione al contenuto a cui si riferisce il linguaggio che amo chiamare il linguaggio che testimonia il *Destino*. Perché uso la parola *Destino*? Perché è una parola costruita sulla radice *sta* (come *epistème*), per alludere allo stare che non si lascia smuovere, che non si lascia smentire. Ritorniamo all'obiezione: obiezione, dunque, al linguaggio che testimonia *lo stante*. L'obiezione intende differire da questo linguaggio – vedo qui molti coi quali ho avuto l'opportunità e il piacere di discutere e che obiettano a quanto questo linguaggio dice. L'obiezione, sto dicendo, *non* è un sottoscrivere questo linguaggio, cioè il linguaggio che testimonia il *Destino*, testimone dell'incontrovertibile. L'obiezione, insomma, intende *differire*, non dire *lo stesso*, altrimenti non ci sarebbe obiezione. A questo punto loro hanno tutto il diritto di chiedermi: ma che cosa dice l'incontrovertibile, che cosa dice il *Destino*? Dice che i *differenti differiscono*: che il tavolo non è la finestra, che il mio piacere di essere qui con loro non è il microfono, che un qualsiasi essente non è un qualsiasi altro essente. Allora, da un lato, c'è l'apparire in cui consiste ciò che chiamo *Destino*, c'è l'apparire del differire dei differenti; e c'è, dall'altro lato, l'obiezione (e ci può essere l'obiettante, sebbene non necessariamente, dato che le obiezioni uno può anche farsele da solo). Ripeto: da un lato, c'è il contenuto di ciò che chiamiamo *Destino* – che afferma il *differire dei differenti* – e c'è, dall'altro lato, l'obiezione che, come dicevamo, intende differire dal contenuto del linguaggio che testimonia il *Destino*. Stando così le cose, l'obiezione, allora, obietta ciò sulla base del quale essa si costituisce.

Vediamo un po' più da vicino questo punto, anche perché oggi va molto di moda dire che la filosofia comincia con le domande. È proprio vero che la filosofia inizia con le domande? Innanzitutto, l'obiezione, come tale, presuppone una certa quantità di affermazioni. Supponiamo che salti su qualcuno a dirmi: «Tu hai torto per questo e quest'altro motivo». L'obiezione – sto incominciando a dire – presupp-

pone innanzitutto (e lo so che a questo punto molti possono annoiarsi) niente di meno che l'esistenza del mondo. Oggi si fa cultura dando per scontato che il mondo esista. Certo: nessuno di noi vivrebbe senza questa fede, però, appunto, si tratta di una fede. A meno che essa non si riscatti e non riesca ad essere qualcosa di più. E aggiungo, visto che ci troviamo in un luogo particolarmente significativo dal punto di vista religioso: come è una fede che Gesù sia il Figlio di Dio che si è incarnato ed è entrato nel mondo, così è una fede credere che questo mondo in cui Gesù si è incarnato esista. Certo, si decanta la domanda leibniziana «perché il qualcosa piuttosto che il nulla?». La si decanta, la si esalta come un vertice di criticità, ma si può ulteriormente arretrare e ci si può chiedere: in base a che cosa sai che c'è qualcosa? Per domandarsi perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla bisogna per lo meno sapere che qualcosa c'è, e anzi che c'è il mondo che include tutte le cose che interessano e che interessano l'obiettante. L'obiezione quindi presuppone l'esistenza del mondo, e presuppone l'esistenza del linguaggio che testimonia il *Destino*. All'obiettante – questo dirò oggi a chi incomincerà ad obiettare – dico quindi: qual è il *fondamento* del tuo obiettare, qual è il fondamento in base al quale – sulla base della certezza dell'esistenza del mondo, dei linguaggi, di te stessa obiezione, del mio linguaggio –, quale è il fondamento in base al quale tu ti eserciti? Lo so, ci muoviamo attorno ad un terreno che non viene mai esplorato dal punto di vista di quei contributi, pur interessanti, che costituiscono la filosofia contemporanea e che, stando al livello in cui noi ci stiamo collocando, sono certamente contributi di grande cultura o letteratura filosofica, ma non di filosofia. E c'è una differenza essenziale, perché uno può essere bensì appassionato di filosofia, ma non fare effettivamente filosofia.

Ora, il *differire* dell'obiettante o dell'obiezione può ulteriormente articolarsi e cominciamo allora a dire questo: niente *Destino* senza negazione della negazione del *Destino*. Non basta cioè dire «i differenti differiscono». Scusino la ripetizione: sto dicendo che il contenuto di ciò che chiamo *Destino* è la differenza dei differenti per cui, detto nei termini della vecchia logica, A non è non-A. Ma, detto così, anche quello che viene chiamato principio di non contraddizione è un dogma. Perché A non può essere non-A? Per questo, il *Destino* non è

semplicemente l'affermazione dogmatica del differire dei differenti, ma è la negazione della negazione della differenza. La negazione della differenza è appunto l'asserire che A è non-A. Che diritto ha il *Destino* di negare questa negazione? Accenno a un tema che chi frequenta i miei scritti conosce fin troppo bene e che è il tema che è stato toccato sin dall'inizio da Platone e da Aristotele e che sia da Platone sia da Aristotele ha ricevuto la qualifica di *elenchos*. Dirò soltanto questo: la negazione del differire dei differenti si fonda sull'affermazione del differire dei differenti. Apriamo allora una piccola parentesi, tornando a fare l'apologia dell'*astratto*. Perché – si domanda – c'è stato l'olocausto? E qui subito drizziamo le orecchie, perché andiamo nel cosiddetto *concreto*. Perché c'è stato l'olocausto? Perché un gruppo di uomini ha considerato un altro gruppo di uomini come *non* uomini. Ha considerato come differenti i non differenti e come non differenti i differenti. Ti ho davanti e ti nego come uomo, ti uccido. Quindi sono d'accordo con quanto diceva prima il professor Spanio¹, che parlare di contraddizione e di divenire sembra significhi affrontare un discorso astratto, e invece già qui, in queste prime battute, ci imbattiamo nel concretissimo: la negazione di ciò che diciamo *Destino* porta a esiti di questo tipo.

Continuiamo questa sommaria analisi del rapporto tra obiezione e *Destino*. Qualcuno potrebbe dirmi: tutto quello che tu hai detto a proposito del rapporto tra obiezione e *Destino* non ricade forse esso stesso, non ha forse esso stesso il vizio che esso intende denunciare? Non stai anche tu parlando al di fuori della dimensione incontrovertibile – cioè non fondandoti sul *Destino*? Risposta: certamente sì, anche quanto ho detto è infondato – è una fede ed è un esempio di cultura filosofica, appunto nella misura in cui esso non si fonda sul *Destino*. Intendo allora approfondire lo spunto che ho introdotto a proposito del rapporto tra domanda e risposta. È perché c'è l'apparire della risposta originaria che si può domandare. Non è che *prima* si domanda e *poi* si arriva alla risposta. Lo so che noi siamo abituati a una lunga tradizione, che va da Platone a Hegel e ad Heidegger e direi fino al pensiero analitico, per cui il domandare (penso anche a Popper, ma i

¹ Il riferimento è alla breve presentazione introduttiva.

nomi si possono moltiplicare) è la condizione del rispondere. Altrove, però, risuona un'altra voce, che certo bisognerà contenere, ma che intanto dice: *in interiore homine habitat veritas*. Il che significa che non bisogna compiere un cammino verso la verità che risponde. Amo dire in queste occasioni che, se ci fosse prima la domanda e poi la risposta – se ci trovassimo dunque in una condizione analoga a quella dell'uomo platonico, che deve uscire dalla caverna, o dell'uomo hegeliano, che deve percorrere la fenomenologia dello Spirito, per arrivare al sapere assoluto –, allora questo percorso in direzione della apertura della verità (della risposta), si compirebbe nella non-verità, altrimenti la risposta sarebbe già prima di essere. Se ci lasciamo catturare da questa enfasi o da questa retorica per cui dapprima c'è il domandare e poi c'è il rispondere, allora sia il bussare alla porta della verità sia il percorso verso di essa si compiono nella non verità e sarebbe perciò interessante sentire che cosa dice l'obiezione all'affermazione che *a chi bussa non sarà aperto*. Perché chi bussa non può che bussare stando al di fuori dell'apertura che fonda quelle obiezioni da cui siamo partiti nella chiacchierata che sto proponendo.

Un altro tema di cui penso potremmo discutere oggi è anche questo: che i *nessi* necessari non possono incominciare. Le relazioni necessarie non possono incominciare. Sono cioè *necessarie* proprio perché non incominciano ad un certo punto. Questo principio consente di affermare la necessità dell'oltrepassamento di ogni spettacolo che il *Destino* abbia via via ad esibire. Il *Destino* di cui sto parlando non è infatti qualcosa che sta là nei cieli, ma è questo *apparire dell'esser sé degli essenti* – questo! – e del loro essere, appunto, negazione della negazione del loro differire. In questo spettacolo appare anche (e con una visibilità accentuata) la *fede*: la fede che, da interpretare negativamente in quanto rapportata al *Destino*, è cioè il nostro comune modo di vedere o il nostro comune modo di rapportarci al mondo coi suoi problemi concreti, che sta lì davanti indipendentemente da quelle che potrebbero sembrare le chiacchiere dell'astratto, le chiacchiere, appunto, del linguaggio che parla del *Destino*. No: il *Destino* è il fondamento in base al quale l'affermazione dell'esistenza del mondo non è un *che* di presupposto. Possiamo allora dire: «Il mondo esiste e questo non è un sogno», cioè esiste il sogno e che esista non è un sogno;

ma questo lo possiamo dire solo sul fondamento dell'*apparire dell'esser sé degli essenti*. Tra gli essenti sta (e, dicevo prima, con una visibilità particolarmente accentuata) il nostro comune modo di percepire il mondo, che perlopiù alza le spalle di fronte al discorso sul *Destino* e si disinteressa del discorso del *Destino* e che – chiedo il permesso di citare una mia espressione – chiamo la *terra isolata* dal *Destino*. La Terra che gode di sé stessa che dice: «Io non ho bisogno delle chiacchiere sul *Destino*». Stiamo però dicendo che, non avendo bisogno di queste chiacchiere, si ha soltanto fede nell'esistenza dei contenuti concreti: economici, politici, psicologici, esistenziali, scientifici ecc. E se si ha fede nell'esistenza di tutto questo, allora tutto l'impegno che noi mettiamo nell'elaborare un simile contenuto, in cui perlopiù noi ci troviamo dalla mattina alla sera, è all'insegna dell'*aver fede*, cioè dell'incapacità di smentire uno che ci dica: «Ma sì, insomma, tu fai cose molto interessanti all'interno del sogno in cui riconosci di trovarti». Stiamo allora dicendo che *solo* sul fondamento dell'incontrovertibile l'esistenza della Terra, cioè l'esistenza del mondo in quanto isolata dal *Destino*, solo su tale *fondamento* l'affermazione di questa esistenza non è una fede.

Abbiamo cominciato a parlare dei nessi necessari. Sarò rapido, sperando che oggi si discuta questo punto. Ho detto prima: «L'apparire dell'esser sé dell'essente». Ma l'apparire di questo *esser sé* non è di per sé vuoto, vale a dire non è riempito da essenti che potrebbero essere assenti. C'è infatti uno spettacolo fermo che costituisce lo *sfondo* – e detto così è una asserzione non giustificata – all'interno del quale sopraggiungono gli eventi della Terra. Per orientare in qualche modo chi sta ascoltando, direi di pensare al mondo categoriale kantiano oppure al mondo delle idee platonico: l'anima di Platone è già piena di determinazioni, come in Kant il soggetto è già pieno di determinazioni. Alludo così, certo, a una *pienezza* diversamente funzionante, ma per la quale si tratta allora di rendersi conto che l'apparire del mondo non è semplicemente un vuoto che poi viene riempito, bensì è un vuoto originariamente pieno delle determinazioni essenziali che competono all'esser sé dell'essente. L'esser sé dell'essente implica cioè un mondo, che potremmo dire infinito, di determinazioni. Ebbene, all'interno di questo spettacolo già da sempre aperto sopraggiun-

gono gli eventi della Terra, innanzitutto il seno materno, le voci della madre, le voci della famiglia, le voci del contesto in cui ci troviamo e incominciamo a vivere, e così via via ciò che sopraggiunge (anche questo suono delle campane e gli eventi storici). Tutto questo è la terra che si fa innanzi all'interno dell'apparire già originariamente riempito dallo sfondo. Ecco, adesso suonano le campane. Perché è necessario che questo non sia l'ultimo spettacolo che ci si para dinanzi? Perché è necessario che oltre questo spettacolo appaia altro? Perché, rispondo, se questo fosse l'ultimo spettacolo, si produrrebbe un nesso necessario tra questo suono di campane e lo sfondo. Ciò vorrebbe dire che il nesso necessario incomincerebbe ad essere, ma questo è l'assurdo, perché un nesso è necessario quando non incomincia ad essere. Quindi è necessario che dopo questo suono di campane appaia altro, ma se questo altro è a sua volta un *che* che incomincia, di questo altro dovremmo dire ciò che stiamo dicendo di questo suono di campane. E se la nostra agonia è un *che* di incominciante, anche della nostra agonia dobbiamo dire quello che stiamo dicendo di questo suono di campane, e cioè che anche l'agonia è impossibile che incominci a stabilire un nesso necessario con lo sfondo che già originariamente riempie l'apparire dell'esser sé dell'essente. Tutto ciò che sopraggiunge dopo ciò che è sopraggiunto è ciò di cui, daccapo, si deve dire che è destinato ad essere *oltrepassato*. Qui ci troviamo di fronte a quel senso del *divenire* in cui il divenire è quella che possiamo a buon diritto chiamare la *gloria* della Terra, cioè la nostra destinazione alla vita beata, alla vita eterna. Certo, tutto questo in un senso – ma siamo qui per discutere – che non è quello cristiano, benché creda debba interessare anche l'ascolto cristiano.

DIBATTITO CON E. SEVERINO

(mattino)

Intervento I:

Desidero chiederle se può descrivere la differenza tra la nozione di *Destino* che ci ha sviluppato e la ‘storia dell’essere’ di cui parla Heidegger.

E. Severino:

È una domanda opportuna alla quale rispondo così. Non a caso, evidenziando l’etimologia di *Destino* ho richiamato quella radice *sta* che Heidegger non avrebbe mai indicato, innanzitutto perché la lingua tedesca manca dell’equivalente glottologico della parola *Destino*. Il tedesco parla di *Schicksal*, che rinvia all’accadere, *Geschehen*, donde anche *Geschichte*. Quando traduciamo lo *Schicksal* di Heidegger con la parola ‘Destino’ attribuiamo ad esso un significato alterato rispetto a quello propriamente heideggeriano, che è poi molto vicino a quello che compare nello scritto di Weber *La politica come professione*, dove si dice che al di sopra delle lotte regna il destino, il quale è appunto l’accadere assolutamente *ohne warum*, senza perché. Perché Heidegger enfatizza tanto questo *ohne warum*? Perché lui per *destino* intende proprio l’opposto di quello che qui si sta affermando.

Intervento II:

Vorrei che si discutesse della questione della tecnica. A mio avviso è l’uomo a produrre la tecnica.

E. Severino:

Provi a pensare alla concezione dello Stato di Hobbes. È l'uomo a fare lo Stato, nel senso che l'uomo cede al Sovrano la propria libertà per ottenere la protezione fornita dallo Stato. Quindi, lo scopo sarebbe la protezione del cittadino; se non che, poi, lo Stato evolve secondo quella dialettica per la quale lo scopo non è più la salvezza dalla morte violenta del cittadino, ma è l'irrobustimento progressivo dello Stato, di modo che dapprima l'uomo produce lo Stato per vivere, dopodiché lo Stato si autoproduce, per sopravvivere, mettendo le sorti degli individui in posizione subordinata. Dico questo, perché accade qualche cosa di analogo rispetto alla tecnica. È chiaro che, innanzitutto, sono gli individui a operare tecnicamente, ma oggi ci troviamo in una situazione in cui le forze umane che si servono della tecnica sono in conflitto tra loro ed essendo in conflitto, tutte più o meno disponendo di una frazione di quel super-strumento che è la tecnica guidata dalla scienza moderna, tutte sono interessate, per sopravvivere e per prevalere sulle altre, a rafforzare lo strumento di cui si servono. In questo processo, è inevitabile che il rafforzamento dello strumento tolga spazio allo scopo originario di queste forze. Per esempio, consideriamo la forza capitalistica, lo scopo della quale è l'incremento del profitto: se per far valere nel mondo l'incremento del profitto è necessario che il capitalismo rafforzi sempre di più lo strumento tecno-scientifico in base al quale il capitalismo raggiunge il suo specifico scopo, è chiaro che ad un certo momento lo scopo del capitalismo – è una delle tesi che mi stanno particolarmente a cuore – non sarà più l'incremento del profitto, ma l'incremento della potenza a disposizione, per cui il benessere dell'uomo, come accadeva nello Stato hobbesiano, è un sottoprodotto. Lo scopo cioè non è più far star meglio l'uomo, ma incrementare la potenza a disposizione, anche se la circostanza determina una ricaduta che può essere e che è prevedibile che sia anche positiva rispetto all'uomo. Infatti, il capitalismo non ha come scopo il benessere dei lavoratori, però è accaduto che il capitalismo, pur non avendo come scopo il benessere dei lavoratori, sia riuscito a dare a costoro un benessere maggiore di quel socialismo reale che aveva invece come scopo esplicito tale benessere.

Intervento III:

Io penso che l'unico antagonista del discorso severiniano sia il discorso di Giorgio Colli. E i protagonisti dell'agone sono due termini, da un lato l'*apparire* e dall'altro l'*esprimere*. Apparire ed esprimere sono movimenti identici. Giorgio Colli dice che la relazione è l'essenza astratta di ogni cosa.

E. Severino:

Vado dicendo, anche ad amici cari come Massimo Cacciari, che l'apparire non è *apparire a*. Questo punto lo si mastica con difficoltà. Nietzsche lo aveva capito, ma anche Wittgenstein; ma, penso, anche Carnap. Molti tra i neopositivisti, che non cesso di ammirare, lo avevano capito: l'apparire non è un *apparire a*, perché, se vogliamo analizzare cosa vuol dire questo 'a', l'apparire è 'apparire a' non ad un pezzo di legno, ma ad una coscienza. Ma cosa è la coscienza, se non apparire? E allora l'apparire apparirebbe ad un apparire e *sic in indefinitum*. Incominciamo dunque a togliere questo *trait d'union* tra apparire ed esprimere. Ma occorre evidenziare un altro elemento di differenziazione (e qui tocchiamo uno dei temi di cui credo che parleremo successivamente), e cioè che il linguaggio che testimonia il *Destino* – e ad esempio questo linguaggio che sta parlando – è una forma di violenza che nega il *Destino*. Altro, infatti, è l'apparire del *Destino*, altro è quella forma di volontà che dice «voglio dire la Verità». Allora, l'immagine che adotto molto volte, ma che penso possa far capire meglio questo punto, è quella del dito e della luna: il linguaggio è il dito, il *Destino* è la luna. Come stanno le cose? La luna è una luna tale che include il dito, però il dito che cosa è? Il dito è un elemento della Terra di cui parlavo prima. Come sopraggiunge quello che era il suono delle campane, così sopraggiunge il linguaggio che testimonia il *Destino*. Ma il linguaggio è una forma di volontà e la volontà è voler far *diventare altro* le cose. Il sottoscritto da molto tempo mostra (o almeno il linguaggio che si può chiamare il linguaggio del sottoscritto), mostra che il diventar altro degli essenti è impossibile. *Volere* significa allora volere l'impossibile, e siccome il linguaggio è una forma di volontà, ecco che il linguaggio sta dalla parte

opposta di quell'apparire del *Destino* al quale lei lo aveva apparentato nel suo intervento. Vi sono perciò almeno questi due elementi per mettere in questione l'impostazione interessante del suo intervento, ai quali è chiaro che qui si aggiunge tutta una serie di questioni intorno al senso del linguaggio, cioè al rapporto tra parola e cosa. Ma, data la sua domanda, volevo cominciare a dire che l'*apparire non è apparire a*. L'apparire si salva in quanto *apparire dello stante*. Il linguaggio si salva solo nel senso che io posso credere, posso aver fede che quello che dico sia capito, ma è appunto soltanto una fede. Se lei mi dicesse, a questo punto: «Sono d'accordo», rimarrebbe pur sempre un problema che noi due si sia d'accordo.

G. Brianese:

Innanzitutto, grazie al professor Severino. Parto da una brevissima considerazione autobiografica ma che in realtà chiama anche in causa la biografia del professore. Ho sentito per la prima volta parlare Severino quasi quarant'anni fa a Ca' Foscari in un dibattito fra lui e Lucio Colletti e le cose di cui si parlava avevano a che fare con alcuni dei temi che sono emersi anche oggi. Si discuteva della contraddizione, del principio di non contraddizione, della negazione della negazione della differenza, in quell'occasione a partire dagli scritti hegeliani in contrapposizione all'interpretazione che ne dava Colletti. Si potrebbe pensare che oggi siamo a discutere gli stessi temi di quarant'anni fa e che quindi vi sia un'inerzia o monotonia del pensiero, ma è tutt'altro che così: c'è una ricchezza del pensiero che si ripropone costantemente sugli stessi temi, presentandosi, in un certo senso, come se fosse la prima volta. Schopenhauer diceva che il mio «è un unico pensiero», e anche quello del professor Severino penso che sia un unico pensiero e si declina però in forme diverse e ogni volta a me dà un senso insieme di rigore, ma anche in un certo senso di improvvisazione di certi musicisti che rendono viva la loro musica. Seconda osservazione: non farò obiezioni al discorso di Severino, anche perché ho compreso che l'obiezione è comunque un dar ragione al *Destino*. Vorrei sollecitarlo a dire qualcosa in più intorno ad un paio di temi che a me interessano. Rispetto a ciò che oggi ci ha detto a proposito del

senso del *Destino*, della necessità dell'accadere e del senso della necessità dei nessi, mi chiedo quale spazio ci sia a partire da questo scenario per un'etica non nichilisticamente compromessa: se ci sia un agire che non sia immediatamente contraddizione, che si sottragga al gioco del dominio.

E. Severino:

Se volontà significa voler far diventare altro l'essente, e se l'etica è una forma di volontà, allora nessuna etica è possibile. «Non è possibile» vuol dire: gli uomini continuano a vivere ognuno pensando a quello in cui si crede, e molti pensando di essere etici, ma si tratta appunto del loro illudersi di essere etici. Etici, non essendo. Nel senso che tutti credono di avere la forza di cambiare il mondo, ma questa fede non ha un riscontro in cui il mondo sia effettivamente cambiato perché essi hanno messo in atto la loro fede. Se elenchiamo questa serie di equazioni: volontà di diventar altro = assurdo; volontà = volontà di far diventar altro; etica = una forma emergente di volontà di far diventar altro le cose (anche l'amore è una volontà di far diventar altro le cose, ma anche l'odio è una forma di volontà di far diventar altro le cose); allora, se stabiliamo questa serie di equazioni, un'etica che sia implicata necessariamente dal *Destino* è un circolo-quadrato, è impossibile. Se per etica invece, stando all'interno della Terra isolata (cioè, stando all'interno delle nostre convinzioni – e qui mi riallaccio all'intervento precedente sulla tecnica), intendiamo l'orizzonte all'interno del quale ci chiediamo che cosa dobbiamo fare (che è la domanda che sta al principio di ogni etica), allora sì che un'etica all'interno della follia della Terra isolata non solo è possibile, ma addirittura necessaria. Cosa deve fare l'uomo contemporaneo? Anche qui accenno, sapendo di suscitare la disapprovazione di molti. Poiché la tecnica è destinata al dominio, ciò che l'individuo deve fare è non ostacolare il dominio. Del resto, questo è sempre stato il dovere di ogni uomo etico. L'uomo che crede in Dio che cosa deve fare? «Sia fatta la volontà di Dio» – così suona la risposta – e ciò vuol dire non ostacolare la volontà di Dio. Oggi il Dio, il Leviatano, è la tecnica. Che cosa deve fare l'uomo? Non ostacolare la volontà di quel Dio che è la tecnica. In que-

sto senso l'etica è possibile, anzi è necessaria perché la tecnica, avendo appunto come scopo l'incremento infinito della propria potenza, emargina coloro che la ostacolano (così come, in qualche modo, il Dio cristiano emargina – non mi risulta che la figura dell'Inferno sia stata eliminata dalla Chiesa – coloro che ostacolano la Grazia e Provvidenza divina). Ci sarebbe infine una terza dimensione, ma complicheremmo troppo le cose e mi fermerei perciò a queste prime due.

G. Brianese:

Una sola osservazione. Credo di aver compreso, ma il «sia fatta la volontà di Dio» non può essere, tra virgolette, tradotto in «sia fatta la volontà del *Destino*», in questo modo prefigurando un'etica non legata alla volontà del far diventar altro – un'etica non prescrittiva che riconosca la necessità del «sia fatta la volontà del *Destino*»?

E. Severino:

Sì, purché tu tolga via quel pericolosissimo «sia fatta la volontà del *Destino*», perché in questo modo sembra che l'uomo autorizzi il *Destino* a fare quello che deve fare.

G. Brianese:

No, riconosce...

E. Severino:

No, anche la preghiera di Gesù, «sia fatta la tua volontà», è un invito nella forma dell'imperativo (*fiat!*). L'uomo autorizza Dio ad essere onnipotente, a meno che non si cambi la lettera della preghiera. In questo caso parliamo del nuovo Dio-tecnico, il quale non è la tecnica ingenua degli scienziati, cioè la tecnica scientificamente intesa, ma è la tecnica, scientificamente guidata, in quanto capace di ascoltare la voce della filosofia degli ultimi due secoli, la quale afferma che non esiste alcun limite assoluto all'agire dell'uomo. Questa è la tecnica a

cui accennavo prima. Il problema è quell'imperativo, quella sorta di autorizzazione, «sia fatta la tua volontà», «venga il tuo Regno», «dacci oggi il nostro pane quotidiano». È l'uomo che autorizza o chiede o impone. Nella fenomenologia della coscienza religiosa ci sono tutti questi atteggiamenti, incominciando già dalla stessa etimologia della parola 'preghiera' che viene da *carpire*. Pregare viene da *carpire*. Ha l'uomo il diritto di *carpire* a Dio ciò che l'uomo vuole?

G. Barzagli:

Sono anch'io sulla linea di Brianese. Si sottolineava il fatto che c'è una specie di abbandono a ciò che è il *Destino* e questo abbandonarsi al *Destino* non è concedere al Destino di avere il sopravvento. Il senso cui richiamava Brianese mi pare fosse questo: un'etica intesa come abbandono al Destino e non permettere al Destino di compiere il suo corso. Lei richiamava la preghiera del Signore. C'è un commento di sant'Agostino (nella *Lettera a Proba*), relativamente a questa imperativo-concessiva, dove dice che non siamo noi che concediamo alla volontà di Dio di avere il suo corso, è che la preghiera è un richiamo a noi di ciò che è inevitabile: la volontà di Dio ha il suo corso, la gloria di Dio ha il suo corso. Tanto poi che nella vita mistica c'è quella formula di san Bernardo: è vero che il santo è colui che fa la volontà di Dio perché nel santo è la stessa volontà di Dio (*homo vult quod Deus vult eum velle*), e non sei più capace di distinguere. È il discorso della mistica.

E. Severino:

Certo, se il cristianesimo si intende in questo modo – su questo punto – siamo d'accordo. Ma poi il cristianesimo è legato a tutta una sintassi di determinazioni in cui emerge il ruolo della volontà, a cominciare dal concetto di creazione. La volontà di Dio, la volontà dell'uomo che deve esercitarsi affinché l'uomo sia salvo: questo è il blocco che differenzia il discorso sul *Destino* dal discorso del cristianesimo. Limitatamente a ciò che lei ha introdotto, siamo d'accordo. Se si tratta di lasciare e non di *carpire*, allora il lasciare non deve essere nulla di più che un apparire dell'azione divina (nel cristianesimo). Ma

che cosa lascia l'uomo cristiano? Lascia appunto essere lo strapotere della potenza suprema divina, lo strapotere – ripeto – che si esercita nell'atto creativo e nel corrispettivo rappresentato dall'uomo che agisce in modo da produrre la propria salvezza. L'*eupraxia* è richiesta.

G. Barzagli:

Lo so che la questione è delicatissima. Nello stesso cristianesimo si riconosce che una delle prime eresie è stato un volontarismo, con la condanna del Pelagianesimo: pensare che la salvezza divina fosse affidata alla buona volontà dell'uomo che segue il buon esempio di Cristo. Sto dicendo che forse è quell'orientamento per il quale si può trovare un punto di convergenza.

E. Severino:

Anche qui, se lei mi dice che il cristianesimo ha quest'altro significato posso dichiararmi d'accordo. Ma nel cristianesimo (nei testi evangelici) la presenza della volontà è straripante, a cominciare dal mondo che non ha capito il Verbo: la volontà che si contrappone al Verbo incarnato. Il punto di contatto sta qui: quello che io chiamo *Destino* non è qualcosa che sta nella mia mente, ma sta nella mente di tutti – anche in coloro che si dicono buddhisti, cristiani, maomettani. Il *Destino* non è una teoria escogitata dal sottoscritto e che viene trasmessa attraverso quella povera cosa che è il mio chiacchierare. L'uomo è l'apparire del *Destino*; quindi, altro che “punto di contatto”: siamo tutti convergenti nella manifestazione della Verità.

G. Barzagli:

Vorrei dire che quello che lei chiama Destino è anche nel vocabolario cristiano e ha una flessione nel termine “*Disegno*”. Il Disegno eterno, *Prothesis*, dove per Disegno non si intende – ma mi rendo conto che bisogna fare un'operazione di ripulitura della parola e del concetto – il progetto che c'è prima nella mente di Dio e che poi viene fuori quando Dio crea e poi c'è il peccato. Non è così. Per *Disegno* si inten-

de la stabilità di tutte le cose nella coscienza eterna di Dio. Lo so che quando noi pensiamo rifacendoci all'idea cristiana dell'abbandonarci alla volontà di Dio, si intende alla volontà del Creatore. Ma in realtà l'idea dell'abbandono alla volontà di Dio è abbandonarsi a Dio in quanto Dio e non a Dio in quanto Creatore. Noi siamo chiamati – attratti – alla natura stessa di Dio che è tale indipendentemente dall'atto creatore.

E. Severino:

L'uomo sarà fatto a immagine e somiglianza di Dio...

G. Barzagli:

C'è l'immagine, e c'è la somiglianza. I Padri della Chiesa distinguevano tra l'essere creati a immagine di Dio e l'essere a somiglianza di Dio. L'essere a somiglianza di Dio è essere partecipi della vita stessa di Dio in quanto Dio, non in quanto Creatore. Essere l'immagine di Dio è una specie di riflesso operativo.

E. Severino:

Vediamo se possiamo convergere ancora di più. Questo "Disegno", che è da intendere certamente nel senso forte che lei ha indicato, sarebbe potuto essere diverso?

G. Barzagli:

No.

E. Severino:

Allora, questo Disegno di creare è immodificabile: Dio non avrebbe potuto decidere di non creare. Dio è necessariamente creatore?

G. Barzagli:

Rispondo: la domanda ce la poniamo in quanto siamo creati e siamo dentro al disegno creaturale. Chiederci che cosa sarebbe stato e cosa potrebbe essere diversamente da ciò che è, è appunto affliggere Dio con una condizione non divina, cioè pretendere che l'atto creatore fosse una specie di deliberazione dopo parecchio tempo sul quale poteva ponderare.

E. Severino:

No: *ab aeterno* (non nel tempo), un Dio non creatore è possibile?

G. Barzagli:

Sì, ma vorrei dire che un Dio non creatore come possibile rientra come riflessione nostra sulla possibilità.

E. Severino:

Ma la riflessione nostra non è cosa da poco: è il fondamento in base al quale noi parliamo di Dio.

G. Barzagli:

In quanto è creatore, adesso è creatore. È una situazione di creazione.

E. Severino:

Se è possibile un Dio non creatore, è possibile il nulla del mondo. Il nulla del mondo vuol dire l'impossibile, l'assurdo: che questo nostro incontro non sia è impossibile.

G. Barzagli: