

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di laurea in Filosofia

TESI IN

FILOSOFIA TEORETICA

EMANUELE SEVERINO E L'ORIGINE DELLA VITA

RELATORE:

PROF. FRANCESCO TOMATIS

CANDIDATO:

EMIDDIO SIEPI

Matr. 0310300033

CORRELATORE

PROF. MARCO RUSSO

Anno Accademico

2009/2010

EMANUELE SEVERINO
E
L'ORIGINE DELLA VITA

INDICE

Introduzione	p. 3
1. La buona fede.	6
1.1 L'ontologia del matrimonio cattolico.	6
1.2 L'origine e il divenir altro.	15
1.3 Il problema della creazione.	19
1.4 Il confronto tra Severino e alcuni teologi cattolici sul tema della creazione.	23
2. Sull'embrione.	43
2.1 Il quadro del problema dell'embrione: la distruzione incontrovertibile del passato da parte della filosofia contemporanea.	43
2.1.1 Il senso della distruzione della tradizione occidentale ad opera della filosofia contemporanea.	49
2.2 La critica al concetto aristotelico di potenza.	54
2.2.1 La contraddittorietà del concetto di potenza in <i>Fondamento della contraddizione</i> .	70
2.3 La contingenza dell'ente e la libertà.	79
2.3.1 L' <i>ἐπαμφοτερίζειν</i> .	80
2.3.2 La contingenza dell'ente e la sua fondazione nella filosofia aristotelica.	82
2.3.3 La libertà negli <i>Studi di filosofia della prassi</i> e l'oltrepassamento del problema della contingenza e della libertà.	92
2.3.4 Una risposta alla tesi di Severino sulla contingenza dell'ente.	94
2.4 Cenni sull'eutanasia e la cremazione.	96
3. Nascere.	99
3.1 Meglio nascere.	99
3.1.1 La legislazione sulla vita nascente: Stato e Chiesa.	102
3.2 Uso degli embrioni e circolazione automobilistica.	105
3.3 Su alcune tesi di Jürgen Habermas relative ai "rischi di una genetica liberale".	106
3.3.1 Il pensiero post-metafisico di Habermas e la metafisica secondo Severino.	109
3.4 Essere uomo "in potenza".	114
4. Dialogo su etica e scienza.	117
4.1 Il senso della tecnica.	125
4.2 Il pensiero di Parmenide e la questione della tecnica.	132
4.3 L'etica della scienza.	140
5. Bibliografia.	150

1. INTRODUZIONE

L'intento del presente lavoro è di rintracciare nell'opera di Emanuele Severino i luoghi in cui viene affrontata la questione dell'origine della vita umana, con i connessi problemi dello statuto ontologico dell'embrione e delle manipolazioni della vita nascente rese possibili o ipotizzate dalla scienza e dalla tecnica. La trattazione di questo argomento è stata suggerita sia dalla rilevanza e dall'attualità del tema in sé stesso, sia dalla convinzione che attraverso la sua considerazione sia possibile pervenire all'esposizione e alla discussione di alcune tesi fondamentali del pensiero di Severino. In particolare saranno esaminate le parti dedicate al tema dell'origine della vita umana contenute in tre opere del filosofo bresciano: *La buona fede. Sui fondamenti della morale, Sull'embrione e Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*; sarà infine analizzato il dialogo svoltosi tra Severino e il biologo Edoardo Boncinelli riportato in *Dialogo su etica e scienza*. Ai quattro libri sopra citati saranno dedicati altrettanti capitoli del lavoro, costituiti da esposizioni dettagliate delle posizioni di Severino sul tema dell'origine della vita e dalla discussione delle principali tesi filosofiche in essi presentate. Nell'opera *La buona fede* sarà analizzato il capitolo dedicato a "L'ontologia del matrimonio cattolico", che, partendo da un'analisi delle posizioni della Chiesa sul tema della vita, porterà a discutere alcune delle principali tesi dell'ontologia severiniana, con particolare riferimento ai temi dell'origine e della creazione. In questo modo si potrà affrontare il tema del divenire che nell'opera di Severino ha una posizione assolutamente centrale. Tenendo presente il dialogo instauratosi ormai da un certo tempo con la teologia cattolica, si tenterà poi di istituire un confronto sulla questione della creazione tra le posizioni del filosofo bresciano e quelle di alcuni teologi che hanno approfondito in maniera particolare le sue tesi. In particolare si esamineranno i due testi *Dov'è la famiglia?* e *La verità e il nulla*, che riportano i dialoghi svoltisi tra Severino e Piero Coda, uno tra i maggiori teologi italiani, e saranno analizzate le posizioni sul tema della creazione in rapporto all'ontologia severiniana di Giuseppe Barzaghi e Leonardo Messinese, anch'essi

importanti esponenti del pensiero cattolico contemporaneo. L'esame degli articoli e interventi raccolti in *Sull'embrione* porterà all'analisi di due argomenti molto rilevanti nel complesso dell'opera di Severino: il primo è il tema della distruzione inevitabile della tradizione occidentale ad opera della filosofia contemporanea, distruzione di cui si cercherà di approfondire il senso ad essa attribuito dal filosofo bresciano, presentando la sua prospettiva dello sviluppo storico della filosofia. L'altro argomento è la critica sviluppata da Severino al concetto aristotelico di essere in potenza, che viene presentata negli articoli raccolti in *Sull'embrione*, e che sarà esaminata considerando anche la più ampia e approfondita trattazione svolta nell'opera *Fondamento della contraddizione*. Il tema della contingenza dell'ente, strettamente connesso all'argomento dell'essere in potenza, sarà poi trattato facendo riferimento ad una delle maggiori opere del filosofo bresciano, *Destino della necessità*. Prendendo spunto dall'esame di questo argomento si cercherà poi di discutere le posizioni di Severino sul problema della libertà, con riferimento alle affermazioni contenute in *Studi di filosofia della prassi* e al loro oltrepassamento presentato in *Destino della necessità*, opera in cui il filosofo bresciano espone la sua soluzione definitiva del citato problema; un breve paragrafo sarà dedicato alla risposta alle tesi di Severino sulla contingenza dell'ente data dal teologo e filosofo cattolico Messinese, già preso in considerazione nel primo capitolo. Riguardo all'opera *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa* saranno esposti alcuni rilievi critici di Severino nei confronti delle concezioni religiose e laiche sull'origine della vita e sui problemi posti dalle manipolazioni genetiche: in particolare ci si soffermerà brevemente sul problema della legislazione in materia di vita nascente e sui problemi posti dagli interventi della Chiesa. Un ulteriore paragrafo sarà dedicato ad un breve confronto tra le posizioni del filosofo bresciano e del tedesco Jürgen Habermas sul superamento della metafisica. Il presente lavoro si concluderà con un'analisi dedicata a *Dialogo su etica e scienza*, libro che riporta una discussione svoltasi tra Emanuele Severino e lo scienziato Edoardo Boncinelli nel corso della quale viene affrontato tra gli altri il tema della manipolazione dell'embrione: si potranno così confrontare le posizioni

del filosofo e del biologo in riferimento a temi di primaria importanza, quali la verità, la razionalità, l'etica e la concezione della scienza e della tecnica. In seguito saranno esaminate in maniera più approfondita le posizioni di Severino riguardo alla scienza e alla tecnica, con un primo paragrafo che sarà dedicato alla concezione della tecnica del filosofo bresciano: tale tema, di primaria importanza nel discorso filosofico di Severino, sarà approfondito considerando la trattazione esposta nel libro *Il destino della tecnica*. Ancora considerando quest'ultima opera, saranno presentate le basi filosofiche della concezione severiniana della tecnica e si esaminerà il rapporto tra la tecnica moderna e il pensiero di Parmenide, filosofo che, come è noto, riveste un'importanza particolare nel discorso filosofico di Severino. Il presente lavoro si concluderà con un ultimo paragrafo dedicato ai rapporti tra etica e scienza, nel quale saranno esposte le posizioni su questo argomento presentate in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, facendo particolare riferimento ai temi della volontà di potenza e della volontà interpretante.

1. LA BUONA FEDE

1.1 L'ontologia del matrimonio cattolico.

La buona fede. Sui fondamenti della morale è un testo pubblicato nel 1999 in cui Emanuele Severino tratta diverse forme della buona fede: la virtù, l'etica della tradizione, la tecnica, la preghiera, la volontà di verità, la ragione pratica. Viene poi affrontato il tema della struttura della buona fede e lo scritto si conclude con due capitoli che costituiscono altrettante variazioni del tema fondamentale del pensiero severiniano: l'impossibilità del divenir altro.

Per gli scopi del presente lavoro è di particolare interesse il secondo capitolo del libro, intitolato *L'ontologia del matrimonio cattolico*. In esso viene trattato il tema della procreazione secondo la dottrina della Chiesa Cattolica, collocandolo all'interno dell'orizzonte metafisico di fondo di essa.¹ Il punto di partenza è l'Enciclica *Evangelium vitae* in cui si afferma: "I coniugi, come genitori, sono collaboratori di Dio. [...] La generazione è la continuazione della creazione"². Questa proposizione è inseparabile dalla fondamentale affermazione cattolica della creazione libera dell'universo da parte di Dio, ribadita nel Catechismo della Chiesa Cattolica del 1992, che a sua volta cita il Concilio Vaticano I: "Nella sua bontà e con la sua onnipotente virtù, non per aumentare la sua beatitudine, né per acquistare perfezione, ma per manifestarla attraverso i beni che concede alle sue creature, questo solo vero Dio ha, con la più libera delle decisioni, insieme, dall'inizio dei tempi, creato dal nulla l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporale."³ La creazione dal nulla significa che Dio produce tutte le cose non a partire da altre cose già esistenti: questa tesi viene sostenuta dalla tradizione cristiana in base a un testo del secondo

¹ Il tema in questione viene trattato in precedenza, in maniera meno ampia, da Severino in *Pensieri sul cristianesimo* (Rizzoli, Milano, 1995) nel capitolo XXIX intitolato *Immoralità della scienza*; esso viene anche ripreso in *La legna e la cenere* (Rizzoli, Milano, 1999) nel capitolo X intitolato *L'amore più grande*. In entrambi i casi non riscontro aggiunte o integrazioni rispetto alla più ampia trattazione svolta in *La buona fede*.

² Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 43.

³ Concilio Vaticano I, Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 3002.

libro dei Maccabei della Bibbia, che viene anch'esso riportato nel Catechismo: "Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano"⁴. A riguardo di questa citazione biblica, Severino afferma che, data l'epoca tarda della sua composizione, essa può risentire di un'eco dell'ontologia greca, dato che il tema della contrapposizione assoluta tra l'essere e il nulla non è stato sicuramente introdotto dal cristianesimo: si apre quindi un'importante spazio di approfondimento sui rapporti tra Vecchio Testamento e ontologia greca e sull'origine della dottrina cristiana della creazione *ex nihilo*. L'affermazione che le cose create da Dio non sono prodotte da cose preesistenti significa che esse preesistono originariamente in Dio come oggetti della sua infinita sapienza e del suo amore, come confermano passi tratti da Santa Caterina da Siena, citata nello stesso Catechismo, Dionigi l'Areopagita, San Tommaso d'Aquino e dalla Bibbia. In particolare Tommaso, nella *Summa contra gentiles*, afferma che, poiché una *similitudo* di ogni effetto preesiste nella sua causa⁵, e poiché Dio è per sua essenza la causa dell'essere di tutte le altre cose⁶, in Dio preesiste la *similitudo* di tutte le cose create⁷. Tale *similitudo* è ciò che contiene in modo eminente tutto l'essere che nella creazione viene conferito alle cose create. Secondo San Paolo, il Verbo è "prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono"⁸. Nel libro della Sapienza si afferma: "Tu infatti ami tutte le cose esistenti, e nulla disprezzi di quanto hai creato; se tu avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata."⁹. Ciò vuol dire che Dio non crea ciò che egli odia, ma non significa per il cristianesimo che egli odi tutto ciò che non crea. Secondo Severino, tale affermazione rientra nelle intenzioni del cristianesimo, ma a queste intenzioni esso non riesce ad essere fedele: "nella dottrina oggettiva della Chiesa si finisce col sostenere che Dio non è 'innamorato', ma *odia* tutti gli individui umani, tutta la vita

⁴ 2 Mac 7, 28.

⁵ *Omnis effectus in sua causa aliquantulum preexistit similitudo* (Tommaso D'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 49).

⁶ *Deus est per suam essentiam causa essendi aliis.* (ibid.).

⁷ *Similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter.* (ibid.).

⁸ Col 1,17.

⁹ Sap 11,24.

umana che egli non crea”¹⁰. Questo odio si ripropone anche nel matrimonio cattolico quando i coniugi praticando l’astinenza non danno vita agli esseri umani che potrebbero metter al mondo. Viene così colto dal filosofo bresciano un punto fondamentale in cui il cristianesimo entra in contraddizione con sé stesso, sulla base dell’ontologia che costituisce il suo orizzonte metafisico di fondo e che Severino ha sottoposto a radicale critica nel complesso della sua opera e in particolare nelle sue opere teoretiche maggiori.

Nell’enciclica *Evangelium vitae* viene contrapposta la “cultura della vita” alla “cultura della morte” che impedisce la vita attraverso la pratica dell’aborto e della contraccezione. Riguardo a queste due pratiche viene riconosciuta una loro differenza specifica dal punto di vista morale, ma viene affermata anche la loro comune derivazione dalla mentalità egoistica e deresponsabilizzante che vede un ostacolo in una nuova vita che potrebbe scaturire dall’incontro sessuale. I bambini non ancora nati di cui si parla nell’enciclica¹¹ sono quelli cui viene impedito di nascere attraverso l’aborto, ma anche quelli che attraverso la pratica della contraccezione non vengono nemmeno concepiti. Tuttavia la “mentalità contraccettiva” viene nettamente distinta dall’esercizio responsabile della paternità e maternità, che consiste nella possibilità da parte dei coniugi di evitare una nuova nascita quando sussistono seri motivi ed è un comportamento moralmente corretto se avviene in un contesto di apertura alla vita.

Evitare la nascita di un essere umano, all’interno dell’orizzonte metafisico in cui si muove la dottrina della Chiesa, equivale a lasciarlo nel nulla: si lascia cioè nel nulla qualcosa che sarebbe potuto essere. Secondo la dottrina cristiana ciò che viene lasciato nel nulla, continua a esistere in Dio: per san Tommaso in Dio esiste, come si è visto in precedenza, la *similitudo* di ciò che Dio avrebbe potuto creare dal nulla. Nel libro I della *Summa contra gentiles* viene affermato che Dio conosce anche le cose che rimangono nel nulla, nel capitolo 66 intitolato appunto *Quod Deus*

¹⁰ E. Severino, *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, p.32.

¹¹ “A essere calpestata nel diritto fondamentale alla vita è oggi una grande moltitudine di esseri umani deboli e indifesi, come sono, in particolare, i bambini non ancora nati.” Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n.5.

*cognoscit ea quae non sunt*¹²: in questo modo Tommaso si ricollega ad un passo dell'*Ecclesiastico*: “al Signore Dio nostro sono note tutte le cose prima ancora che esse siano create”¹³, intendendosi con ciò le cose che egli potrebbe creare ma non crea.

La prospettiva cristiana come delineata da Severino, sulla base dell'ontologia che ne costituisce il fondamento, implica che se un uomo decide di evitare la nascita di una nuova vita, che lo faccia conformemente o meno alle regole della morale cattolica, con ciò egli decide di lasciare definitivamente nel nulla una vita che sarebbe potuta esistere: ciò per Severino costituisce l'essenza più profonda della mentalità ostile alla vita e dell'odio che vuole distruggere la vita, in quanto l'essenza dell'odio è la volontà di annientamento di ciò che esiste. In questo modo in base alla stessa logica del cristianesimo si deve affermare che tutti gli esseri umani la cui nascita viene impedita sono odiati dai genitori, così come tutte le cose non create da Dio sono da lui odiate. L'odio contro la vita viene dunque ad essere parte essenziale dell'aborto e della contraccezione, ma anche dell'esercizio responsabile della paternità attuato secondo le regole morali cristiane, e addirittura si può affermare che la congiura contro la vita di cui si parla nella *Evangelium vitae* viene portata avanti in primo luogo dal Dio della tradizione metafisica occidentale, di cui si può dire che odia tutto ciò che non crea. Dio crea l'uomo perché lo ama e vuole donargli la felicità del paradiso, ed è per questo disposto a sacrificare perfino il suo Figlio unigenito, ma le vite umane che non vengono create da Dio sono lasciate nel nulla e non ricevono alcunché del suo amore.

Nella mitologia greca si fa riferimento al personaggio del Sileno, il quale dice al re Mida che per l'uomo sarebbe stato meglio non essere, rimanere nel nulla.¹⁴ Ciò viene affermato nell'epoca in

¹² *Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilis* – Le cose che non sono, che non saranno e che non furono sono sapute da Dio come rese possibili dalla sua Potenza (Tommaso D'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 66)

¹³ *Eccl.*, 23,29.

¹⁴ Il Sileno era il nome con cui, presso i greci, venivano indicati alcuni personaggi di natura mitica o divina, danzatori simili ai Satiri, muniti di coda equina. Si parla anche di un singolo Sileno, essere animalesco e silvestre, possessore di una scienza meravigliosa: troviamo riferimenti ad esso in Teognide e Sofocle. L'episodio cui fa riferimento Severino è riportato anche da Nietzsche: "L'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio Sileno, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine fra le mani, il re

cui si incomincia a concepire l'esistenza del divenire e lo si intende come l'uscire e il ritornare nel nulla da parte delle cose: il divenire pone l'uomo di fronte al nulla, causando un dolore di fronte al quale non si riesce a intravedere alcun rimedio, ed è per evitare tale dolore irrimediabile che per l'uomo sarebbe meglio restare nel nulla. Secondo l'interpretazione di Severino, nella tradizione occidentale Dio viene concepito come il rimedio sommo nei confronti del dolore provocato dal divenire inteso in senso nichilistico ed anche il cristianesimo resta all'interno di questo modo di pensare, ma nella concezione cristiana risulta evidente che ciò che è meglio per l'uomo è essere e non più rimanere nel nulla. Le creature vengono alla luce, per Tommaso d'Aquino, attraverso l'amore di Dio che costituisce la chiave che apre la sua mano creatrice¹⁵: se Dio però non crea qualcosa che potrebbe esistere, questo qualcosa viene lasciato nel nulla ed è perciò oggetto di un odio più radicale di quello che si esprime nell'omicidio, nell'annientamento della vita fisica. Se qualcuno può esistere e non viene fatto esistere, per lui è impossibile ogni forma di esistenza: tale forma di odio si attua sia nella decisione di Dio di non far esistere ciò che potrebbe esistere, sia nell'esercizio responsabile della maternità e della paternità consentito dalla morale cattolica dando così luogo alla forma di omicidio più radicale, che è quella di tenere per sempre separato dall'esistenza ciò che ha la possibilità di esistere.

L'analisi di Severino prosegue mettendo in luce un'antinomia comune sia alla tradizione teologico-metafisica sia al pensiero contemporaneo: l'identificazione di nulla e di possibilità, che viene a coincidere con l'identificazione di nulla e di non-nulla, dato che la possibilità non è un *nihil absolutum*. Infatti nella prospettiva teologico-metafisica la possibilità di esistere da

domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. Rigido ed immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: 'Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto.'” (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1972, trad. S. Giametta). Al personaggio del Sileno Severino dedica il capitolo III della parte seconda di *Oltre il linguaggio* (Adelphi, Milano, 1992): in tale capitolo, intitolato *Socrate, il Sileno e la virtù*, egli istituisce un interessante confronto tra questa figura mitologica e il Socrate dell'*Apologia di Socrate* di Platone. Cfr. anche U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, 2009.

¹⁵ *Aperta manu clave amoris creaturae prodierunt* – Aperta la mano dalla chiave dell'amore, le creature vennero alla luce. (Tommaso D'Aquino, *In libros sententiarum*, 2 prolog., cit. in *Catechismo della Chiesa cattolica*, n.293).

parte della creatura è determinata dalla sua preesistenza nel creatore che ha la potenza di crearla, ma se la creazione fa uscire la creatura dal nulla, la nullità della creatura deve essere anche la sua possibilità di esistere, venendo così a identificarsi il nulla e il non-nulla della possibilità. “Nonostante l’intenzione, da parte dell’ontologia dell’Occidente¹⁶, di differenziare il nulla dall’ente possibile, il nulla da cui l’ente proviene è, essendo la possibilità dell’ente lo stesso ente possibile.”¹⁷ Nella filosofia contemporanea non viene affermata nessuna preesistenza delle cose in un Dio immutabile ed eterno, ma esse provengono dal nulla: se però l’essere ancora un nulla da parte di una cosa non fosse anche la sua possibilità di essere, tale cosa non avrebbe la possibilità di essere e quindi non potrebbe mai essere. Anche nel pensiero contemporaneo si giunge ad identificare quindi il nulla e la possibilità, il nulla e il non- nulla. Sia nella tradizione metafisica sia nel pensiero contemporaneo si constata che la decisione di lasciare qualcosa nel nulla equivale ad annullare la possibilità di esistere, ciò che per Severino costituisce la forma estrema di omicidio.

L’enciclica *Evangelium vitae* afferma che in un matrimonio cattolico si può decidere, senza entrare in contrasto con la morale, di non procreare per seri motivi, quali il pericolo di vita per la madre o la certezza che i figli siano gravemente menomati. Si può ritenere anche che se Dio decide di non creare qualcosa lasciandolo nel nulla, abbia motivi ancora più seri. Se però si rimane all’interno di una ontologia nichilistica in senso severiniano, cioè un’ontologia per cui l’ente sarebbe potuto non esistere e il non ente sarebbe potuto esistere, non vi può essere alcun

¹⁶ Con il termine Occidente, quanto mai ricorrente in Severino, va intesa l’intera civiltà occidentale in quanto fondata sul nichilismo, vale a dire sull’identificazione di essere e nulla. “La storia dell’Occidente è la storia del nichilismo.” E. Severino, *Il punto di vista comune alle relazioni*, in *Essenza del nichilismo*, p.137. “La storia dell’Occidente – e dunque non soltanto la storia della filosofia occidentale – è lo sviluppo della dimenticanza del senso dell’essere, ossia è la progressiva ed infine integrale realizzazione della vita secondo le determinazioni che son proprie di tale dimenticanza.” E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, p.146.

¹⁷ E. Severino, *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, p.37.

motivo, nemmeno dal punto di vista di Dio, che consenta di lasciare nel nulla una vita che sarebbe potuta esistere ed avrebbe potuto, dal punto di vista cristiano, aspirare alla beatitudine eterna. Nell'ontologia dell'Occidente, che in quanto identifica l'essere e il non essere costituisce per Severino la follia estrema, non vi può essere nessun motivo valido per cui divenga accettabile l'annientamento di ciò che viene spinto o trattenuto nel nulla. Dal punto di vista dell'ontologia che si trova a fondamento del cristianesimo, rispetto all'omicidio, costituisce un crimine molto più grave il far restare nel nulla una vita possibile: infatti l'omicidio annienta la vita di una persona che comunque ha la possibilità di godere della vita eterna, ma il trattenere nel nulla una vita la priva anche di quest'ultima possibilità. L'autore del crimine estremo, nella prospettiva severiniana, viene dunque ad essere Dio stesso quando non fa pervenire all'esistenza una moltitudine di vite umane ancora più deboli e indifese di quelle dei bambini non ancora nati ma comunque esistenti. Nella cultura occidentale l'essenza dell'odio e della violenza è l'annientamento, ma a fondamento di tale essenza vi è l'annientabilità delle cose, un concetto che è pensabile solo all'interno del modo in cui l'Occidente pensa l'essere e il nulla. Forma estrema dell'annientamento è il lasciare nel nulla una vita possibile, di cui viene annientata la stessa possibilità, in quanto ciò che viene lasciato nel nulla non è un nulla ma appunto quel non-nulla che è la possibilità. L'annientamento di una vita possibile si verifica quindi nell'astinenza dalla procreazione praticata all'interno del matrimonio cattolico, in tutti i rapporti sessuali in cui si evita la nascita di una nuova vita, nell'esercizio responsabile della paternità e della maternità, ma soprattutto si verifica quando Dio, che può creare in modo libero, non crea una vita che avrebbe potuto creare, non lascia che la sua mano, aperta dalla chiave dell'amore, faccia esistere la creatura.

Una critica che spesso viene mossa alla Chiesa è che con le sue posizioni sulla sessualità e la procreazione essa contribuirebbe ad aggravare il problema dell'incremento demografico, ma, sulla base delle considerazioni precedenti, si deve affermare che se essa volesse essere coerente con la propria ontologia dovrebbe essere molto più intransigente a tale riguardo. La Chiesa, per

ragioni di prudenza e di buon senso, lasciando da parte la coerenza con il suo fondamento ontologico, non vuole apparire eccessivamente intransigente, ma occorre anche dire che se il cattolicesimo volesse dimostrarsi coerente andrebbe incontro a una nuova contraddizione. Infatti se Dio dovesse creare tutto ciò che può creare, la sua creazione non sarebbe più libera: in tal modo ciò che egli crea, il mondo diveniente, si troverebbe unito necessariamente a Dio, che dunque non sarebbe più eterno ed immutabile, aporia questa che si può rintracciare anche nel sistema filosofico di Spinoza.¹⁸ Se si vuole evitare che Dio compia il crimine estremo dell'annientamento, si deve negare che la creazione sia libera e si nega quindi l'eternità di Dio; se si afferma la libertà della creazione e l'eternità di Dio, gli si attribuisce il crimine estremo. Se il nulla, come è pensato dall'ontologia dell'Occidente, fosse un puro e assoluto nulla (*nihil absolutum*), esso non avrebbe alcun diritto e il fatto che da esso non venga creato nulla non costituirebbe alcun crimine. Il problema, però, è che “sia nella tradizione metafisico-teologica, sia nel pensiero contemporaneo, il nulla *non* riesce ad essere puro e assoluto, giacché il nulla è il *passato* degli enti, e quindi è la loro *possibilità*. Come *possibilità* dell'ente, cioè come ente possibile, il nulla non è puro e assoluto, ma è, appunto, non-nulla, cioè ente.”¹⁹ In quanto è un ente, al nulla compete il diritto fondamentale di essere che viene calpestato sia da Dio, sia dall'uomo quando non trasformano in realtà la possibilità in cui consiste il nulla. Nel pensiero metafisico-teologico, inoltre, si deve affermare che non vi è solo il diritto all'esistenza che compete al non-nulla costituito dalla possibilità da cui Dio produce le creature, ma in modo primario vi è il diritto all'esistenza del non-nulla costituito dalla *similitudo* della creatura

¹⁸ Nell'*Etica* Spinoza afferma “Nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina ad esistere e ad operare in una certa maniera” (B. Spinoza, *Etica*, Prop. XXIX) e “Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte” (B. Spinoza, *Etica*, Prop. XXXIII). Il filosofo olandese afferma inoltre “Poiché le cose, dunque, non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera e in nessun altro ordine; e poiché la verità di questa proposizione segue dalla suprema perfezione di Dio, nessuna sana ragione potrà mai, certamente, indurci a credere che Dio non abbia voluto creare tutte le cose che sono nel suo intelletto con quella medesima perfezione con cui egli le concepisce.” (B. Spinoza, *Etica*, Prop. XXXIII, scolio II).

¹⁹ E. Severino, *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, p.42.

preesistente in Dio. Nel pensiero occidentale il nulla non è un puro nulla ma è insieme essere, e l'essere non è un puro essere ma è insieme nulla, il nulla da cui proviene e a cui ritornerà dopo aver cessato di esistere. La concezione dell'essere che si trova alla base del cristianesimo è al fondamento di tutto il pensiero dell'Occidente e quindi anche delle concezioni laiche che ammettono l'aborto, la contraccezione ecc. La creazione e la libertà sono le categorie dominanti dell'ontologia occidentale e sono sempre più escluse le ontologie deterministiche, in cui Dio o la natura non sono pensati come libera creatività, nelle quali comunque rimane ferma la convinzione fondamentale che gli enti provengono dal nulla e poi vi ritornano. La cultura laica ritiene in ogni caso che la vita umana esistente sarebbe potuta non esistere e che la vita che non esiste sarebbe potuta esistere. A differenza del pensiero cristiano, la filosofia contemporanea, avendo distrutto ogni immutabile della tradizione, non crede in alcuna vita e beatitudine futura e non ha più nessun fondamento incontrovertibile della sua etica e quindi di ogni giudizio di valore su di un eventuale crimine costituito dal lasciare nel nulla qualcosa che sarebbe potuto esistere. La concezione ontologica comune sia al pensiero cristiano sia al pensiero laico diventa visibile nel modo in cui affrontano il problema genetico: infatti per entrambi esistono seri motivi per cui sia lecito evitare la nascita di una nuova vita. Per la cultura cattolica, oltre ai motivi già menzionati in precedenza che possono portare all'astinenza dalla procreazione, si deve rifiutare anche la fecondazione artificiale in base al "serio motivo" dell'obbligo di non violare l'ordine naturale della sessualità e della famiglia.²⁰ In maniera analoga l'eugenetica che non risente di preoccupazioni religiose non ammette lo sviluppo di embrioni malati o malformati per il "serio motivo" della probabile infelicità degli individui adulti e delle loro famiglie. Quindi entrambe le concezioni hanno dei "seri motivi" per ritenere lecito

²⁰ "Anche le varie *tecniche di riproduzione artificiale*, che sembrerebbero porsi a servizio della vita e che sono praticate non poche volte con questa intenzione, in realtà aprono le porte a nuovi attentati contro la vita. [...] esse sono moralmente inaccettabili, dal momento che dissociano la procreazione dal contesto integralmente umano dell'atto coniugale[...]", Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n.14.

l'annientamento di una vita possibile, vale a dire ciò che nell'ontologia dominante dell'Occidente deve essere considerato il crimine estremo, anche se poi in realtà ciò può essere ritenuto un crimine solo all'interno della morale metafisico-teologica. Si è rintracciato così un importante comune modo di pensare delle due culture in superficie così radicalmente contrapposte.

1.2 L'origine e il divenir altro.

Prima di analizzare il problema della creazione, che è la questione fondamentale sottesa a tutta l'analisi svolta da Severino sul matrimonio cattolico e la procreazione, è opportuno soffermarsi sul concetto di origine nella prospettiva severiniana, secondo le considerazioni svolte a tale riguardo ne *La buona fede*. Per Severino l'origine è l'originare, e l'originare è il divenir altro: nell'originare l'origine diventa altro da ciò che essa è all'inizio. Il divenire è un divenir altro da ciò che il diveniente è all'inizio. La nascita di qualcosa è l'esser divenuta altro dall'origine da parte di questo qualcosa ed è anche l'esser divenuta altro da sé da parte dell'origine. Il nascere di qualcosa è il divenir altro dell'origine.

Questa concezione dell'origine può essere riscontrata sia nel modo in cui le religioni e la filosofia pensano che Dio sia all'origine dell'universo, sia nel modo in cui la cosmologia moderna pensa il Big Bang. In tale dottrina dell'origine, si pensa che l'altro in cui l'origine si trasforma è altro dall'origine solo perché vi è in esso qualcosa di nuovo rispetto all'origine. Il modo di essere specifico dell'originato incomincia a essere quando l'originato incomincia a essere: prima tale modo di essere non è, cioè è un nulla. Nel concetto di *archè* del primo pensiero greco viene per la prima volta alla luce tale rapporto tra l'origine e l'originato. La parola *archè* è stata introdotta dai primi filosofi greci per indicare l'unità da cui tutte le cose provengono e in cui tutte ritornano: essa viene abitualmente tradotta con "principio", ma il suo senso viene reso bene anche da espressioni come "centro di irraggiamento", "punto dominante", "origine". Per l'antica filosofia greca nulla si origina dal nulla: l'essenza dell'universo rimane

costante nell'*archè*. Tuttavia le varie forme in cui l'universo esiste non preesistono nell'*archè* e non vi si conservano, ma provengono dal nulla e vi ritornano. La scienza moderna, con il principio di conservazione dell'energia, si mantiene all'interno del concetto greco dell'*archè*, esprimendo con tale principio la conservazione dell'essenza dell'essere.

Se ogni originare è un divenir altro, il divenir altro è però per Severino ciò che è assolutamente impossibile: è l'errore essenziale del pensiero e della civiltà occidentale. Dall'impossibilità del divenire altro, in quanto in esso si giunge ad affermare che qualcosa è altro da sé, consegue la tesi fondamentale nell'ontologia di Severino dell'eternità di ogni essente. Una approfondita analisi di questa tesi viene svolta nelle due opere *Oltre il linguaggio* e *Tautótes*: in particolare nella prima di esse può essere rintracciata un'essenziale dimostrazione²¹:

a. Ogni trasformazione del mondo è un *diventare altro da sé* da parte di qualcosa. Il diventare altro da sé è il processo stesso in cui il divenire consiste. Il compimento di tale processo è la situazione in cui qualcosa è divenuto altro da sé, ed essendo divenuto altro da sé è altro da sé. Il divenire è compiuto quando qualcosa, divenuto altro da sé, è altro da sé.²²

b. Ma che qualcosa (cioè un essente, una determinatezza, un significato) sia altro da sé è l'impossibile, è lo stesso senso originario dell'impossibilità. L'essere identico a sé, l'esser sé è, cioè, lo stesso senso originario della necessità. Ogni qualcosa – ogni determinatezza, ogni significato - è sé e non è altro da sé, è ciò che esso è e non è altro da ciò che esso è.²³

c. Poiché il diventare altro è impossibile, ogni essente è un eterno.²⁴

Un esempio che viene spesso fatto da Severino a riguardo dell'impossibilità del divenir altro è il diventare cenere da parte della legna, in cui si viene ad identificare un essente, la legna, con il suo altro, cioè la cenere. Tale processo viene pensato nello stesso modo in cui Aristotele ha pensato il divenire degli enti: “ C'è divenire solo se [...] ciò a cui il divenire giunge (*terminus*

²¹Seguo in questa esposizione L. Messinese, *L'apparire del mondo Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano, 2008, p.286-287.

²² E. Severino, *Oltre il linguaggio*, p.21.

²³ *op.cit.*, p.22.

²⁴ *op.cit.*, p.33.

ad quem; eis ò, lo chiama Aristotele, *Metaph.*, 1067 b 9) è qualcosa di diverso da ciò da cui il divenire incomincia (*terminus a quo; ex où, loc.cit.*)”²⁵, dove il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* sono intesi come i contrari. Aristotele quindi pensa il divenire come divenire altro, come giungere ad esser altro da parte di qualcosa, ed afferma in questo modo che qualcosa è altro da sé: questo però è qualcosa di impossibile. Tale modo di concepire il divenire si ritrova anche in Hegel, nel cui pensiero il *terminus a quo* corrisponde al “cominciamento”, mentre il *terminus ad quem* viene espresso dal “risultato”²⁶. Il divenire altro non preserva l’identità dell’essente ed è un processo in cui si produce una “infinita identificazione dei diversi”²⁷. Aristotele, per evitare tale identificazione dei contrari e la conseguente contraddittorietà del divenire, aveva introdotto l’esistenza del sostrato²⁸ (*hypoménon, hypokeímenon*), cioè qualcosa di permanente che si conserva attraverso le varie trasformazioni cui può essere sottoposto un ente e che viene distinto dalle determinazioni accidentali di tale ente, che nel divenire vengono create o distrutte. Per lo Stagirita, il divenire è il permanere del sostrato, che permane perché esiste sia nel cominciamento sia nel risultato del divenire: il risultato del divenire è il conservarsi del sostrato. Ma anche con l’introduzione del sostrato il divenire è sempre un diventar altro da sé: in esso la relazione sussistente tra il sostrato e la sua forma iniziale diventa la relazione sussistente tra il sostrato e la sua forma successiva e in tale processo la relazione iniziale si annienta. Nel divenire l’origine in quanto tale si annienta e l’originato, in quanto tale, esce dal niente: nell’esempio citato in precedenza la legna può diventare cenere perché la legna, in quanto tale, diventa nulla e la cenere esce dal nulla. Il tentativo compiuto dal pensiero greco di evitare la contraddittorietà del divenire fallisce perché, con l’introduzione della dottrina della permanenza

²⁵ E. Severino, *Tautótēs*, p.1.

²⁶ Un’approfondita analisi del divenire in Hegel, basata sul senso hegeliano della contraddizione del divenir altro e tendente a dimostrare l’appartenenza del pensiero hegeliano al nichilismo, viene svolta da Severino in *Tautótēs*, cap. III-VII.

²⁷ E. Severino, *Oltre il linguaggio*, p.30.

²⁸ “La sostanza viene intesa, se non in più, almeno in quattro significati principali: infatti, si ritiene che sostanza di ciascuna cosa sia l’essenza, l’universale, il genere e, in quarto luogo, il sostrato. Il sostrato è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun’altra.” Aristotele, *Metafisica*, 1028 b.

del sostrato, l'origine non viene più ad essere identificata con l'originato, ma si identifica con il nulla, cioè con il suo infinitamente altro, data la distanza infinita che separa l'essere dal nulla.

Anche la scienza moderna continua a mantenersi nella prospettiva indicata dall'antica filosofia greca. Riprendendo l'esempio della legna che brucia e si trasforma in cenere, essa afferma che il processo di combustione è la trasformazione di una certa quantità di energia: in tale processo l'energia da cui è costituita la legna si trasforma in parte in cenere, in parte in calore. Stando al pensiero scientifico, non si può dire che la legna è diventata cenere, ma si deve affermare che la legna è diventata un insieme di varie nuove forme di energia. Nel processo di combustione ciò che rimane costante, sia pure trasformandosi in nuove forme, è la quantità di energia, che può quindi essere vista come sostrato, che prima si presenta come legna e poi come cenere e calore. Nella prospettiva scientifica vi è quindi qualcosa che diventa altro da sé, cioè la relazione tra il sostrato, inteso come quantità di energia, e una certa forma: questa relazione che sussisteva in precedenza diventa la relazione tra il sostrato e le nuove forme da esso assunte e quindi la prima relazione si annulla, rendendo possibile il diventare altro da sé da parte di qualcosa. La trasformazione di una certa quantità di energia in una nuova forma, affermata dal pensiero scientifico, implica l'affermazione che nella trasformazione diventa un niente la relazione tra la quantità di energia costante e la forma in cui essa si presentava inizialmente: tale relazione si annienta perché si annienta quest'ultima forma.

Il pensiero dell'Occidente, quindi, per Severino è affetto da una contraddittorietà infinita, e deve essere considerato come il tentativo fallito di pensare l'identità, l'esser sé dell'essente e l'essere niente del niente. Tutte le contraddizioni rilevate nella concezione occidentale del divenire dipendono dal fatto che esso non viene correttamente inteso come apparire e scomparire degli eterni, ma viene interpretato come divenire altro. "Il pensiero della verità dell'essere, che non è il tentativo fallito di pensare l'esser sé dell'essente e l'esser niente del niente, non può affermare che il divenire sia un divenir altro. In tale pensiero il divenire del mondo non può essere la

negazione dell'esser sé degli essenti. L'essere sé degli essenti è la necessità. E' necessario che l'essente sia identico a sé. Ossia è necessario che l'essente sia eterno.”²⁹

1.3 Il problema della creazione.

La contraddittorietà che Severino ha rilevato nel divenire altro e nel concetto di origine coinvolge in maniera evidente anche il problema dell'origine della vita, sia se esso viene considerato da un punto di vista scientifico, sia se esso viene guardato in una prospettiva cristiana.

Il pensiero scientifico si muove all'interno del concetto greco di *archè* e per quanto si è visto in precedenza non riesce a sfuggire alla concezione nichilistica dell'origine e alle contraddizioni in essa presenti. In generale, riguardo al problema dell'origine della vita, la scienza sostiene in molti casi posizioni ispirate da concezioni materialistiche, in cui si afferma che la coscienza e la vita sono fenomeni completamente legati alla materia e si esclude decisamente l'esistenza di un'anima spirituale. A questo proposito sono interessanti le osservazioni di Severino nel suo libro *Il destino della tecnica: nel capitolo Materialismo, eternità, immortalità, riduzionismo* egli critica le varie concezioni, sia antiche, sia moderne, che escludono l'esistenza della vita cosciente indipendentemente dal corpo, portando come esempio le tesi del poeta latino Lucrezio³⁰ e del filosofo contemporaneo Searle.³¹ Il filosofo bresciano afferma che “È troppo debole il legame con cui, sulla base della concettualità scientifica, si intende unire la coscienza alla cosiddetta materia.”³² Per Severino infatti il pensiero che si è liberato dalla fede nell'esistenza del divenire, inteso come provenire dal nulla e ritornare nel nulla da parte degli

²⁹ E. Severino, *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, p.159-160.

³⁰ “Così la natura dell'animo non può nascere sola, priva del corpo, né esistere separata dai nervi e dal sangue. [...] Ma poiché anche nel nostro corpo è stabilito con certezza e disposto con evidenza dove possano sussistere e crescere separatamente l'anima e l'animo, tanto più è da negare siano in grado di generarsi e durare fuori da tutto il corpo. Perciò, quando muore il corpo, è necessario ammettere che perisca anche l'anima diffusa nell'intera persona.” Lucrezio, *De rerum natura*, libro III, v.787-788, v.794-799.

³¹ La coscienza “deve essere dunque considerata, analogamente alla fotosintesi, alla mitosi e alla digestione, come una proprietà biologica di determinati tipi di organismi”. John R. Searle, *La riscoperta della mente*, 1995.

³² E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.170.

enti, “vede dunque che è *necessario* anche il legame che unisce la coscienza dell’uomo al suo corpo e a tutto ciò che nell’uomo e fuori dell’uomo non è coscienza o ‘spirito’. Per il pensiero che vede l’eternità di ogni cosa [...] *non* si può dunque dire che con la morte del corpo l’anima continui ad esistere: ma non perché si debba invece dire che, non esistendo più il corpo, non possa più esistere nemmeno l’anima, *extra corpus* o *extra cerebrum*, ma perché *sia* il corpo, *sia* l’anima sono eterni, e quindi l’una non può esistere senza l’altro.”³³ Le affermazioni citate sono riferite in maniera diretta al tema della coscienza e della sua natura, ma sono indicative, a mio avviso, anche della posizione di Severino nei confronti delle spiegazioni materialistiche sull’origine della vita. Un altro aspetto della critica del filosofo alle posizioni scientifiche è la critica del riduzionismo³⁴ che viene svolta in *La buona fede*, critica che investe allo stesso tempo anche le posizioni teologiche. Il riduzionismo si identifica con ogni volontà di ricondurre qualcosa alla sua origine, ma ciò significa ricondurre qualcosa a ciò che è altro da esso e quindi pensare che qualcosa è identico a ciò che esso non è. La teologia, volendo ricondurre il mondo alla sua origine divina, “è la forma fondamentale di riduzionismo”³⁵: essa riduce il mondo a Dio come gli scienziati riduzionisti tendono a ridurre la realtà intera a movimenti di particelle elementari. Il riduzionismo afferma però qualcosa di impossibile ed è contraddittorio in maniera speculare alla contraddittorietà del divenire altro: mentre nel divenire altro l’origine diviene l’originato, cioè qualcosa diviene altro da sé, il che è impossibile, il riduzionismo pretende di ricondurre e di identificare qualcosa a qualcosa che è altro da essa, cosa parimenti impossibile. Infatti se tra il qualcosa che viene ridotto e ciò a cui esso viene ridotto non vi fossero differenze, tra le due cose vi sarebbe identità e quindi non sarebbe possibile alcuna riduzione. Se d’altra

³³ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.171.

³⁴ Riduzionismo è “il termine che designa ogni concezione epistemologica secondo la quale: 1) fenomeni di un certo tipo F sono identici a fenomeni di tipo diverso e più fondamentale F*; 2) concetti applicabili ai fenomeni di tipo F possono in linea di principio essere tradotti in concetti applicabili ai fenomeni di tipo F*; 3) le leggi che spiegano i fenomeni di tipo F sono in linea di principio derivabili dalle leggi che spiegano i fenomeni di tipo F*. Verificandosi le precedenti condizioni si può affermare che la scienza dei fenomeni di tipo F è *riducibile* alla scienza dei fenomeni di tipo F*. Adottando questa posizione in ambito biologico, i teorici del riduzionismo *meccanicista* o *fisicalista* hanno sostenuto che tutti i fenomeni della vita possono essere descritti e spiegati mediante concetti e leggi di tipo fisico-chimico.” (*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1993).

³⁵ E. Severino, *La buona fede*, p.163.

parte tra le due cose vi è una differenza anche minima, è impossibile la riduzione che trasforma la differenza in identità. Se tale trasformazione non è totale, in ciò che si vuole ridurre vi è qualcosa che è irriducibile all'origine e questo rende il processo di riduzione impossibile. La riduzione degli stati della coscienza agli stati del cervello o del mondo a Dio sono quindi entrambe impossibili: per Severino “ il problema dell'origine dell'universo – come di qualsiasi altra cosa – è dunque un falso problema.”³⁶

Nel considerare il problema dell'inizio della vita, il cristianesimo afferma che l'embrione è persona fin dall'inizio della sua esistenza, poiché Dio crea direttamente la sua anima al momento del concepimento. E' interessante quindi istituire un confronto tra l'ontologia di Severino e la dottrina cristiana della creazione, allo scopo di verificare se in qualche modo quest'ultima riesca a sfuggire alle contraddizioni che il filosofo bresciano ha rilevato nel concetto di divenire. Nel *Catechismo della Chiesa cattolica* la dottrina della creazione libera a partire dal nulla da parte di Dio viene ribadita più volte. Troviamo infatti un paragrafo intitolato *Dio crea “dal nulla”* in cui si sostiene in maniera chiarissima “noi crediamo che Dio, per creare, non ha bisogno di nulla di preesistente”³⁷, “Dio crea liberamente ‘dal nulla’”³⁸, rafforzando queste affermazioni con una citazione di San Teofilo D'Antiochia³⁹ e con il passo tratto dal libro dei Maccabei già citato in precedenza.⁴⁰ Nella sintesi del capitolo “Io credo in Dio Padre” al n.318 viene poi inserita la seguente affermazione tratta da un decreto della Congregazione per l'educazione cattolica: “Nessuna creatura ha il potere infinito necessario per ‘creare’ nel senso proprio del termine, cioè produrre e dare l'essere a ciò che non l'aveva affatto

³⁶ E. Severino, *La buona fede*, p.163.

³⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n.296.

³⁸ *ibidem*.

³⁹ “Che vi sarebbe di straordinario se Dio avesse tratto il mondo da una materia preesistente? Un artigiano umano, quando gli si dà un materiale, ne fa tutto ciò che vuole. Invece la potenza di Dio si manifesta precisamente in questo, che egli parte dal nulla per fare tutto ciò che vuole.” San Teofilo D'Antiochia, *Ad Autolycum*, 2,4:PG 6, 1052.

⁴⁰ 2 *Mac* 7,28

(chiamare all'esistenza *ex nihilo* – dal nulla)."⁴¹. In ogni caso, ritornando al confronto col pensiero di Severino, quest'ultimo entra in contrasto con la dottrina cattolica su due punti di fondamentale importanza: l'affermazione della creazione *ex nihilo* e la libertà della creazione da parte di Dio. Riguardo al primo punto è evidente che sostenendo che Dio crea dal nulla il mondo, e ovviamente anche le anime degli uomini, si viene ad affermare che preesistente alla creazione di una cosa vi è il nulla, da cui appunto la cosa viene creata. Questa affermazione per Severino rientra interamente nell'ambito di una concezione nichilistica dell'essere, nella quale si afferma che l'essere proviene dal nulla ed è destinato a ritornare nel nulla. Ciò costituisce l'essenza del nichilismo, la follia essenziale da cui è avvolta la filosofia occidentale e sulla sua base anche tutta la cultura dell'Occidente. La concezione cristiana della creazione è avvolta quindi dalla concezione nichilistica dell'essere, come del resto per Severino si può affermare per l'intero cristianesimo, che egli vede completamente dominato dalle categorie dell'ontologia greca, lasciando solo un breve spazio alla possibilità che il cristianesimo liberato dal nichilismo abbia ancora qualcosa di vero da sostenere. Anche l'affermazione di una creazione libera del mondo da parte di Dio è una tesi che ricade nel nichilismo, in quanto, se Dio crea il mondo liberamente, avrebbe potuto anche non crearlo. Ciò però comporta che tutte le cose che sono, avrebbero potuto anche non essere: si afferma quindi la possibilità che l'essere possa diventare non essere, ciò che per Severino costituisce di nuovo la follia essenziale dell'Occidente. In *Destino della necessità* il concetto della libertà di Dio viene affrontato anche in riferimento al problema del libero arbitrio: la teologia cristiana afferma che Dio decide *ab aeterno* di creare il mondo, ma avrebbe potuto decidere di non crearlo, in base all'affermazione della sua libertà. Un Dio che decide di creare il mondo è differente da un Dio che non lo vuole creare: affermare la libertà della creazione significa affermare che Dio sarebbe potuto essere differente da come è *ab aeterno*, perché invece del Dio creatore, sarebbe potuto esistere un Dio non creatore. In questo

⁴¹ Congregazione per l'educazione cattolica, Decreto del 27 luglio 1914, *Theses approbatae philosophiae tomisticae*: Denzinger – Schönmetzer, 3624.

modo, poiché Dio ha creato il mondo, il Dio non creatore è rimasto un niente, e se Dio non avesse creato il mondo, sarebbe rimasto un niente il Dio creatore: in entrambi i casi si ricade nella persuasione che l'ente sia niente.

Nel pensiero del filosofo bresciano la creazione dal nulla e la libertà della creazione sono qualcosa di impossibile: ciò che invece deve essere affermato è l'impossibilità che vi sia un tempo in cui l'essere non sia e l'impossibilità del passaggio dal nulla all'essere o dall'essere al nulla. Da ciò segue l'affermazione dell'eternità di ogni essente e la necessità dell'esistenza di ogni essente, escludendo in questo modo qualsiasi spazio per la libertà di Dio e dell'uomo: anche il concetto di libertà, come quello di possibilità, rientra per Severino all'interno del nichilismo.

1.4 Il confronto tra Severino e alcuni teologi cattolici sul tema della creazione.

Negli ultimi anni si è svolto ed è tuttora in corso un dialogo di particolare interesse tra Emanuele Severino e alcuni teologi cattolici particolarmente attenti al suo pensiero. Come è noto, Severino iniziò il suo insegnamento universitario presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ma in seguito ne fu allontanato, dopo che la Chiesa dichiarò ufficialmente l'incompatibilità tra la sua dottrina e il pensiero del filosofo bresciano, che entrava in conflitto con numerosi dogmi del cristianesimo, tra i quali certamente quello della creazione *ex nihilo*. Severino ritenne e continua a ritenere giusta la posizione della Chiesa, dato che per lui il cristianesimo rientra nel nichilismo da cui è avvolta l'intera storia dell'Occidente: egli ha anche pubblicato tutta la documentazione in suo possesso relativa al conflitto con la Chiesa.⁴² Il giudizio espresso ufficialmente dalla Chiesa, attraverso la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, sul pensiero di Severino può essere sintetizzato con questa affermazione di padre Cornelio Fabro, che fu uno dei tre esperti incaricati di esaminare la filosofia severiniana:

⁴² Cfr. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano, 2001.

“Benché il Severino non si dichiari espressamente mai né ateo né anticristiano, egli critica alla radice la concezione della trascendenza di Dio ed i capisaldi del Cristianesimo come forse finora nessun ateismo ed eresia ha mai fatto.”⁴³ Sebbene non manchino voci molto critiche, come quella del tedesco Salmann⁴⁴, diversi studiosi cattolici hanno tentato però negli ultimi anni di riaprire il confronto, da diverse posizioni, con il pensiero di Severino, tra i quali possiamo citare Pierangelo Sequeri⁴⁵, tra i maggiori teologi italiani, il quale ha espresso sull’opera del filosofo bresciano un giudizio impegnativo: “la lezione di Severino deve essere considerata un punto di non ritorno anche per ogni revisione dell’ontologia classica nell’ambito del pensiero teologico”.⁴⁶ Egli ha anche sostenuto che la “struttura originaria” della verità comprende il cristianesimo ed è data dall’unione di ragione e fede, facendo riferimento con tale affermazione alla prima e fondamentale opera teoretica di Severino.⁴⁷

Il filosofo bresciano non ha manifestato un atteggiamento di chiusura rispetto a questo dialogo: in varie occasioni egli ha paragonato il cristianesimo ad una casa avvolta dalla nebbia e che quindi non si riesce a vedere. Con il diradarsi della nebbia è possibile sia che si possa vedere la

⁴³ C. Fabro, *L’alienazione dell’Occidente. Osservazioni sul pensiero di Severino*, Quadrivium, Genova, 1981, cit. in E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, p.86. Nato nel 1911 a Flumignano (Udine) Cornelio Fabro, sacerdote, ha studiato scienze biologiche, filosofia e teologia. Ha insegnato presso l’Università Lateranense e l’Università Urbaniana. In quest’ultima università è stato prima professore straordinario (1939) e poi ordinario (1942) di Metafisica. Nel 1948 ha conseguito la libera docenza di Filosofia teoretica all’Università di Roma, disciplina che ha insegnato dal 1957 presso l’Università Cattolica del "Sacro Cuore" di Milano. Ha insegnato anche all’Università di Perugia. Nel 1959 ha fondato presso l’Università Urbaniana il primo Istituto in Europa di Storia dell’ateismo. È morto nel 1995. Tra le sue numerose opere: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d’Aquino*, S.E.I., Torino, 1939; *Introduzione all’esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1943; *Problemi dell’esistenzialismo*, A.V.E., Roma, 1945; *Dall’essere all’esistente*, Morcelliana, Brescia, 1957; *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D’Aquino*, S.E.I., Torino, 1960; *Introduzione all’ateismo moderno*, Studium, Roma, 1964; *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969; *Karl Rahner e l’ermeneutica tomistica*, Divus Thomas, Piacenza, 1972; *L’avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano, 1974; *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano, 1974; *L’alienazione dell’Occidente: osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova, 1981; *L’odissea del nichilismo*, Guida, Napoli, 1990; *Per un progetto di filosofia cristiana*, D’Auria, Napoli, 1990. Ha curato, inoltre, l’edizione di opere di Kierkegaard, Hegel, Feuerbach, Marx ed Engels.

⁴⁴ cfr. E. Salmann, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, 1997.

⁴⁵ Pierangelo Sequeri, è Vice-Preside della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, dove è anche professore ordinario di teologia fondamentale; è inoltre incaricato di estetica teologica presso l’Accademia di Belle Arti di Brera. Ha pubblicato molti libri di teologia, tra i quali *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000, e *L’idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano, 2002, oltre a numerose opere di estetica musicale.

⁴⁶ P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996.

⁴⁷ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958. Nuova ed., con modifiche e una *Introduzione* 1979, Adelphi, Milano, 1981.

casa, sia che non si veda nulla. In modo simile è possibile che il cristianesimo, liberato dalla nebbia del nichilismo, abbia ancora qualcosa di valido da dire oppure si riveli totalmente inconsistente a causa del nichilismo da cui è avvolto: questo per Severino costituisce un problema ancora aperto, su cui egli dal suo punto di vista non dà ancora una risposta definitiva.⁴⁸

Tra i teologi che hanno cercato di instaurare un dialogo con Severino, in particolare sul tema della creazione che qui interessa, si possono prendere in considerazione Piero Coda, Giuseppe Barzagli e Leonardo Messinese.

Con Piero Coda⁴⁹ il filosofo bresciano ha avuto due interessanti confronti riportati nei libri *Dov'è la famiglia?*⁵⁰ e *La verità e il nulla.*⁵¹ In *Dov'è la famiglia?* Severino ripropone tutte le argomentazioni presentate in *Nascere*, relative all'affermazione di un Dio libero che non crea tutto ciò che potrebbe creare e quindi lascia nel nulla tutto ciò che non crea. In particolare egli considera l'obiezione, avanzata dai cattolici alle sue tesi sulla mancata creazione delle cose da parte di Dio e di nuovi esseri umani da parte dell'uomo, che sostiene che il nulla è nulla e quindi non può avanzare nessun diritto all'esistenza. Il filosofo riprende l'affermazione di Tommaso nella *Summa contra gentiles* secondo cui Dio conosce tutte le cose che non sono, non erano e

⁴⁸ Altre interessanti affermazioni di Severino si possono trovare in un'intervista rilasciata a *Il Giornale*: "Il mio discorso filosofico non prescinde affatto dalla Chiesa e dal cristianesimo. [...] ho sempre rispettato e sottolineato la serietà con cui la Chiesa ha affrontato le mie posizioni filosofiche [...] Quanto ai teologi devo dire che sono colpito dall'attenzione e dal dialogo che hanno avviato. [...] confesso che il dialogo mi lusinga, anche se l'esito mi lascia alquanto perplesso. Io non credo che la teologia dica quel che dico io. Se fosse così, allora io dovrei dirmi cristiano. Il punto è forse questo: cos'è – ed è possibile – il Cristianesimo spogliato della sua storicità?" *Il Giornale*, 14 febbraio 2001.

⁴⁹ Piero Coda (Cafasse, Torino 1955) si è laureato in filosofia a Torino e in teologia presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, dov'è professore ordinario. Impegnato a livello internazionale nel dialogo tra fede e cultura, cristianesimo e religioni, è membro del Consiglio Scientifico dell'Enciclopedia Italiana, Presidente dell'Associazione Teologica Italiana e Segretario della Pontificia Accademia di Teologia. Tra le sue opere ricordiamo: *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (Città Nuova, 1987); *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia di Dio* (S. Paolo Edizioni, 1993); con S. Zavoli, *Se Dio c'è. Le grandi domande* (Mondadori, 2000); *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica* (Città Nuova, 2003); con G. Filoramo, *Dizionario del cristianesimo* (Utet, 2006); *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel* (Città Nuova, 2007).

⁵⁰ P. Coda – E. Severino, *Dov'è la famiglia? Un approfondimento tra teologia e filosofia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2008.

⁵¹ P. Coda – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2000.

non saranno⁵²; tali cose sono chiamate *similitudines* delle cose create ed esse sono le immagini dell'effetto nella causa: "L'effetto, in quanto è nella causa, è chiamato la *similitudo* dell'effetto."⁵³ Le *similitudines* non possono essere considerate un puro nulla, ma sono le potenzialità, le matrici di tutte le creature: ciò che Dio potrebbe creare ma non crea non è un puro nulla, ma è costituito dalle *similitudines*, e a rimanere nulla è la creatura non creata. Le *similitudines* non sono nulla, ma come parte di Dio sono eterne: è il loro poter essere creature che rimane nel nulla se non vi è l'atto creatore da parte di Dio e che può avanzare un diritto all'esistenza. La risposta di Coda a Severino fa riferimento alla Trinità e in particolare alla generazione del Figlio da parte del Padre: questa consiste nell'espressione di tutta la ricchezza del Padre nel Figlio, nella luce dello Spirito. L'affermazione che Dio non crea qualcosa che potrebbe creare, esprimendo così una volontà titanica e irrazionale, è impropria: Dio esprime totalmente e liberamente se stesso nell'altro, da Lui distinto, come sostiene anche Tommaso, per il quale la creazione ha la sua ragione e la sua causa nel dinamismo dell'amore trinitario. Se si crede che Dio è infinito atto d'essere ed amore, all'interno di un'ontologia di Dio come Amore trinitario, il nulla, da cui verrebbero tratte le cose create, diventa qualcosa di inesistente, una definizione in negativo di un positivo. Anche la vita umana che nasce nella famiglia deve allora trovare il suo vero significato guardando alla libertà dell'amore di Dio.

Nel dialogo *La verità e il nulla* Severino ribadisce che, volendo istituire un confronto tra filosofia e teologia sul tema della verità, bisogna considerare il processo attraverso il quale il cristianesimo si innesta sul pensiero greco: egli fa quindi riferimento alla sua metafora della scacchiera, secondo la quale i greci sono gli inventori della scacchiera su cui si giocheranno in seguito tutti i giochi dell'Occidente, che quindi si svolgono tutti con le regole evocate nell'antica Grecia. Nell'Antico e nel Nuovo Testamento si afferma con continuità che il Regno di Dio è totale, intendendo con ciò che esso racchiude la totalità della realtà e che al di fuori dei

⁵² cfr. p.8-9, nota 12.

⁵³ P. Coda – E. Severino, *Dov'è la famiglia? Un approfondimento tra teologia e filosofia*, p.39.

suoi limiti non vi è nulla. Nella Bibbia però non si trova alcuna analisi del significato della parola “nulla”: tale termine viene usato nel significato portato alla luce dalla filosofia greca e viene pensato “come assoluta alterità rispetto ad ogni positività”⁵⁴. Il concetto cristiano di creazione *ex nihilo* è dunque sicuramente innovativo, ma viene espresso con le parole introdotte dalla filosofia greca, in particolare da Parmenide e da Platone: “Il cristianesimo dunque parla greco, nel senso che sia terminologicamente che concettualmente si muove nell’orizzonte di pensiero elaborato da questo specifico popolo dell’Occidente.”⁵⁵ Il tentativo di eliminare dal cristianesimo l’influenza greca porterebbe ad un’alterazione radicale della sua fisionomia e lo ricondurrebbe nella situazione in cui il messaggio cristiano non conosceva i concetti di essere e di nulla.

Per Coda, rifacendosi alla metafora utilizzata da Severino, il cristianesimo non è riducibile in maniera semplicistica ad un gioco che si gioca sulla scacchiera greca: vi è sicuramente un rapporto molto profondo tra la rivelazione cristiana e il pensiero greco, ma nei confronti di questo essa rivendica una specifica singolarità. L’incontro tra cristianesimo e filosofia greca ha prodotto una riduzione intellettualistica del concetto di esperienza presente nella rivelazione ebraico-cristiana. D’altra parte molti termini tipici della riflessione filosofica greca sono passati nella cultura cristiana con una profonda trasformazione del loro significato, che doveva essere adattato alla nuova situazione culturale: si possono prendere ad esempio le parole *ousía*, *hypóstasis*, *agápe* ed altre. Il teologo si sofferma in particolare sul tema della creazione, che egli collega all’intuizione della verità originaria di tutto ciò che è come essere in relazione alla bontà di Dio: la totalità degli essenti è sua concreta e gratuita espressione. La creazione *ex nihilo* è un concetto che viene espresso con un linguaggio derivato dalla filosofia greca, ma nel contesto della rivelazione cristiana e dell’alleanza tra uomo e Dio che essa afferma, non deve essere visto come l’affermazione della provenienza dal nulla da parte degli enti e del loro ritornarvi. La

⁵⁴ P. Coda – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, p.28.

⁵⁵ *op.cit.*, p.29.

creazione va invece intesa come un riceversi totalmente dall'atto gratuito e libero di Dio e come possibilità di donarsi a Lui; tale concetto nasce "dalla percezione della gratuità del dono da cui si nasce, in cui si è e verso cui, già essendovi, si va."⁵⁶ Se il tema della creazione viene pensato nella prospettiva ontologica della tradizione cristiana, deve dunque essere considerato radicalmente originale e non appartenente originariamente alla tradizione greca e può anzi essere compreso pienamente solo alla luce della rivelazione cristologica. Coda fa riferimento ad alcune osservazioni fatte da Severino nel libro-intervista *La Follia dell'Angelo*,⁵⁷ in cui egli si sofferma sulla parola Padre (*Abbà*), pronunciata da Gesù: tale parola, rimandando al momento del fondamento e dell'*epistème*, potrebbe significare l'inglobamento della fede di Gesù nella tradizione del pensiero greco, ma può anche segnalare una irriducibile alterità di Cristo rispetto alla filosofia greca. La parola Padre, infatti, indica in prospettiva cristiana l'esperienza dell'essere figlio, come compimento dell'esperienza di alleanza dell'uomo con Dio, di liberazione, di promessa e di intuizione del senso del concetto di creazione: "La 'figlità', l'esser figlio', segnala l'avvertirsi di Gesù, per un verso, come colui che è donato a sé dalla verità il cui volto autentico è quello dell' *Abbà* e, per l'altro, come colui che è in libertà chiamato a rispondere a questo dono che egli stesso è."⁵⁸ Per il teologo in generale con l'evento cristologico si realizza un cambiamento profondo di ciò che Severino definisce "la scacchiera greca", potendosi avere al riguardo due possibilità: l'avvento di una scacchiera del tutto differente, su cui il cristianesimo gioca con elementi derivati dal pensiero greco, oppure l'avvento di un gioco cristiano che continua ad essere giocato sulla scacchiera greca, ma è originale rispetto ad essa perché introduce elementi differenti tali da modificare le stesse regole del gioco.

Nella sua risposta alle tesi di Coda, Severino si dichiara d'accordo sul fatto che la creazione non vada intesa come passaggio dall'essere al non essere, ma sottolinea che il divenire non è solo tale passaggio, ma è anche la situazione in cui il mondo esistente è qualcosa che sarebbe potuto

⁵⁶ P. Coda – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, p.39.

⁵⁷ E. Severino, *La Follia dell'Angelo*, Rizzoli, Milano, 1997.

⁵⁸ P. Coda – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, p.28.

non essere. Per il filosofo come per il teologo l'atto creativo non è un atto temporale, ma quando Coda afferma che il mondo è un dono gratuito di Dio, ciò significa che esso sarebbe potuto non essere: la creazione quindi comporta l'affermazione di qualcosa che sarebbe potuto rimanere un nulla e la nullità penetra dunque anche nell'*Abbà*, "in questo Padre che vorrebbe salvare il Figlio, ma che di fatto non lo salva, in quanto, trattandolo come ciò che sarebbe potuto rimanere nulla, lo battezza come nulla."⁵⁹ Severino spiega anche il titolo del libro cui si è fatto riferimento in precedenza, *La Follia dell'Angelo*: esso si riferisce ad un passo della Genesi⁶⁰, in cui Dio pone a guardia del paradiso un angelo, che dopo il peccato originale deve impedire all'uomo di accedere all'albero della vita per mangiarne i frutti e vivere in eterno. Questo compito dell'angelo è Follia perché egli vuole impedire "di impadronirsi di quell'eternità che invece da sempre e di necessità appartiene all'uomo e a ogni cosa."⁶¹ Tale Follia dell'angelo si identifica con la Follia del mortale, che è fede nel divenir altro, ed è la stessa Follia di Dio che non vuole che l'uomo e le cose siano eterne.⁶²

Da parte sua, Coda afferma che la concezione di Severino per cui il Dio cristiano è un Dio che trattiene per sé l'eternità di cui è unico possessore, mentre le creature dipendono dalla libertà di Dio che può sempre riportarle nel nulla da cui provengono, viene superata dalla rivelazione sia veterotestamentaria, sia soprattutto neotestamentaria. Il cristianesimo ha infatti posto sempre più in evidenza il fatto che Gesù è il Figlio del Padre, vale a dire "colui nel quale il Padre da sempre

⁵⁹ P. Coda – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, p.46.

⁶⁰ "Poi il Signore Dio disse: 'Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che ora egli non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!'. Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto. Scacciò l'uomo e pose a oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita." *Genesi*, 3, 22-24.

⁶¹ E. Severino, *La Follia dell'Angelo*, p.279.

⁶² In *La Follia dell'Angelo* troviamo delle importanti affermazioni di Severino sul senso del concetto di vita. Dopo aver affermato che la vita è il valore supremo, il voluto, il volere, il filosofo sostiene "La 'vita' è potenza. Nella cultura occidentale, è la potenza che si distacca dal nulla e che spinge nel nulla. Ma proprio perché la vita è il valore supremo, proprio per questo essa appartiene alla Follia. La vita è errore, non nel senso banale che vivendo si sbaglia, ma perché è errore credere che la vita esista. Ciò che esiste è questo credere, ossia è la fede nella sua esistenza. Cioè esiste la volontà che esista qualcosa come la 'vita'. (La fede è volontà; e viceversa)...Ma la volontà che la vita – cioè la potenza, cioè la volontà stessa, cioè il far diventar altro – esista non riesce a farla esistere. Ciò che la volontà vuole non esiste e non appare; ma esiste la fede, cioè la volontà che esiste e appaia. La volontà esistente è fede, ossia *velleità*." E. Severino, *La Follia dell'Angelo*, p.270. In questa serie di affermazioni si pone l'importante questione di analizzare il senso che hanno nel pensiero del filosofo i concetti di fede e di volontà.

ha riversato gratuitamente, senza dunque trattenerlo in alcun modo per sé, il suo stesso Essere.”⁶³ L’innovazione fondamentale del cristianesimo è questo rapporto tra Padre e Figlio, che si potrebbe anche connotare come un “divenire” eterno: nella teologia recente, ad esempio di von Balthasar⁶⁴ in ambito cattolico e Jüngel⁶⁵ in ambito evangelico, Dio viene pensato come caratterizzato da un “movimento” che esprime la sua pienezza d’Essere e che consiste nell’estasi da sé verso l’altro, che viene chiamata nel Nuovo Testamento *agápe*⁶⁶ tra il Padre e il Figlio. Il Padre è colui che dona totalmente il proprio essere eterno al Figlio, senza trattenerlo per sé, nell’estasi reciproca data dallo Spirito: questa concezione getta una nuova luce anche sulla relazione tra Dio e la creazione, che deve essere interpretata alla luce dell’incarnazione di Gesù. L’incarnazione è evidentemente un divenire, ma un divenire che riguarda l’essere stesso di Dio, come si può vedere nell’affermazione che con la morte di Cristo Dio è morto: ciò è possibile solo se Dio stesso è *agápe*, dedizione dal e del Padre al Figlio, “divenire” da intendersi in Dio come l’atto stesso dell’essere. Tale concezione è per Coda il contenuto più innovativo dell’evento di Cristo, finora non sufficientemente pensato per l’influenza della scacchiera greca di cui parlava Severino, e che solo nella teologia contemporanea ha cominciato ad essere preso in considerazione: a tale riguardo il pensiero del filosofo bresciano può svolgere un importante funzione di stimolo. La creazione gratuita del mondo da parte di Dio viene interpretata da Severino in termini di contingenza: anche su questo punto la teologia cristiana deve condurre un

⁶³ P. Coda – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, p.47.

⁶⁴ Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) è un teologo svizzero, tra i massimi esponenti della cultura cattolica novecentesca. Dopo gli anni della formazione, durante i quali studiò appassionatamente musica e letteratura, nel 1929 entrò nella Compagnia di Gesù. Decisivi per la sua formazione teologica furono gli incontri con Erich Przywara, Henri de Lubac, Karl Barth, mentre la collaborazione con Adrienne von Speyr portò alla fondazione dell’istituto San Giovanni e della Johannes Verlag e alla elaborazione di un pensiero teologico dominato dall’idea che solo l’amore è credibile. Su questo fondamento von Balthasar costruì la sua vasta opera teologica che prese forma compiuta nella trilogia di *Gloria, Teodrammatica, Teologica*. È autore inoltre di numerosissime opere. Nominato cardinale per il suo contributo alla teologia cattolica, von Balthasar non fece a tempo a indossare la porpora.

⁶⁵ Eberhard Jüngel (1934) è un importante teologo evangelico, autore di varie opere tra le quali *L’essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth* (1964), *Possibilità di Dio nella realtà del mondo: saggi teologici* (2005), *L’avventura di pensare Dio. Un percorso teologico* (2007). Nella sua opera principale *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo* (1977) pone il problema del discorso su Dio oggi nei termini di necessità e non necessità ed esamina il tema della morte di Dio.

⁶⁶ *Agápe* è un termine biblico che indica il puro amore di Dio, la sua donazione gratuita all’uomo: Dio è puro amore, totale donazione che suscita nell’uomo credente una risposta simile (I Gv., 4, 16-19).

lavoro di approfondimento, che deve partire dalla rivelazione che tutto è stato creato per mezzo del Verbo incarnato ed in vista di Lui.⁶⁷ L'incarnazione di Gesù non è un evento contingente, non può essere pensata come una contingenza che non impegna il progetto di Dio e l'essere stesso di Dio: essa può essere vista come gratuità solo per tenere ferma la distinzione tra Dio e la creatura. Bulgakov,⁶⁸ grande teologo russo, afferma che la teologia parla dell'essere di Dio come necessità, ma vede la creazione come atto libero e gratuito guardando ad essa dal punto di vista antropologico. L'essere di Dio va pensato in termini di libertà, ma qualunque atto di Dio, proprio perché è Dio che lo pone, acquisisce un carattere di necessità: così anche la creazione e l'incarnazione. In conclusione per Coda la teologia cristiana deve approfondire tutti questi temi, anche per rispondere alle obiezioni non a torto sollevate da Severino.

Il teologo Giuseppe Barzagli⁶⁹, tra le sue numerose pubblicazioni, è autore di due opere in cui ha instaurato un importante confronto tra la teologia cristiana e il pensiero di Emanuele Severino: *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*⁷⁰ e *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*.⁷¹ Nella seconda di queste due opere egli sostiene che se il cristianesimo affermasse semplicemente l'oscillazione tra l'essere e il nulla da parte delle creature, per la causalità di Dio, la filosofia di Severino, che afferma l'eternità di tutti gli enti, sarebbe la sua definitiva contestazione. L'affermazione dell'eternità degli enti implica il

⁶⁷ "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era, in principio, presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste." Gv, 1, 1-3.

⁶⁸ Sergej Bulgakov (1871-1944) è un teologo russo, che dopo aver insegnato economia politica a Kiev ed aver abbandonato il marxismo, fu ordinato sacerdote nel 1918. Tra le sue opere *Luce non crepuscolare* (1917) e *La saggezza divina e la Teantropia*, divisa in due parti: *Del Verbo incarnato* (1944) e *Il Paraclito* (1946, postuma).

⁶⁹ Giuseppe Barzagli è sacerdote domenicano. Nato a Monza (Mi) il 5.3.1958. Dottore in Filosofia (Univ. Cattolica di Milano) e Teologia (Pont. Univ. S. Tommaso in Roma). Docente di epistemologia teologica (Univ. Cattolica di Milano e Studio Teologico Accademico Bolognese) e filosofia teoretica (Ateneo domenicano di Bologna). Socio della Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino. Direttore della rivista *Divus Thomas*. Principali pubblicazioni: *Metafisica della cultura cristiana* (ESD, Bologna 1990); *La meditazione* (ESD, Bologna 1992); *L'essere, la ragione, la persuasione* (ESD, Bologna 1994); *La filosofia della predicazione* (ESD, Bologna 1995); *Dio e ragione. La teologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino* (ESD, Bologna 1996); *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica* (ESD, Bologna 1996); *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere* (1997); *Compendio di storia della filosofia* (2006); *Compendio di filosofia sistematica* (2006); *La geografia dell'Anima. Lo scenario dell'agone cristiano* (2008); *La Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino in compendio* (2009).

⁷⁰ G. Barzagli, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna, 1997.

⁷¹ G. Barzagli, *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani editore, Bologna, 2000.

venir meno della nozione di creazione dal nulla, che si basa proprio sull'oscillazione degli enti tra essere e nulla, oscillazione che a sua volta rappresenta la base per l'inferenza metafisica dell'esistenza del Dio creatore. Eliminando l'oscillazione tra essere e nulla con l'affermazione dell'eternità di tutto, viene eliminata la stessa anima del cristianesimo. Occorre però chiedersi se realmente l'affermazione di un divenire, inteso come provenire degli enti dal non essere e successivo ritornarvi, sia la condizione di possibilità metafisica del cristianesimo o se non sia piuttosto vero il contrario: in questo secondo caso la filosofia di Severino rappresenterebbe un punto di vista privilegiato per la comprensione razionale della dottrina cristiana. Per Barzagli per capire l'eterno occorre un punto di vista adeguato, vale a dire eterno, e l'eternità deve costituire l'anima della teologia cristiana. Il tentativo di Barzagli è dunque quello di intendere il pensiero "forte" di Severino come uno dei criteri interpretativi dello stesso cristianesimo, che non comporta una visione nuova di esso ma è capace di porre in evidenza la sua essenza in maniera più profonda. Il cristianesimo è essenzialmente la partecipazione dell'uomo alla vita di Dio, cioè alla vita eterna: per comprenderlo bisogna porsi dal punto di vista di Dio, cioè dell'eterno, ed è esattamente questo il punto di vista postulato dal pensiero di Severino. Secondo il teologo la riflessione tomistica può essere vista come una via lunga che arriva ad affermare ciò che afferma la via breve severiniana.

Il tema della creazione viene trattato da Barzagli particolarmente in *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*. La domanda che egli si pone è se il concetto di creazione dal nulla, come quelli di incarnazione e di salvezza, possano sopportare un esame critico condotto sulla base della verità dell'essere affermata da Severino. Per il filosofo il cristianesimo rientra nel nichilismo, perché è immerso nella follia dell'Occidente ed è persuaso, sia pure inconsciamente, come del resto l'intero Occidente, della nientità dell'ente. Esso è per di più un promotore di tale follia, perché l'affermazione di Dio trascendente e creatore implica che il mondo provenga dal nulla e possa ritornare nel nulla in base all'onnipotenza di Dio: "L'interpretazione filosofico-teologica del significato sacrale della 'creazione', sviluppata

dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere"⁷². Lo stesso filosofo afferma però che "liberato dal nichilismo, il Messaggio ha la *possibilità* di appartenere alla verità dell'essere. Incomincia cioè ad essere, per la verità, un problema."⁷³, dove con il termine problema egli intende "qualcosa che la verità non è in grado di smentire o di confermare, e che dunque è un problema."⁷⁴ Se si afferma che le creature provengono dal nulla e possono ritornare nel nulla, il concetto di creazione viene respinto dalla verità dell'essere: "Se ciò che la Parola dice non può essere pensato che nei termini dell'alienazione – se, ad esempio, 'creazione' significa necessariamente che la creatura sarebbe potuta essere e potrebbe ridiventare un niente – allora resta definitivamente precluso ogni incontro tra la verità dell'essere e il cristianesimo."⁷⁵ Le affermazioni del cristianesimo diventano un problema per la verità se esse non vengono più espresse nel linguaggio della metafisica nichilistica, ma abbandonano tale linguaggio e vengono espresse nel linguaggio della verità dell'essere: "se la 'creazione' viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo sparire dell'essere, la creazione è allora un'autentica *possibilità* della verità dell'essere."⁷⁶ La parola creazione, nel linguaggio della verità dell'essere, significa teofania, cioè essa è una manifestazione di Dio⁷⁷: "L'apparire attuale dell'essere è teofania; e la parola 'creazione', pronunciata nella lingua del Giorno, significa teofania."⁷⁸ Se si considera il prologo del Vangelo secondo Giovanni, il verbo *gìgnesthai* che in esso compare indica "l'apparire di tutte le cose che appaiono: non già il loro diventar essere, da niente che erano o che sarebbero state, ma il mantenersi e il trarsi fuori dal loro nascondimento."⁷⁹

⁷² E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.115.

⁷³ E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, p.344.

⁷⁴ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, p.166.

⁷⁵ E. Severino, *Alienazione e salvezza della verità*, in *Essenza del nichilismo*, p.274.

⁷⁶ E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.115.

⁷⁷ Teofania deriva dal greco *theós*, dio, e dal verbo *pháinesthai*, mostrarsi, apparire. Questo termine viene usato in particolare in senso tecnico da Giovanni Scoto Eriugena, per il quale tutta la realtà, sia intelligibile sia sensibile, è una manifestazione di Dio.

⁷⁸ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, p.164.

⁷⁹ *ibidem*.

Per il cristianesimo la creazione *ex nihilo* è l'atto con cui Dio trae dal nulla tutte le creature, tutti gli enti. Secondo Barzaghi, l'*ex nihilo*, il dal nulla, che compare in tale definizione, deve essere inteso in maniera corretta: esso non può indicare una realtà, perché il nulla non è e non può essere quindi una realtà da cui Dio trae le cose. Il nulla sta ad indicare il fatto che non vi è nulla di presupposto alla creazione: essa non è la trasformazione di qualcosa di preesistente ed è fondamento di sé stessa. La creazione è l'azione creatrice di Dio, e siccome l'azione di Dio è Dio stesso, l'affermazione della creazione dal nulla significa che essa non aggiunge nulla a Dio: Dio, essendo l'essere infinitamente perfetto, non può subire alcun incremento o decremento. La creatura non può aggiungere nulla a Dio ed in questo senso si dice che essa è *ex nihilo sui et subiecti*, cioè proviene dal nulla di se stessa e di un soggetto preesistente; il mondo non aggiunge nulla a Dio ed in questo Barzaghi concorda con Severino che afferma che il mondo "è nulla come novità o incremento rispetto a Dio."⁸⁰

Il teologo si riferisce a questo punto ad un'altra sua opera, *Dialettica della Rivelazione*,⁸¹ in cui egli esamina la situazione ontologica del mondo e della creatura. Non si può affermare che Dio sia totalmente altro dal mondo perché in questo caso egli sarebbe limitato, non infinito, dato che il mondo gli si aggiungerebbe nella totalità dell'essere. D'altra parte non si può nemmeno affermare che Dio sia identico al mondo, perché in questo caso il mondo, che rinvia ad altro da sé, non rinvierebbe più a tale altro da sé. La soluzione data da Barzaghi è quella della identità-diversità tra il mondo e Dio: il mondo è diverso da Dio perché sul piano metafisico in esso vi è la composizione di essenza ed esistenza, mentre in Dio, che è essere per essenza, esse coincidono; se non si considera questa composizione, il mondo può essere considerato uguale a Dio e distinto da esso solo razionalmente. Questo rapporto tra mondo e Dio può essere evidenziato analizzando il concetto di creatura, che può essere considerata per sé, e sotto questo aspetto la creatura è nulla perché derivante dal nulla di se stessa e di un soggetto preesistente,

⁸⁰ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.60.

⁸¹ G. Barzaghi, *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, ESD, Bologna, 1996.

oppure in sé, cioè nella sua costituzione ontologica. La creatura in sé, a sua volta, può essere considerata in modo *reduplicativo* o in modo *specificativo*. Se si considera la creatura in modo reduplicativo, cioè si considera la creatura in quanto creatura, tra Dio e mondo si riscontra una netta distinzione, in quanto il mondo ha l'essere per partecipazione, mentre Dio è il suo stesso essere. Dal punto di vista reduplicativo la creatura è la composizione di essenza ed esistenza, di *essentia* ed *esse*: essa esiste concretamente non per sé, ma per altro, vale a dire per la relazione a Dio come causa creatrice, per la sua dipendenza dal creatore. Se si considera la creatura in senso specificativo, essa viene intesa non più come creatura semplicemente, ma in quanto una particolare specie di creatura: ad esempio, se l'uomo viene visto come creatura in senso reduplicativo, esso viene definito, come qualsiasi altra creatura, come un ente che ha l'essere per partecipazione; se invece viene visto come creatura in senso specificativo, esso sarà definito secondo la sua specie, vale a dire come animale razionale. La creatura nel senso specificativo si identifica con la sua essenza specifica: nella composizione di essenza ed essere si trova dalla parte dell'essenza. Considerando l'essenza specifica della creatura, essa può essere vista come il principio reale che insieme all'esistenza costituisce la creatura, oppure come ciò che risulta da un processo di astrazione intellettuale, per cui si prescinde dall'esistenza in quanto non rientrante nell'essenza specifica: in questo secondo modo l'essenza della creatura, colta astraendo dall'essere partecipabile da Dio, è un assoluto, che non rinvia più a Dio e pone l'autonomia della creatura; si può così parlare di autonomia del mondo e delle sue leggi da Dio, e il mondo si distingue perfettamente da Dio. Se invece l'essenza specifica viene vista come principio reale della costituzione della creatura, insieme all'atto d'essere (esistenza), l'essenza della creatura non si identifica con la creatura, perché non è in composizione con l'esistenza, ma non è nemmeno un nulla: la sola possibilità che rimane è che l'essenza della creatura sia Dio. La creatura, prima di essere creata è dunque Dio, l'essenza stessa di Dio in quanto Dio pensa se stesso come partecipabile e intelligibile dall'altro da sé. Con queste riflessioni si giunge dunque ad affermare che, nella particolare prospettiva sopra esposta, la creatura si identifica con Dio: il

mondo diventa il modo con cui Dio si manifesta e ci manifesta anche la sua essenza. La relazione di distinzione-identità posta da Barzaghi tra il mondo e Dio dipende dunque dal modo in cui viene considerata l'essenza della creatura e la sua relazione con l'esistenza, con il suo proprio atto d'essere. Il mondo, sulla base dell'identità-distinzione tra Dio e mondo, è la trasparenza di Dio, la diafania di Dio, il modo in cui Dio diventa per noi trasparente; Dio conosce tutte le possibili creature, come sue possibili *similitudines* nell'ordine creaturale, ed esse costituiscono il mondo in Dio, mentre il mondo concretamente esistente è l'insieme di alcune di queste *similitudines* realizzate. Il mondo è la diafania di Dio in quanto è un modo con cui Dio si rende intelligibile e comprensibile all'altro da sé: ciò è quanto viene stabilito considerando la creatura dal punto di vista della sua essenza come suo principio reale, prescindendo dall'esistenza. Il mondo rivela anche l'immensità di Dio, il suo essere onnipresente in quanto causa dell'essere delle creature: ciò risulta dalla considerazione della creatura dal punto di vista dell'essere che le viene partecipato da Dio. Il mondo è ancora lo specchio di Dio, in quanto Dio si riflette nelle sue creature: infatti lo specchio segnala una presenza e rinvia ad altro da sé; tale immanenza di Dio nel mondo risulta dalla creatura considerata nella sua composizione di essenza ed essere.

Le riflessioni espone da Barzaghi in questa profonda analisi, per essere messe a confronto con il pensiero di Severino e reggere la prova, devono essere riviste in un quadro che non rientri nel nichilismo e quindi espone con un diverso linguaggio. La creatura, che nell'ambito che Severino considera nichilistico è la composizione di essenza ed essere, nel linguaggio della verità dell'essere sarà l'ente che appare e scompare: non semplicemente l'ente che appare, perché apparendo e scomparendo esso non appare necessariamente. La creatura è dunque l'ente in composizione con il suo apparire, perché se non fosse così ed essa fosse il suo apparire, apparirebbe sempre, ciò che evidentemente non è vero; la creatura è l'ente che appare, ma potrebbe non apparire. Allo stesso modo si afferma che la creatura è composizione di essenza ed essere, perché essa non ha necessariamente l'essere. Barzaghi riporta poi un'affermazione di

Severino: “Dal punto di vista della verità dell’essere, la possibilità della creazione è la possibilità che nello spettacolo eterno dell’apparire giunga ad apparire ciò che sarebbe potuto non apparire; ossia che in quel momento dell’eterno che è l’attuale apparire, l’eterno si riveli più di quanto non sia destinato ad apparire”.⁸² Per il teologo però la creazione non può essere vista come il giungere ad apparire, ma è la condizione dell’apparire-scompare: è necessario che l’apparire trascendentale sia, vale a dire deve necessariamente essere l’apparire nel quale appare che l’apparire di un ente scompare, che costituisce la condizione dell’apparire e dello scomparire dell’essere eterno, l’orizzonte ultimo dell’apparire. Tuttavia affinché l’apparire sia, l’essere deve apparire: “Se dell’eterno non apparisse nulla, l’apparire [...] sarebbe apparire di nulla e quindi non sarebbe, e cioè sarebbe un niente”.⁸³ L’essere eterno non appare totalmente, ma nel processo dell’apparire e scomparire: l’immutabile si rivela in parte e in questo modo ciò che appare, appare come isolato dal tutto, a cui però si trova essenzialmente legato. L’essere che appare e scompare, presentandosi non avvolto dal tutto, è l’essere astrattamente manifesto. L’essere come tale è l’essere cui non manca nulla, mentre l’essere che appare è la sintesi dell’essere e del suo apparire: ciò costituisce per Severino la vera differenza ontologica e tale differenza costituisce per Barzagli la condizione della creatura nella metafisica classica riletta nel linguaggio della verità dell’essere. L’essere in sé è l’essenza come principio reale che costituisce la creatura con l’esistenza, e nella creatura tale essere è in composizione con l’apparire. L’essenza della creatura, considerata senza l’atto d’essere, è la stessa essenza di Dio, il pensiero che Dio ha di sé pienamente intelligibile per un’intelligenza diversa da quella divina e che costituisce la sua diafania, la sua trasparenza sul piano creaturale. Nello stesso modo secondo Barzagli si possono interpretare le affermazioni di Severino “Il mondo (ciò che appare) è Dio in quanto si rivela nella coscienza finita (la cui finitezza è appunto il suo valere

⁸² E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.115.

⁸³ *op.cit.*, p.100.

come un apparire astratto dell'essere)"⁸⁴ e "Il mondo è un'immagine di Dio, o, meglio, è l'esito di una comprensione astratta della totalità immutabile"⁸⁵. L'uomo è l'eterno sguardo sull'apparire-scompare dell'essere, mentre Dio è l'eterno apparire dell'apparire eterno dell'essere. Dato che l'apparire è eterno e i dati particolari che non appaiono sono nell'eterno apparire del tutto, l'apparire trascendentale in cui tutto è eternamente manifesto costituisce la scienza di Dio. Tale conclusione ha come presupposto il ritenere che esista un apparire infinito della totalità dell'essere, che Severino chiama la Gioia: tale apparire infinito non è astratto e non avviene in maniera processuale ed è Gioia perché implica il togliimento di tutte le contraddizioni e di ogni astrattezza. La Gioia è il cogliere il tutto nella sua concreta pienezza e secondo Severino è l'uomo nel suo più profondo essere se stesso: per Barzaghi ciò va inteso nel senso che il più profondo essere se stesso da parte dell'uomo coincide con l'inconscia presenza di Dio. In conclusione per il teologo il concetto di creazione non può intendersi come assurda nullificazione dell'essere, ma deve essere introdotto come l'ammissione di una totalità in cui ogni ente, anche se appare e scompare dal mondo, è salvo da sempre e per sempre.

La discussione di Leonardo Messinese⁸⁶ con Severino sul tema della creazione viene svolta nel libro *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*.⁸⁷ Quest'opera è dedicata ad un'approfondita analisi della fondamentale opera teoretica

⁸⁴ E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.105.

⁸⁵ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.60.

⁸⁶ Leonardo Messinese è professore ordinario di Storia della filosofia moderna nella Università Lateranense (Roma). Dedicò le sue ricerche soprattutto al pensiero moderno e contemporaneo, con un interesse particolare per le questioni di metafisica e di teologia filosofica. Tra le pubblicazioni più recenti segnaliamo: *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna. L'«inizio» della soggettività: Descartes*, PUL-Mursia, Roma 2000 (seconda edizione ampliata, Lateran University Press, Roma 2004); *Il problema di Dio nella filosofia moderna*, Lateran University Press, Roma 2001; *Un passo oltre la scienza. Filosofia e trascendenza in Karl Jaspers*, Città Nuova, Roma 2002; *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, Religione, Religioni* (co-editor), Città Nuova, Roma 2004; *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; *Verità e responsabilità. Scritti in onore di Aniceto Molinaro* (co-editor), Centro Studi S. Anselmo, Roma 2006. Messinese è autore anche di un'altra opera dedicata al pensiero di Severino, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino. Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, Città nuova, Roma, 1985.

⁸⁷ L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, "Itinerari filosofici", Milano, Mimesis edizioni, 2008, pp.393.

di Severino *La struttura originaria*⁸⁸, alla svolta avvenuta nel pensiero del filosofo secondo Messinese con la pubblicazione del saggio *Ritornare a Parmenide*⁸⁹, al confronto tra Severino e il suo maestro Bontadini⁹⁰ e, in conclusione, ad una proposta teoretica originale da parte dell'autore, tendente a riaffermare il valore della metafisica classica e a mostrare la convergenza speculativa tra parmenidismo ed aristotelismo, accogliendo i giusti aspetti della critica antinichilistica di Severino.

L'apparire infinito, o la totalità dell'essere, di cui parla Severino, si può identificare con il Dio della tradizione metafisica e religiosa: Dio è la totalità degli enti in quanto è differente dalla processualità dell'apparire. Anche Severino, per spiegare il divenire, inteso in senso non nichilistico, deve introdurre un nesso tra finito e infinito, analogamente alla metafisica classica: quest'ultima determina tale rapporto in termini di creazione e afferma quindi che l'apparire finito è unito all'apparire infinito e che tale unione avviene in quanto l'apparire finito è creato. Il filosofo invece non accetta più il concetto metafisico di creazione e in questo modo non riesce a mostrare la ragion d'essere della irriducibile differenza tra finito e infinito, che egli pure afferma come differenza tra l'essere attuale, che si identifica con la processualità dell'apparire, e l'Intero dell'essere, che è l'apparire infinito dell'essere. La proposta di Messinese consiste in una integrazione del dato fenomenologico, che attesta il variare dell'esperienza, che sia capace di rendere ragione di tale variare e che possa spiegare la ragion d'essere della processualità

⁸⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958. Nuova ed., con modifiche e una *Introduzione* 1979, Adelphi, Milano, 1981.

⁸⁹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LVI, 1964, n.2, pp.137-175; poi in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972, p.13-66; nuova ed.ampliata, Adelphi, Milano, 1982, pp.19-61.

⁹⁰ Gustavo Bontadini (1903 –1990) è stato un esponente di spicco del movimento neotomista, che ebbe presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano uno dei suoi più importanti punti di riferimento e diffusione. Fu maestro, tra gli altri, di Emanuele Severino, Virgilio Melchiorre, Carmelo Vigna, mons. Luigi Negri, Luisa Muraro. Iscrittosi presso l'Università Cattolica di Milano quando essa aveva iniziato le sue attività, ma non era ancora riconosciuta dal Governo Italiano, egli fu nel 1925 il terzo laureato assoluto dell'Ateneo, presso il quale fu poi professore di filosofia teoretica dal 1951 al 1973. Ha insegnato anche presso le università di Urbino (1940-1950), Statale di Milano (1944-1946), di Padova (1947-1951). Tra le sue opere principali *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1935); *Studi sull'idealismo* (1942); *Dall'attualismo al problematicismo* (1946); *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (1947); *Dal problematicismo alla metafisica* (1952); *Indagini di struttura sullo gnoseologismo moderno* (1952); *Studi di filosofia moderna* (1966); *Conversazioni di metafisica* (1971); *Metafisica e deellenizzazione* (1975).

dell'apparire. Per Severino tale integrazione non è necessaria e, una volta negata la creazione, Dio o l'Intero dell'essere non è più l'*Ipsum esse subsistens*, che trascende il mondo e lo crea liberamente, ma è la totalità degli enti in quanto si differenzia dalla totalità dell'apparire.

La proposta teoretica di Messinese può essere vista come una relazione concreta tra il Principio di Parmenide e il Principio di creazione: in quest'affermazione il Principio di Parmenide, che è la tesi fondamentale della metafisica di Bontadini, è la tesi che "l'essere si oppone al non essere", da cui consegue la permanenza dell'essere e la negazione di ogni incremento o decremento dell'essere, mentre il Principio di creazione è l'affermazione della creazione libera del mondo da parte di Dio, *Prima Veritas* della metafisica. Nella dottrina della creazione per Messinese si può ritrovare la stessa concezione dell'essere che si trova nel Principio di Parmenide, ma tale dottrina consente di ottenere in più una concezione non contraddittoria dell'esperienza, sia riguardo la sua molteplicità, sia riguardo il suo divenire.⁹¹

La proposta del professor Messinese si può sintetizzare come segue. Se l'essere dell'esperienza coincidesse con la totalità dell'essere, il divenire, inteso come entrare e uscire dall'orizzonte della presenza, implicherebbe l'affermazione del nulla: quest'ultimo, che non è attestato dall'esperienza, dal piano fenomenologico, dovrebbe essere affermato come origine dell'essere che si presenta nell'esperienza e l'ente in quanto tale deriverebbe dal nulla. Se vi fosse coincidenza dell'essere con la totalità degli enti, il non apparire ancora e il non apparire più degli enti dovrebbero essere visti come non essere ancora e non essere più: nell'ente diveniente si avrebbe identità di essere e non essere, identificazione contraddittoria tanto per Severino che per Messinese; il non essere costituirebbe l'origine della totalità dell'esperienza, in contraddizione con la fondamentale opposizione tra essere e non essere stabilita dal principio di Parmenide. Questa contraddizione inevitabile viene tolta affermando che l'essere

⁹¹ "La dottrina metafisica della creazione esprime la stessa concezione dell'essere presente nel Principio di Parmenide, con in più il guadagno di una concezione non contraddittoria dell'esperienza, sia a riguardo della 'molteplicità' dell'essere dell'esperienza, sia a riguardo del suo 'divenire'." L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, p.272 (corsivo nel testo).

dell'esperienza non è tutto l'essere, ma è contenuto nell'essere: l'esperienza non proviene dal non essere, ma dall'essere. Si deve quindi affermare l'esistenza di un essere ulteriore all'esperienza che consente di integrare in modo non contraddittorio il non apparire ancora e il non apparire più degli enti. Per Messinese la “differenza ontologica”, cioè la differenza tra la totalità degli enti e l'essere, implica la “differenza metafisica”, cioè un trascendimento dell'esperienza non puramente formale, dato che l'unità dell'esperienza è stata riferita necessariamente ad un essere ulteriore all'esperienza. Tale essere ulteriore all'esperienza è la Totalità assoluta dell'Essere, l'essere che è essere nella forma dell'assolutezza e della totalità. La Totalità assoluta dell'Essere trascende la totalità dell'esperienza: per determinare questa relazione di trascendenza si deve introdurre il concetto di creazione. La creazione va intesa come la relazione unicissima della totalità dell'esperienza con la Totalità assoluta dell'Essere e in virtù di essa gli enti semplicemente sono. Poiché l'essere degli enti è integralmente nell'essere creati, la creazione è la posizione della totalità dell'esperienza. L'essere degli enti è nella loro partecipazione all'essere della Totalità assoluta e l'affermazione della loro creazione è il fondamento della loro dipendenza metafisica. Il Teorema o Principio di creazione consiste nell'affermazione della creazione dell'essere per poter comprendere pienamente la totalità dell'esperienza ed è anche l'affermazione più determinata della “differenza metafisica”, in quanto in virtù di esso si deve affermare che l'ente in quanto ente proviene da Dio (*ens qua ens ex Deo est*). Il Teorema di creazione non nega l'immutabilità dell'essere, ma mostra il modo e il senso in cui l'esperienza e il divenire rientrano nell'ambito dell'immutabilità. Il “non” dell'essere dell'esperienza⁹² non va contraddittoriamente identificato con il non essere, ma,

⁹² “Il logo autentico afferma l'‘è’ in assoluto di ogni ente e, insieme, nega il mostrarsi del ‘non è’, cioè del ‘non essere’ di ogni ‘è’ determinato. Tuttavia – ecco il nuovo passo che si dovrà compiere – in quanto ogni singolo ‘è’, ogni singolo ente, è unito al *suo* ‘non apparire ancora’ e al *suo* ‘non apparire più’ – giacché è precisamente di *questa* foglia verde che si dice che prima non appariva ancora e adesso non appare più – la *verità dell'ente*, così sembra, non può essere offerta *soltanto* da quanto di esso s'è detto finora (= la foglia verde è), ma anche da quanto riguarda il ‘non apparire ancora’ e il ‘non apparire più’, perché l'ente, nella sua concretezza, è anche questo. Si tratta precisamente di quella *irriducibilità del ‘non’* su cui faceva leva Bontadini nella sua critica a Severino.” L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” del sapere*, p. 294-295.

essendo affermato come “non” dell’essere creato, viene risolto, integralmente e in maniera non contraddittoria, nell’essere dell’atto creatore, che ne costituisce il principio. L’affermazione che l’ente dell’esperienza è creato non ricade nell’ambito del nichilismo, ma è l’opposizione più teoreticamente compiuta all’affermazione del non essere relativa all’essere del mondo. Per Messinese Severino ha espresso una posizione analoga, sia pure con diverso linguaggio, in *La struttura originaria*: “ Tutta la positività del positivo diveniente, che l’intero lascia immutabilmente ‘oltre’ di sé (appunto in quanto l’immutabile non è il diveniente) – e l’immutabile lascia oltre di sé appunto e soltanto la totalità del positivo diveniente – tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell’intero immutabile. Il cerchio dell’immutabile è così la patria o il grembo dell’essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla.”⁹³ ed anche “L’immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è.”⁹⁴ Quando si afferma che il Creatore crea l’ente, non si fa un’affermazione assurda perché rientrante in una concezione nichilistica dell’essere: si deve invece affermare il Creatore per eliminare l’assurdo costituito dal non essere, che verrebbe affermato se si sostenesse che gli enti non sono creati, ma hanno origine dal nulla, e quindi che sono determinazioni del nulla e non dell’essere. Anche a questa tesi Messinese trova riscontro in *La struttura originaria*: “Si evita di affermare che l’essere non è, ponendo che ogni determinazione che compare quaggiù, sia, *simpliciter*; e pertanto sia in un altro mondo, cioè come esistenza divina – se il divino è l’orizzonte dell’assoluto autopossesso.”⁹⁵

⁹³ E. Severino, *La struttura originaria*, p.547

⁹⁴ *op.cit.*, p.553.

⁹⁵ *op.cit.* p.547.

2. SULL'EMBRIONE.

La raccolta *Sull'embrione* include una serie di articoli pubblicati da Emanuele Severino su vari quotidiani italiani, in un arco di tempo che va dal 2003 al 2005, con l'aggiunta di alcuni nuovi contributi. In essa è possibile individuare due nuclei tematici fondamentali: la presentazione del quadro generale della cultura occidentale nella prospettiva severiniana, al cui interno deve essere collocata la problematica relativa all'embrione, e la critica del concetto aristotelico di potenza. Si esamineranno ora questi due argomenti, con un accenno finale alle questioni dell'eutanasia e della cremazione, brevemente trattate da Severino negli ultimi due capitoli della raccolta.

2.1 Il quadro del problema dell'embrione: la distruzione incontrovertibile del passato da parte della filosofia contemporanea.

Con l'articolo intitolato *La potenza e l'embrione*, pubblicato il 1° dicembre 2004 sul *Corriere della Sera*, Severino apre la discussione sul referendum relativo alla legge 40 della Repubblica italiana sulla fecondazione assistita ed inizia il dibattito sulla natura dell'embrione. Il problema in questione, per essere adeguatamente compreso, secondo il filosofo bresciano, deve essere inserito nel quadro generale della situazione culturale dell'Occidente, di cui egli ci offre una sintetica presentazione nel primo capitolo intitolato *L'embrione: libertà della scienza, filosofia, cristianesimo*.

La sperimentazione sull'embrione e le tecniche di fecondazione assistita vengono rivendicate dai loro sostenitori in base al principio della libertà della ricerca scientifica. La domanda che bisogna porsi in riferimento a tale principio è relativa al che cos'è ciò da cui la ricerca scientifica deve liberarsi. Tale domanda coinvolge in maniera essenziale il pensiero filosofico e ad essa si può rispondere che "la ricerca scientifica ha il compito di liberarsi dall'intera

tradizione dell'Occidente"⁹⁶. La liberazione della scienza si inserisce nel generale processo con cui la cultura occidentale si allontana sempre più dal suo passato. Secondo una delle concezioni più caratteristiche della filosofia severiniana, il passato e tutto il successivo sviluppo dell'Occidente è stato determinato in modo essenziale dal pensiero filosofico e in particolare dalla filosofia greca, dal modo in cui gli antichi greci hanno pensato alcuni concetti filosofici fondamentali come quelli di essere, non essere, divenire. "Alla radice del passato e dello sviluppo dell'Occidente si trova una volontà di verità che è stata chiamata appunto "filo-sofia": "cura" (*philéin*, "desiderare", "amare", "volontà") per il "chiarore" che è espresso dalla parola *sophia*, rifacentesi a *saphés*, "chiaro", "luminoso" e dunque "innegabile"⁹⁷. La cultura occidentale, in tutte le sue manifestazioni teoriche e pratiche, è stata determinata dal modo in cui i greci hanno pensato le cose. Il senso greco della "cosa" consiste nel considerare la "cosa" come proveniente dal non essere, permanente per un certo tempo nell'essere e destinata infine a ritornare nel non essere. La concezione delle cose come oscillanti tra l'essere e il nulla ha progressivamente conquistato tutto il mondo, ponendosi alla radice della cultura filosofica greca, latina, medievale, moderna e contemporanea e presentandosi nelle varie epoche storiche come cristianesimo, scienza, politica, economia, illuminismo, capitalismo, comunismo e così via. Per esprimere questo processo di conquista Severino usa spesso l'immagine del cono rovesciato, in cui il vertice rappresenta l'evocazione del senso greco della verità delle cose e la base è l'area del mondo sempre più grande che viene investita da questa concezione delle cose, area che ormai coincide con l'intero pianeta. Altra immagine che esprime efficacemente questa tesi di Severino è quella della scacchiera: sulla scacchiera dell'Occidente, corrispondente al senso greco della cosa, si giocano vari giochi, rappresentati dal cristianesimo, dalla scienza e da

⁹⁶ E. Severino, *Sull'embrione*, p.11.

⁹⁷ *op.cit.*, p.12

tutte le altre variegata manifestazioni culturali, ma la scacchiera resta sempre quella inventata dagli antichi greci.⁹⁸

La filosofia si lascia alle spalle il mito, fondandosi sulla sua volontà di verità, che è anche il fondamento su cui per Severino si basa il cristianesimo. Al centro della realtà, mediante un sapere incontrovertibile e innegabile (*epistème*), viene posto un Dio immutabile che guida il divenire e la storia del mondo ed è il fondamento razionale del cristianesimo ed insieme di tutto lo sviluppo della civiltà occidentale. L'*epistème* e il Dio immutabile costituiscono il passato dell'Occidente, da cui il tempo presente si allontana sempre più decisamente e radicalmente. Ciò che bisogna comprendere è l'inevitabilità di questo allontanamento dal passato, che è stata compresa da alcuni grandi pensatori: Leopardi⁹⁹, Gentile¹⁰⁰, Nietzsche¹⁰¹. Anche nel processo di allontanamento dal passato la filosofia ha un ruolo decisivo: "ancora una volta, è il pensiero filosofico a compiere il gesto decisivo che allontana dal passato"¹⁰². Anche la scienza non è più convinta di possedere verità incontrovertibili e si concepisce come sapere ipotetico-deduttivo, ma per Severino la scienza può allontanarsi dal passato solo sul fondamento della critica portata avanti dalla filosofia. La cultura laica dà per scontata la distruzione del passato dell'Occidente, ma non comprende la necessità di questa distruzione: essa afferma che Dio è morto, senza però comprendere ciò che vi è alle spalle di questa affermazione. L'allontanamento dal passato e dalle sue verità incontrovertibili comporta la conseguenza che nessuna etica si può più presentare come assoluta, incontrovertibile. Se nelle società occidentali oggi prevale il rispetto

⁹⁸ "I Greci sono coloro che preparano la scacchiera su cui saranno giocati tutti i giochi dell'Occidente. È chiaro che gli inventori di quella scacchiera non possono certo prevedere tutti i giochi che su di essa verranno in seguito giocati. Anche il cristianesimo dunque rimane per i Greci un gioco non previsto. Tuttavia sia il grande gioco cristiano, sia tutti gli altri giochi grandi e piccoli della civiltà occidentale saranno inevitabilmente giocati proprio su quella scacchiera che i Greci hanno inventato e con quelle regole che ancora i Greci hanno elaborato. La globalità dei giochi dell'Occidente appare dunque in questo senso anticipata e contenuta nell'evocazione della scacchiera e delle regole del gioco messe a punto nell'ambito culturale dell'antica Grecia." P. Coda – E. Severino, *La verità e il nulla*, p. 27-28.

⁹⁹ Cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; nuova ed., 2005; *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998, nuova ed. 2006.

¹⁰⁰ Cfr. E. Severino, *Attualismo e "serietà" della storia*, in *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009; *Nietzsche e Gentile*, in *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992; *Attualismo e problematicismo*, in *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

¹⁰¹ Cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

¹⁰² E. Severino, *Sull'embrione*, p.13.

dell'uomo, ciò avviene non perché il rispetto sia un valore assoluto fondato sulla verità, ma semplicemente perché è attualmente prevalente la forza e la volontà dei gruppi che sono favorevoli ai diritti umani. La morte di Dio e della verità implica che non esistono più limiti all'agire umano e in particolare all'agire guidato dalla scienza e dalla tecnica: “Se Dio è morto, ed è morta la verità che ne affermava la vita, la filosofia del nostro tempo apre la strada alla tecnica”¹⁰³. Infatti la verità della tradizione filosofica occidentale e Dio costituiscono i limiti fondamentali dell'agire dell'uomo, ma la filosofia contemporanea distrugge in maniera inevitabile tali limiti. La filosofia del nostro tempo apre quindi la strada al dominio della tecnica, a quello che Severino in altre opere chiama “paradiso della scienza e della tecnica”.¹⁰⁴ Tra il pensiero filosofico contemporaneo e il pensiero scientifico-tecnologico si riscontra uno stretto rapporto di sinergia, di cui la scienza e la tecnica non sono sempre consapevoli. Non comprendendo il senso autentico della filosofia contemporanea, la scienza rimane ferma alla tradizionale concezione della tecnica come mezzo di cui ci si può servire per realizzare determinati scopi o valori e la distruzione del passato dell'Occidente diviene un dogma che viene proclamato senza coglierne la necessità. Anzi la scienza può rimanere indifesa di fronte agli avvenimenti in cui il passato fa risentire la sua voce, come secondo Severino sono la rielezione di Bush negli Stati Uniti e la ripresa del cattolicesimo.

La discussione sulla procreazione assistita, causata dal referendum sulla legge 40, per essere adeguatamente compresa nella sua portata, deve essere inserita in questo quadro generale. Essa avrebbe dovuto essere affrontata come opportunità di discutere intorno al senso della vita e intorno alla relazione tra libertà della ricerca scientifica e pensiero filosofico; non è condivisibile l'atteggiamento di coloro che, come alcuni membri dell'Accademia dei Lincei, affermano che gli scienziati sono i soli possessori dei criteri di valutazione della verità e della qualità della ricerca, col solo limite del rispetto dei diritti umani. Per Severino questa pretesa

¹⁰³ E. Severino, *Sull'embrione*, p.15-16.

¹⁰⁴ cfr. E. Severino, *La filosofia futura*, cap. XI, cap. XVII.

della scienza è assolutamente infondata ed egli riafferma ancora una volta il valore della filosofia: “Ma, *separata dalla filosofia*, che cosa sa la scienza dell’‘etica’, dei ‘vincoli’, dei ‘diritti umani’, della ‘verità’ e della ‘valutazione’ di essa, dei ‘criteri necessari’ a tale valutazione, della ‘necessità’ e della stessa ‘libertà della ricerca scientifica’?”¹⁰⁵.

Nei due articoli pubblicati sul *Corriere della Sera* in occasione della morte di Giovanni Paolo II, intitolati *La forza di un papa e le debolezze dei laici*, apparso il 4 aprile 2005, e *Discussioni sul “laicismo”* del 10 aprile 2005, Severino approfondisce, con particolare riferimento al problema religioso, il quadro generale della cultura occidentale. Giovanni Paolo II ha dovuto lottare contro la tendenza di fondo del mondo occidentale degli ultimi due secoli: l’allontanamento dal sacro. Egli ha sostenuto che il nazismo e il comunismo sono stati generati dalle “filosofie del male”¹⁰⁶ ed hanno provocato una terribile devastazione morale e culturale, contro cui la Chiesa deve impegnarsi nella maniera più intensa. La grandezza del suo sforzo e della sua figura sono dovuti al fatto che l’allontanamento da Dio non è un semplice mutamento di costume o una tendenza transitoria, ma si trova in stretta connessione con lo sviluppo della filosofia contemporanea, la quale “mostra che lo scavalco dei valori del passato è un processo inevitabile. Mostra che il sacro e il divino, concepiti come dimensione eterna che domina il divenire e la storia, sono *impossibili*.”¹⁰⁷ Papa Wojtyła afferma invece che la radice dei mali contemporanei va ritrovata nella filosofia del nostro tempo, che si è allontanata dal tomismo di ispirazione aristotelica che si trova a fondamento del cattolicesimo: egli ha sostenuto posizioni che si pongono contro corrente rispetto alla tendenza di fondo del mondo occidentale contemporaneo. Il pensiero laico ha il vantaggio di procedere nella stessa direzione di tale tendenza, ma in esso non si trova nessuna figura dotata di forza e di coraggio paragonabili a Giovanni Paolo II: anzi i laici si mostrano incapaci di scorgere la potenza che tende a

¹⁰⁵ E. Severino, *Sull’embrione*, p.23.

¹⁰⁶ “Nel corso degli anni si è venuta formando in me la convinzione che le ideologie del male sono profondamente radicate nella storia del pensiero filosofico europeo.” Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano, 2005, p.18.

¹⁰⁷ E. Severino, *Sull’embrione*, p.25-26.

distruggere la tradizione e si limitano ad affermare in maniera dogmatica la tesi della morte di Dio o a proporre un pensiero in cui non vi è alcuna vera profondità. In tal modo non si riesce più a comprendere il senso e le possibilità del presente.

Queste affermazioni di Severino hanno suscitato reazioni interessanti e contrastanti, ad alcune delle quali egli ha risposto nell'articolo del 10 aprile 2005. Esse non possono essere interpretate come un abbandono dei valori del mondo laico e come una condanna della modernità analoga a quella di Giovanni Paolo II, come ha sostenuto, in un articolo comparso sul *Corriere della Sera* il 5 aprile 2005, lo storico di ispirazione laica Giuseppe Galasso¹⁰⁸. Dal punto di vista di Severino il papa ha difeso un grande errore, mentre il pensiero laico non è consapevole della potenza della filosofia contemporanea; tale potenza, ponendosi come distruttiva della tradizione, è certamente terribile, ma non può essere interpretata come “male assoluto” come fa il papa. Il concetto di male assoluto è pensabile solo in connessione col bene assoluto, di cui però la filosofia contemporanea ha mostrato l'impossibilità. La terribile potenza della filosofia “è insieme la forma più alta che la ragione possa raggiungere, *una volta che si è incamminata lungo il sentiero che l'Occidente ha percorso.*”¹⁰⁹ Se non si comprende la potenza filosofica che hanno alle spalle, i valori sostenuti dai laici, e in primo luogo la libertà, sono solamente dei dogmi: essi sono valori solo perché e finché li si vuole, senza alcuna verità che li sostenga. Per escludere che la libertà e gli altri valori esaltati dal mondo laico siano dannosi e velleitari rispetto alla verità della tradizione filosofico-religiosa, bisogna mostrare l'impossibilità di questa verità esplorando il sottosuolo, cioè l'essenza, della filosofia contemporanea. L'articolo di Severino sul papa e sulla sua grandezza non può essere in alcun modo interpretato come difesa del nichilismo, secondo quanto sostenuto dal cattolico Luigi Amicone in un articolo pubblicato su *Il Foglio* il 5 aprile 2005. Il pensiero del filosofo bresciano tende certamente a mostrare e restituire tutta la sua potenza alla filosofia contemporanea, che travolge gli errori

¹⁰⁸ Giuseppe Galasso, storico, professore universitario, giornalista e uomo politico, è autore, tra l'altro, di una *Storia d'Europa* (Laterza, Bari, 1996) e di numerosi testi sulla storia dell'Italia meridionale.

¹⁰⁹ E. Severino, *Sull'embrione*, p.30.

della tradizione, ma al tempo stesso nelle opere di Severino si mostra che essa “è anche il processo dove diviene pienamente coerente l’*Alienazione* estrema che apre il “sentiero della Notte”, percorso dall’intero Occidente e ormai dal Pianeta, e che è *essa* il *nichilismo* nel suo senso più autentico.”¹¹⁰ L’immagine del sentiero della Notte e del sentiero del Giorno è contenuta nel poema di Parmenide¹¹¹ dove viene usata per indicare le due sole possibili vie di ricerca: “l’una che ‘è’, e che non è possibile che non sia”¹¹², che costituisce il sentiero del Giorno, e “l’altra che ‘non è’, e che è necessario che non sia”¹¹³, che corrisponde al sentiero della Notte. I rapporti tra i due sentieri sono chiariti da Severino nel saggio intitolato *Il sentiero del Giorno*¹¹⁴: “ il sentiero del Giorno esiste, e forse attende di essere portato nell’apparire. Esso è infatti il superamento concreto del sentiero della Notte – di questa abissale contraddizione, che è la negazione vivente della verità e che la verità è costretta ad ospitare nella sua casa.”¹¹⁵ “Ma se il sentiero del Giorno è eterno, il suo entrare nell’apparire è una possibilità: se il sentiero del Giorno è l’eterno superamento del sentiero della Notte, è soltanto una possibilità che questo superamento appaia.”¹¹⁶ “Apparirà il sentiero del Giorno? La risposta può essere data solo da ciò che è prematuro che accada: il nichilismo deve giungere al proprio compimento, perché l’Occidente possa incominciare ad agire e a fare alla luce della verità dell’essere.”¹¹⁷

2.1.1 Il senso della distruzione della tradizione occidentale ad opera della filosofia contemporanea.

La questione della distruzione della cultura tradizionale dell’Occidente operata dalla filosofia contemporanea, introdotta da Severino come quadro generale in cui deve essere inserita la

¹¹⁰ E. Severino, *Sull’embrione*, p.33.

¹¹¹ “Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno”, Parmenide, *Sulla natura*, fr.1, v.11.

¹¹² Parmenide, *Sulla natura*, fr.2, v.3.

¹¹³ *op.cit.*, fr.2, v.5.

¹¹⁴ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XLVI, 1967, n.1; poi in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982.

¹¹⁵ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p.176.

¹¹⁶ *ibidem*.

¹¹⁷ *op.cit.*, p.177.

discussione sull'embrione per comprenderne appieno le implicazioni, costituisce una delle tesi più caratteristiche del filosofo bresciano e merita senz'altro un approfondimento. Per la ricostruzione dell'intero processo occorre risalire alla nascita della filosofia, che costituisce un evento tra i più decisivi della storia dell'uomo e anzi addirittura il più decisivo, se si considera che la forma in cui la filosofia si è presentata fin dal suo inizio è alla base dell'intero sviluppo della civiltà occidentale, che a sua volta domina ormai tutta la terra e tutte le esistenze individuali. Secondo Aristotele, che riprende uno spunto del *Teeteto* di Platone¹¹⁸, ciò che spinge gli uomini alla filosofia è la meraviglia, in particolare la meraviglia provata di fronte agli avvenimenti di cui si ignorano le cause: “gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia”.¹¹⁹ La parola greca usata da Aristotele per indicare la meraviglia è *thàuma*, che indica anche lo stupore che si prova di fronte a qualcosa di strano, imprevedibile, orrendo. Non conoscendo le cause degli eventi e non essendo in grado di spiegarli, l'uomo prova inquietudine, angoscia, terrore. Il vero significato dell'affermazione aristotelica è allora per Severino che “la filosofia nasce dal terrore provocato dall'imprevedibilità del *divenire* della vita”.¹²⁰ La filosofia riesce a conoscere le cause del divenire, rende prevedibile ciò che l'uomo non riesce a prevedere, dandogli una spiegazione: “appronta il *rimedio* contro il terrore della vita”.¹²¹ Essa è stato il primo strumento con cui l'uomo ha cercato di liberarsi dal terrore; altri strumenti sono il cristianesimo, che per Severino si sviluppa completamente all'interno del quadro della filosofia greca, e nel mondo contemporaneo la scienza e la tecnica. Lo stesso Aristotele afferma che “anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo”¹²²: anche il mito tenta di dare una spiegazione unitaria agli avvenimenti del mondo e si presenta come un rimedio contro il terrore provocato dalla loro

¹¹⁸ “Ed è proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia: né altro cominciamento ha il filosofare che questo”, Platone, *Teeteto*, 155 d.

¹¹⁹ Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b.

¹²⁰ E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, p.9.

¹²¹ *ibidem*.

¹²² Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b

imprevedibilità. Il mito costituisce però un rimedio insicuro perché non si può presentare come un sapere incontrovertibile e assolutamente stabile, come invece riesce a fare la filosofia in quanto *epistème*. Questo termine greco indica “ lo “stare” (*stème*) che si impone “su” (*epi*) tutto ciò che pretende negare ciò che ‘sta’ ”¹²³ : la filosofia si presenta dunque come sapere innegabile e indubitabile che si impone su ogni avversario che pretenda appunto di negarlo o di metterlo in dubbio. Per la filosofia il mito “è soltanto la volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro”¹²⁴: esso è dunque un rimedio inaffidabile e inefficace, che non possiede l’incontrovertibilità dell’*epistème*. Insieme alla scoperta dell’ *epistème*, la filosofia evoca però anche un senso nuovo e inaudito del divenire, che viene inteso come l’uscire dal nulla e il ritornare nel nulla da parte delle cose del mondo: questa concezione del divenire porta con sé il terrore estremo, poiché se le cose provengono dal nulla la loro imprevedibilità diventa estrema e quindi anche il terrore provato dall’uomo diventa massimo. La filosofia greca ritiene anzi che la concezione del divenire da essa inaugurata sia l’evidenza originaria, l’oggetto primario della meraviglia. La filosofia fin dal suo inizio si presenta quindi per Severino tesa in due direzioni opposte: da una parte essa si presenta come *epistème*, cioè come sapere incontrovertibile che può spiegare tutti gli eventi del mondo e che può prevedere e anticipare il divenire, dall’altra, presentando la concezione del divenire come uscire e ritornare nel nulla, conferisce a tutti gli avvenimenti una imprevedibilità estrema che rende impossibile la loro anticipazione. Nello scontro tra queste due tendenze che si sviluppa lungo tutto l’arco della storia della filosofia, il senso greco del divenire prevale e distrugge la volontà dell’*epistème* di dare un senso unitario e un ordine al mondo. La filosofia contemporanea rappresenta la forma estrema della distruzione dell’*epistème* e della fedeltà al senso greco del divenire e tale distruzione non riguarda soltanto il pensiero filosofico, ma l’intero complesso della civiltà occidentale. All’interno di quest’ultima il cristianesimo, che pretende di porsi al di sopra della

¹²³ E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, p.29.

¹²⁴ E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, p.11.

filosofia, va considerato come un rimedio inadeguato al terrore del divenire, che non possiede l'incontrovertibilità propria dell'*epistème* e può essere visto come una sorta di grande ritorno al mito.

L'aspetto più caratteristico della filosofia contemporanea può essere espresso nella maniera più efficace da un'affermazione di Nietzsche, secondo cui "il rimedio è stato peggiore del male".¹²⁵

L'*epistème* si presenta come rimedio contro il terrore dando al mondo un senso, una causa, un fondamento, un ordine e ponendo quindi delle realtà stabili e non soggette a mutamento, che Severino indica spesso con il nome di Immutabili¹²⁶: ma queste realtà, con la loro pretesa di prevedere il divenire e di cancellarne l'imprevedibilità, finiscono per cancellare il divenire stesso e con esso la vita dell'uomo. Il rimedio trovato dall'uomo contro l'imprevedibilità degli avvenimenti distrugge la sua stessa vita ed in questo senso egli, come afferma Nietzsche, deve constatare che tale rimedio è peggiore del male che intendeva combattere. L'uomo comincia così a liberarsi dalla verità, portata alla luce dall'*epistème*, che gli rende la vita impossibile e, poiché la verità epistemica è la base su cui si sono formate tutte le manifestazioni della cultura occidentale, tale processo di liberazione coinvolge tutta la storia dell'Occidente, presentandosi come affermazione di libertà religiosa, politica, economica. Il rimedio costituito dall'*epistème* rende impensabile il divenire delle cose inteso come provenire dal nulla e ritornare nel nulla, ma

¹²⁵ Questa frase attribuita in varie occasioni da Severino a Nietzsche molto probabilmente non ricorre letteralmente nell'opera del filosofo tedesco: è probabile che si tratti di una citazione a senso, che può essere illustrata con vari passi nietzscheani. In particolare si può considerare il capitolo intitolato *Sulle isole beate* di *Così parlò Zarathustra*, in cui Zarathustra afferma "Via da Dio e dagli dei mi ha allettato questa volontà: che cosa mai resterebbe da creare, se gli dei – esistessero!" (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, tr. it. M. Montinari, p.96). Si può anche fare riferimento ad un frammento della primavera 1888: "È di capitale importanza sopprimere il *mondo vero*. È questo che mette in dubbio e sminuisce il valore di *quel mondo che noi siamo*: sinora fu il nostro più pericoloso attentato contro la vita." (Opere complete di F. Nietzsche, vol. VIII, tomo III, *Frammenti postumi 1887-88*, fr.14). Su questi due passi Severino ha svolto ampie analisi in *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999, p. 57-76.

¹²⁶ "Gli Immutabili sono il Dio della tradizione metafisico-teologica e dell'immanentismo moderno, ma sono anche le leggi della natura, l'anima immutabile dell'uomo, l'autorità del padre, del monarca, dello Stato; sono la razionalità dialettica della storia e l'immutabilità del contenuto della fede cristiana, ma sono anche la stabilità, l'identità e sostanzialità degli oggetti, le leggi della società e dell'economia concepite come leggi naturali eterne; sono i valori della morale, le gerarchie sociali ed economiche e gli ordinamenti politici connessi, ma sono anche il diritto e il bello naturali, l'organizzazione totalizzante dell'esistenza attorno ad un principio unico, quale l'ordine divino del mondo, o l'economia di mercato, o la società senza classi; sono le grandi unificazioni europee del molteplice diveniente, come l'Impero di Alessandro, l'Impero Romano, la Chiesa "cattolica", l'ordinamento capitalistico e marxista." E. Severino, *La filosofia futura*, p.64.

questa concezione del divenire costituisce per l'uomo l'evidenza fondamentale e non smentibile che viene evocata proprio dal sapere epistemico. La distruzione progressiva dell'*epistème* e di tutti gli aspetti immutabili della realtà può essere vista come lo scontro tra l'evidenza originaria per l'Occidente, cioè il senso greco del divenire, e la pretesa dell'*epistème* di essere verità incontrovertibile, pretesa che viene smentita dal fatto che esso rende impossibile il divenire del mondo da lui stesso posto come evidenza originaria.

La convinzione che il rimedio costituito dall'*epistème* sia peggiore del terrore provocato dal divenire trova un'altra spiegazione nel ruolo assunto dalla scienza e dalla tecnica nell'età contemporanea. Agli inizi della storia dell'Occidente l'uomo ha una capacità molto ridotta di trasformazione della realtà e per difendersi dall'imprevedibilità del divenire può ricorrere solo a particolari interpretazioni del mondo e della vita, che si esprimono nel mito. La filosofia supera le interpretazioni mitiche del mondo e costituisce uno sforzo più radicale di difesa dal terrore della vita attraverso un atteggiamento conoscitivo. La scienza e la tecnica moderne accrescono enormemente la possibilità dell'uomo di trasformare il mondo e di regolare e guidare gli avvenimenti: esse hanno una capacità di risolvere i problemi specifici che causano il terrore nell'uomo in un modo che la filosofia non possiede. Inoltre i risultati pratici raggiunti da scienza e tecnica sono percepibili da tutti, ben diversamente dal sapere epistemico che non è mai riuscito ad avere un rapporto diretto con grandi masse di uomini ed è stato accessibile solo a delle élites. Scienza e tecnica sono consapevoli di non potersi presentare come verità assolute e incontrovertibili e agli occhi della filosofia sono anzi forme di mito, ma esse sembrano poter mantenere le loro promesse e sembrano essere il rimedio più efficace contro il terrore provocato dal divenire.

L'ultimo grande tentativo di presentarsi come *epistème* compiuto dalla filosofia è rappresentato dal sistema hegeliano, dopo il quale si può rintracciare nella filosofia contemporanea un insieme di atteggiamenti tutti collegati al processo di distruzione di ogni verità immutabile e assoluta e di liberazione dell'uomo moderno. Vi sono alcune filosofie che portano in primo piano l'aspetto

positivo della liberazione dalle realtà immutabili, perché vedono in essa la distruzione di tutte quelle forme filosofiche, religiose, morali, economiche, politiche che rendono impossibile il divenire e la vita dell'uomo: è questo il caso del marxismo e del positivismo, che intendono il processo di liberazione dagli immutabili come progresso della civiltà che fa attenuare e pone sullo sfondo il terrore della vita. La distruzione del rimedio epistemico può d'altra parte riportare all'attenzione il terrore, rafforzato nella sua intensità proprio dal venir meno del rimedio della tradizione, e la vita dell'uomo viene vista come naufragio, come "essere-per-la-morte": questo atteggiamento, che viene anticipato da Giacomo Leopardi, la cui poesia ha un valore filosofico ripetutamente e fortemente sottolineato da Severino, è tipico delle varie forme di esistenzialismo. Altro atteggiamento della filosofia contemporanea posta di fronte al fallimento del rimedio è quello del pensiero di Nietzsche, che, criticando sia l'esaltazione del progresso sia il pessimismo causato dal terrore, propone l'avvento di un nuovo tipo di uomo, il "superuomo" che, superando il terrore, accetta la vita nella sua interezza e vede l'unico modo possibile di essere uomini nell'accettazione degli aspetti inquietanti dell'esistenza. Altre forme della filosofia contemporanea, come il positivismo, il pragmatismo e il neo-empirismo, propongono di affidarsi proprio alla scienza e alla tecnica come nuovo rimedio che può salvare l'uomo dal terrore della vita. Il quadro così delineato non può essere considerato comprensivo dell'intero pensiero filosofico contemporaneo, ma indica alcune configurazioni tipiche di esso che si intrecciano anche tra di loro e a volte tendono a mantenere l'atteggiamento epistemico anche in sé stesse.

2.2 La critica al concetto aristotelico di potenza.

Nell'articolo pubblicato sul "Corriere della Sera" il 1° dicembre 2004 intitolato *La potenza e l'embrione*, con cui come si è detto Severino apre la discussione sulla natura dell'embrione, egli espone un argomento con cui intende mostrare come molti tra coloro che sostengono la tesi che l'embrione sia già un essere umano, se restano coerenti con i loro principi e la loro logica, siano

costretti ad affermare la tesi contraria, cioè che l'embrione non è un essere umano. L'argomento, mai preso in considerazione sino ad ora e secondo il filosofo bresciano decisivo, è basato sul concetto di potenza introdotto da Aristotele, che è uno dei concetti filosofici che guidano le realizzazioni dell'uomo in tutti i campi. Nel libro Δ della *Metafisica* Aristotele dà la seguente definizione di potenza: "Potenza, dunque, significa, in primo luogo, questo principio di mutamento o di movimento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra, e, in secondo luogo, significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra"¹²⁷. La potenza, intesa come capacità di compiere un'azione o di realizzare una cosa, esiste anche prima di essere messa in pratica: un corpo è capace di cambiare luogo prima di cambiarlo effettivamente e un bambino è capace di diventare adulto prima di diventarlo nella realtà. Di una cosa capace di essere o di fare qualcosa si dice che essa è "in potenza" tale essere o fare. Riguardo all'embrione, sia coloro che sostengono la tesi che esso sia un essere umano, sia i loro avversari, concordano nel dire che esso è un essere umano in potenza, cioè che posto in condizioni adeguate può diventare un essere umano. Il dissidio tra i due schieramenti avviene riguardo a un altro aspetto dell'essere in potenza. Alcuni ritengono che l'embrione, pur essendo un essere umano in potenza, non sia ancora veramente uomo e sia un non-essere-ancora-uomo: in questo caso, che per Severino rappresenta l'espressione di un dogma o di un'ipotesi scientifica, la sua soppressione non è un omicidio. L'altra tesi sostiene che l'embrione sia un esser-già-uomo, sebbene in potenza: in questo caso, che esprime compiutamente la concezione aristotelica della potenza, la soppressione dell'embrione è un omicidio, perché il suo essere uomo in potenza è già un modo di essere uomo. I sostenitori di questa seconda tesi ritengono, poi, che il processo che porta dall'uomo in potenza all'uomo in atto non è inevitabile e non ha carattere deterministico: in questo essi seguono ancora Aristotele, che nel libro Θ della *Metafisica* afferma "ogni potenza è, insieme, potenza di ambedue i

¹²⁷ Aristotele, *Metafisica*, 1019 a.

contrari.”¹²⁸ In riferimento all’embrione ciò significa che esso *può* diventare uomo in atto, ma proprio perché lo *può* e non lo diventa necessariamente, *può anche* diventare non-uomo. In questo modo si afferma che l’embrione è in potenza un esser-già-uomo, ma proprio in base a questa affermazione si deve dire anche che è un esser-già-non-uomo: nell’embrione inteso in questo modo troviamo uniti i due opposti dell’esser-già-uomo e dell’esser-già-non-uomo. Ciò vuol dire che l’embrione non è un essere uomo: infatti, l’uomo autentico è un uomo e non può essere insieme non-uomo; se l’embrione è in potenza un esser-già-uomo che si trova unito in modo necessario all’esser-già-non-uomo, esso non è un essere uomo in modo autentico che non può essere unito all’esser-non-uomo. L’essere uomo in modo autentico non può essere contenuto nell’unità potenziale dell’essere uomo e del non esser uomo che si riscontra nell’embrione e quindi se quest’ultimo viene soppresso, non si può dire che in questo modo si uccide un uomo. Con questa argomentazione si mostra quindi che anche i maggiori difensori dell’embrione, che si basano sul concetto di potenza, affermano in maniera certamente inconsapevole che esso non è un uomo e che la sua soppressione non può dunque essere considerata omicidio. Per Severino però ciò che deve essere messo radicalmente in questione è proprio l’idea di potenza, che si trova “essenzialmente unita [...] alla forma estrema della violenza e della follia.”¹²⁹

L’affermazione che l’embrione è in potenza un esser-già-uomo e insieme un esser-già-non-uomo significa che esso ha la potenza anche di morire, di diventare una vita morta, di diventare quel non-uomo che è il morto. Non si intende sostenere che l’embrione possa diventare un altro ente qualsiasi diverso dall’uomo e che quindi da un ente possa essere generato un altro ente qualsiasi, affermazione, quest’ultima, contestata da Aristotele nei confronti di Anassagora.¹³⁰

¹²⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1050 b.

¹²⁹ E. Severino, *Sull’embrione*, p.47.

¹³⁰ “Anassagora sostiene che qualsivoglia delle parti costituisce una mescolanza in analogia con il tutto: e ciò per la constatazione che qualunque cosa si origina da qualunque altra cosa”. Aristotele, *Fisica*, 203 a. “Perciò [tutti i naturalisti, tra i quali Anassagora] affermano che in ogni cosa si trova mescolato tutto, proprio per la constatazione che tutto si genera da tutto”. Aristotele, *Fisica*, 187 b.

D'altra parte, in base alla concezione della necessità e dell'universalità posseduta da Aristotele, il fatto che da un ente non si possa generare un altro ente qualsiasi è solo la generalizzazione di una regolarità empirica che non ha carattere di necessità. Nella teoria dell'evoluzione di Darwin, con la tesi dell'origine delle specie, si afferma però proprio che da una specie si può generare un'altra specie del tutto diversa.¹³¹ Ciò significa che negli antenati della specie umana, secondo la teoria darwiniana, l'esser-già-uomo in potenza si presenta unito all'esser-già-non-uomo in potenza che è una forma di vita diversa da quella umana: per Severino si può quindi riscontrare la contraddittorietà del concetto di potenza anche nelle affermazioni della teoria scientifica dell'evoluzionismo.

La posizione di Severino sullo statuto dell'embrione è che esso è una forma di vita umana e che come tale non può essere mai soppresso, perché ciò costituirebbe una forma di omicidio. L'intento dell'articolo *La potenza e l'embrione* è quello di mostrare la contraddizione in cui vengono a trovarsi i difensori dell'embrione basando le loro argomentazioni sul concetto di potenza, concetto contraddittorio ed assurdo: infatti per Severino "Il concetto di 'potenza' è un grandioso costrutto teorico della follia. Il *divenire* del mondo deve essere reinterpretato al di fuori della categoria della 'potenza'."¹³² Questa affermazione viene ribadita e chiarita in *Fondamento della contraddizione*: "il concetto di potenza appartiene all'essenza del senso nichilistico del divenire, giacché tale concetto indica l'essere ancora un nulla da parte dell'essere attuale dell'ente in potenza."¹³³ Qualsiasi essere in potenza è qualcosa di contraddittorio, di impossibile e assurdo: e lo è anche l'embrione, che come uomo adulto in potenza è già un uomo, ma è anche già un non-uomo, perché potrebbe anche morire, diventando

¹³¹ Nella teoria di Darwin viene proposta la tesi della speciazione, che è il fenomeno mediante il quale si formano nuove specie a partire da quelle preesistenti. In tale processo graduali variazioni evolutive, dette mutazioni, possono portare alla formazione di nuove specie e di maggiori categorie animali e vegetali. Cfr. Charles Darwin, *L'origine delle specie*, Rizzoli, Milano, 2009. Sulla teoria dell'evoluzione segnalo un'interessante affermazione di Severino in un articolo comparso sul *Corriere della Sera*: "Il creazionismo e le forme più intransigenti di evoluzionismo si trovano dunque sullo stesso piano: sono grandi variazioni dello stesso Tema, il Tema del divenire, inteso come evoluzione dalla potenza all'atto che la realizza, e pertanto come evoluzione dal non essere all'essere." E. Severino, *Il nulla che unisce Dio e Darwin*, in *Corriere della Sera*, 26 settembre 2008.

¹³² E. Severino, *Sull'embrione*, p.47.

¹³³ E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, p.97.

in questo senso un non-uomo e non nel senso che possa diventare una qualsiasi altra cosa. L'embrione come ente contraddittorio non è quell'esser uomo che i suoi difensori intendono come ente incontraddittorio, e questi ultimi devono riconoscere che la sua soppressione non è omicidio, sulla base della loro stessa logica.

La filosofia di Severino intende portare alla luce la *Non-Follia* che si trova nel profondo di ogni uomo, anche quando essa viene ignorata: tale *Non-Follia* è l'apparire dell'eternità di ogni essente, tesi fondamentale del filosofo bresciano. L'opposto della *Non-Follia*, cioè la *Follia*,¹³⁴ consiste essenzialmente nell'identificazione di essere e nulla che viene compiuta dalla filosofia dell'Occidente, sulla base della fede nel senso greco del divenire. “Nella *Non-Follia* appare che il regno della violenza è infinitamente *più ampio* del breve spazio a cui lo restringono i sentimenti morali, le saggezze e sapienze che guidano il mondo. E appare che la *Follia* non coincide semplicemente con la volontà malvagia: la *Follia* – il male, la violenza – è *la volontà in quanto tale*.”¹³⁵ In questo modo lo spazio della violenza diventa molto più ampio di quanto pensano le concezioni morali dominanti: se la *Follia* è la volontà in quanto tale, si può dire che un tenero atto d'amore ha la stessa anima della violenza, in quanto mosso appunto dalla volontà. In relazione all'affermazione della *Non-Follia*, Severino ritiene quindi che la soppressione di ogni forma di vita umana sia un omicidio, e che lo siano anche l'aborto e la soppressione di embrioni.

La concezione aristotelica della potenza ha un ruolo centrale nella storia dell'Occidente, che va vista come la storia della *Follia* estrema. La non umanità dell'embrione è la conseguenza inevitabile a cui perviene chi, come la Chiesa cattolica, intende mostrarne il carattere umano,

¹³⁴ “La follia estrema è la persuasione che le cose – cioè gli enti, i non-niente – siano niente. Questa è anche la definizione più diretta e fondamentale della parola ‘nichilismo’. La follia estrema non è soltanto un ‘pensiero’, ma è insieme un agire, un vivere; vivere le cose come se fossero un niente, agire conformemente alla persuasione che il non-niente sia niente. E la vita e l'azione, in quanto tali, non possono essere altro che questo: non possono essere altro che il trattare le cose come niente.” E. Severino, *La strada*, p.72.

¹³⁵ E. Severino, *Sull'embrione*, p.58.

fondandosi sul concetto di essere in potenza. La filosofia di Severino rifiuta invece questo concetto e quindi ne rifiuta anche tutte le conseguenze.

Nella teologia cattolica ha un ruolo fondamentale il pensiero di Tommaso d'Aquino, ma riguardo alla questione dell'embrione essa si allontana dalle posizioni dell'Aquinate. Quest'ultimo, infatti, si trova d'accordo con Aristotele, il quale afferma che l'uomo in potenza è già uomo, ma è anche animale in atto. Nella *Summa contra Gentiles* Tommaso scrive che "l'anima vegetale, che per prima inerisce all'embrione quando esso vive la vita della pianta, si corrompe e le succede l'anima nutritiva e sensitiva, più perfetta, e allora l'embrione vive la vita animale; e quando quest'ultima a sua volta si corrompe le succede l'anima razionale che è infusa nel corpo dal di fuori"¹³⁶. L'anima, che è ciò che rende uomo l'uomo, viene infusa nel corpo da Dio: quindi il corpo per Tommaso si forma prima della creazione dell'anima ed esso "quando non ha ancora l'anima [...] non è un corpo umano in atto, ma solo in potenza"¹³⁷. La Chiesa si è allontanata da tali tesi, ma nel far ciò ha mostrato un'incoerenza perché esse sono conseguenze dell'accettazione da parte di Tommaso del concetto aristotelico di potenza, che viene accettato anche dalla teologia cattolica.

Altri paradossi relativi alla procreazione sono esposti da Severino con un richiamo ad alcune affermazioni di Kierkegaard, che sosteneva nel suo *Diario* del 1854 che il cristianesimo comportava necessariamente il celibato.¹³⁸ All'obiezione che in questo modo non ci sarebbero più stati cristiani e che con il matrimonio invece ve ne sarebbero potuti essere in quantità enorme, egli rispondeva di essere indifferente a questo problema, che egli definisce addirittura un "problema di monta equina". La posizione di Kierkegaard risulta inaccettabile per i cristiani,

¹³⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II,89.

¹³⁷ *ibidem*.

¹³⁸ "L'errore del Cattolicesimo non è nel difendere il celibato dei preti, no, no: l'errore è nell'aver introdotto una differenza qualitativa fra il fedele ed il prete, ciò ch'è assolutamente contrario al Nuovo Testamento e una concessione di debolezza a favore del numero. No, ogni cristiano deve essere celibe. «Ma, con un principio simile, non riuscirai ad avere nessun cristiano!» — E che m'importa? — «Se tu invece fai consistere il Cristianesimo nel matrimonio, riuscirai ad avere cristiani a milioni!» E anche questo a me che importa?" S. Kierkegaard, *Diario*, Morcelliana, Milano, 1982, tr. it. di Cornelio Fabro, vol.11, 1854-1855, p.213.

per i quali la procreazione naturale e artificiale è una questione di fondamentale importanza. Per un uomo che esiste o può esistere, la possibilità più importante è la possibilità di entrare nel Regno dei Cieli: se però gli embrioni, che hanno gli stessi diritti degli esseri umani adulti, non vengono fatti esistere, essi non potranno mai godere della vita eterna. Perciò la posizione dei cristiani dovrebbe essere l'esatto opposto di quella di Kierkegaard e la loro principale occupazione dovrebbe essere quella di dar vita al maggior numero possibile di esseri umani, anche con tecniche artificiali che lasciano morire gli embrioni, poiché essendo essi esseri del tutto innocenti andrebbero sicuramente in Paradiso. All'obiezione che questo costituirebbe una terribile e folle strage degli innocenti, si può rispondere che l'alternativa di non far nascere questi esseri umani e di trattenerli per sempre nel nulla sarebbe un delitto ancora maggiore, perché toglierebbe loro la possibilità di entrare nel Regno dei Cieli.

Alcuni scienziati si sono mostrati critici nei confronti della riflessione filosofica basata sui concetti di essere in potenza ed essere in atto, opponendovi descrizioni minuziose del processo di formazione dell'embrione e delle sue trasformazioni. Tuttavia, per quanto la scienza possa approfondire le sue indagini e le sue descrizioni, essa accetterà sempre il fatto che un certo stato biologico abbia la capacità di diventare un essere umano, vale a dire accetterà sempre il concetto di potenza che è al centro delle argomentazioni di Severino.

Nell'articolo intitolato *Scienza e metafisica dell'embrione*, pubblicato originariamente sul *Corriere della Sera* del 24 febbraio 2005, Severino muove un'altra critica al concetto di potenza, mostrando una ulteriore difficoltà che scaturisce da esso. Monsignor Elio Sgreccia, uno dei più noti esperti di bioetica in ambito cattolico,¹³⁹ ha ricordato, in un articolo pubblicato sempre sul *Corriere della Sera* l'8 febbraio 2005, che "l'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento", anche se il magistero della Chiesa non si è espressamente impegnato riguardo al dibattito scientifico e filosofico sull'inizio della vita

¹³⁹ Mons. Elio Sgreccia è stato presidente della Pontificia Accademia per la Vita dal 2005 al 2008 ed è autore di uno dei più importanti testi di bioetica di orientamento cattolico. (*Manuale di bioetica. Vol.I:Fondamenti ed etica biomedica. Vol.II:aspetti medico-sociali*, Vita e Pensiero, Milano, 2007)

umana. Il magistero si pronuncia però anche su affermazioni di tipo filosofico, come può essere l'affermazione che l'uomo è capace di entrare nel Regno dei Cieli, che oltre ad essere una proposizione della teologia è sicuramente anche una proposizione che si basa sulla filosofia e in particolar modo sul concetto di capacità, vale a dire di potenza. La Chiesa deve difendere il concetto di potenza perché se esso venisse negato e di conseguenza non sussistesse più la capacità dell'uomo di accedere al Regno dei Cieli, l'uomo non potrebbe più godere della vita eterna. La Chiesa deve anche difendere il principio che afferma che la capacità di andare in Cielo precede il momento in cui l'uomo vi si trova effettivamente. Secondo Sgreccia "la presenza di un'anima spirituale non può essere rilevata dall'osservazione di nessun dato sperimentale": quindi sicuramente la scienza non può rilevare l'anima nell'embrione, perché in caso contrario si affermerebbe che l'anima spirituale è un aspetto della materia, concezione del tutto inaccettabile per la dottrina cattolica. La dottrina che sostiene il carattere umano dell'embrione fin dal concepimento non può ricevere alcuna conferma dalla scienza: anzi una eventuale conferma da parte della biologia sarebbe per essa pericolosa, perché la scienza parla esclusivamente di corpi e non di anime, e quindi l'affermazione da parte di quest'ultima dell'inizio della vita umana a partire dalla fecondazione implicherebbe che l'uomo è costituito solo di corpo e che anche i fenomeni mentali sono un prodotto della materia.

La domanda concernente il vero inizio della vita dell'uomo comporta che si dia una definizione di uomo¹⁴⁰: per il cristianesimo l'uomo è l'unità di anima e corpo, in cui l'essenza dell'anima è la ragione, vale a dire l'anima spirituale. L'embrione può dunque essere considerato un uomo soltanto se in lui esiste in qualche modo l'anima spirituale. Secondo la dottrina cattolica l'inizio

¹⁴⁰ Sul problema dell'inizio della vita umana, vanno segnalate alcune affermazioni di Severino in un articolo comparso sul *Corriere della Sera* il 20 marzo 2009 intitolato *Il prossimo, la morte, gli eterni* e incluso in *Macigni e spirito di gravità. Riflessioni sullo stato attuale del mondo* (Rizzoli, Milano, 2010). "Quando incomincia la vita umana? Quando finisce? Cosa significa "vita umana", "uomo"? Pressoché assente è invece quest'altra domanda: "Esiste l'uomo?"." (*Macigni e spirito di gravità*, p.167) "L'esistenza dell' 'uomo' è tanto poco 'evidente', quanto lo è l'esistenza di 'Dio'." (*Macigni e spirito di gravità*, p.168) "L'esistenza stessa della vita altrui è un grande arcano e oggi, dimenticando tutto questo, si discute con convinzione per stabilire quando la vita altrui incominci e quando finisca! Di più: si ritiene che non ci sia niente, o più niente, da dire intorno al significato dell' 'incominciare' e del 'finire', e a questo punto l'inadeguatezza della riflessione tocca il fondo." (*Macigni e spirito di gravità*, p.169)

della vita umana è segnato dal momento del concepimento o, in linguaggio biologico, dal momento della fecondazione in cui avviene l'unione dello spermatozoo e dell'ovulo. L'anima dell'essere umano che viene alla vita non viene prodotta dai genitori ma è creata direttamente da Dio nel momento del concepimento: il carattere umano dell'embrione fin dal concepimento e il suo essere persona avente gli stessi diritti di un uomo adulto viene affermato dunque dalla Chiesa sulla base della dottrina della creazione.. La Chiesa per sostenere le sue tesi sull'embrione deve mettere in campo alcune delle sue tesi fondamentali teologiche e filosofiche: essa cerca di non parlare di queste tesi per non rompere l'alleanza con alcuni ambienti non cristiani, ma nella logica del pensiero cattolico il concetto di Dio non può essere messo da parte così facilmente.

La domanda che a questo punto va posta è se, prima dell'inizio della vita umana, esista un qualcosa che abbia la capacità di diventare questa nuova vita, vale a dire sia un essere umano in potenza. Tenendo fermo il concetto di potenza, questo qualcosa deve esistere necessariamente, perché se non esistesse, sarebbe impossibile la nascita di nuove vite umane: allo stesso modo, se non esistesse il seme, che è un albero in potenza, non vi sarebbero alberi. A questo punto la difficoltà cui va incontro la dottrina cattolica, e con essa tutte le posizioni che accettano il concetto di potenza, è l'impossibilità di indicare questo qualcosa di unitario che costituisce un essere umano in potenza e che abbia la capacità di diventare un uomo: *“Ma se si accetta la dottrina della Chiesa, quella ‘capacità’ non può esistere.”*¹⁴¹ Prima della fecondazione esistono lo spermatozoo e l'ovulo separati l'uno dall'altro e la potenza di Dio che crea l'anima dell'embrione. Ognuno dei due gameti separati non ha la capacità di dar vita a un nuovo essere umano, ma solo quella di unirsi all'altro. Se infine si prende in considerazione l'unione dello spermatozoo e dell'ovulo, essa non ha più la capacità di diventare uomo, perché questa unione per la Chiesa è già uomo in atto. Se si segue la dottrina cattolica, non si riesce a

¹⁴¹ E. Severino, *Sull'embrione*, p.84 (corsivo nel testo).

rintracciare un qualcosa che abbia la capacità di diventare uomo e si deve dunque concludere che nessun uomo può nascere: si perviene così ad un'affermazione evidentemente assurda, fondata sull'accettazione del concetto di potenza. L'assurdo rilevato da Severino colpisce anche le affermazioni provenienti da esponenti di concezioni laiche: se il biologo Boncinelli afferma che non si può sapere quando l'uomo è una persona, si trova costretto ad escludere che l'embrione sia un uomo fin dal momento del concepimento, pena il ricadere nell'assurdo di cui sopra; se il filosofo Pera¹⁴² sostiene il carattere umano dell'embrione, o deve ricorrere all'intervento di Dio, allontanandosi quindi dal laicismo, o è costretto ad affermare che la persona e lo spirito sono prodotti della materia. Ciò che Severino intende mettere in luce è che "la Chiesa sta affrontando i problemi della fecondazione assistita con concetti che si frantumano. Ciò non significa che quelli dei suoi avversari rimangano intatti."¹⁴³

In un successivo articolo dal titolo *Invito alla Chiesa. La scienza e Dio*, pubblicato sul *Corriere della Sera* del 16 maggio 2005, Severino, rispondendo alle critiche di monsignor Sgreccia, ribadisce le sue posizioni chiarendole ulteriormente. Stando alla filosofia aristotelica, accettata anche dalla Chiesa, la nascita di un uomo è possibile solo se esiste qualcosa di unitario che possiede la capacità di diventare uomo. Questo principio è valido ad esempio anche nella produzione di una statua, la quale può esistere solo se prima di essa esiste un blocco di marmo che ha la capacità di diventare una statua ad opera dello scultore: tale blocco deve costituire un'unità, perché se fosse in frantumi, nessuno dei suoi frammenti, e nemmeno il loro insieme, potrebbe mai diventare la statua. L'altro esempio che Severino porta è quello dell'entrata nel Regno dei Cieli: essa può avvenire solo se in precedenza vi è l'uomo della vita terrena nella sua unità, perché le sue parti non hanno la capacità di diventare un beato. Se non esistesse un blocco di marmo che è in potenza una statua o un uomo concreto che è in potenza un beato, non

¹⁴² Marcello Pera, filosofo e uomo politico, è autore, tra l'altro, di *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica* (Mondadori, Milano, 2008) e di *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam* (Mondadori, Milano, 2004), scritto insieme all'allora cardinale Joseph Ratzinger.

¹⁴³ E. Severino, *Sull'embrione*, p.87.

potrebbero esistere né statue, né beati: allo stesso modo, se non esistesse un uomo in potenza, non potrebbero nascere uomini. Se la nascita di un uomo è possibile solo se esiste un uomo in potenza, e se si afferma che l'embrione è uomo in atto sin dal momento della fecondazione, come fa la Chiesa, quest'ultima viene a trovarsi nell'impossibilità di indicare dove è possibile rintracciare l'essere umano in potenza, il qualcosa di unitario che ha la capacità di diventare uomo. "Dov'è l'uomo in potenza? *La Chiesa non può rispondere a questa domanda.*"¹⁴⁴ Infatti l'uomo in potenza non può essere costituito da ciascuno dei due gameti separati, poiché nessuno dei due preso singolarmente ha la capacità di diventare un uomo, così come i singoli frammenti di un blocco di marmo non possono diventare una statua. Come l'insieme dei frammenti non ha la capacità di diventare una statua, così anche l'insieme dei due gameti separati non ha la potenza di diventare un uomo; per la Chiesa, poi, Dio può creare l'anima solo dopo la loro unione. La Chiesa si trova costretta a negare l'esistenza di un essere umano in potenza e da ciò segue l'evidente absurdità che non potrebbe nascere nessun uomo, mentre gli uomini certamente nascono: "dunque ciò che provoca questo assurdo é impossibile, *ossia è impossibile che sin dall'inizio l'embrione sia un uomo.*"¹⁴⁵ La risposta data da mons. Sgreccia, secondo cui i gameti hanno la capacità di generare un individuo allo stadio embrionale che possiede la capacità di diventare adulto, attuando tale potenzialità nel momento dell'unione, non è accettabile per Severino, perché la capacità di diventare adulto si costituisce quando l'embrione ha già iniziato a esistere e non è la capacità di qualcosa di diventare un embrione, capacità che non esiste più quando comincia a esistere l'embrione.

Per evitare l'assurdo dato dall'impossibilità della nascita di nuovi uomini, bisogna dunque abbandonare la tesi che l'embrione sia un essere umano fin dall'inizio: bisogna invece affermare che l'essere umano in potenza, che ha la capacità di diventare uomo, è costituito dall'embrione nel suo stadio iniziale, per quanto possa essere breve tale fase, e che Dio crea l'anima solo dopo

¹⁴⁴ E. Severino, *Sull'embrione*, p.91.

¹⁴⁵ *op.cit.*, p.93.

l'inizio dell'esistenza dell'embrione. La scienza afferma che non è possibile stabilire quando l'embrione sia diventato persona umana, ma anche la Chiesa, per evitare conseguenze assurde, deve affermare che all'inizio l'embrione non è ancora un essere umano. Si pone quindi per la Chiesa il problema di stabilire se la creazione dell'anima avviene subito dopo la fecondazione oppure dopo un certo periodo di tempo, come afferma Tommaso, secondo il quale "il feto è animale prima di essere uomo". Sarebbe opportuno per la dottrina cattolica tornare alle posizioni di Tommaso per uscire dalle complicazioni e dalle assurdità cui conducono i ragionamenti basati sul concetto di essere umano in potenza.

Il cattolico Sgreccia, in un'altra risposta a Severino, si è richiamato alle posizioni della biologia, per la quale l'embrione ha una sua identità biologica e genetica fin dalla fecondazione. Queste affermazioni di Sgreccia, secondo il filosofo bresciano, non rappresentano però in maniera adeguata le posizioni della Chiesa, la quale ha sempre sostenuto che la vita umana e la questione del suo inizio non possano essere comprese nel modo giusto seguendo la scienza. La vera comprensione della vita umana, dal punto di vista cristiano, si può avere solo se si afferma che è Dio a creare direttamente l'anima dell'uomo, e non possono essere sufficienti le sole spiegazioni date dalla scienza. Inoltre la posizione di Sgreccia non conclude nulla perché essa sostiene la tesi che l'embrione è fin dall'inizio una vita umana, ma l'argomentazione di Severino parte proprio da questa tesi per mostrare le sue conseguenze assurde, sebbene il filosofo bresciano condivida alla fine i timori per la manipolazione e la mercificazione della vita umana.

Nei diversi articoli di Severino relativi ai problemi posti dall'embrione, si possono rintracciare due diverse impostazioni. Negli articoli *La potenza e l'embrione* e *Discussioni sulla potenza e l'embrione* il filosofo vuole mostrare la contraddittorietà del concetto di potenza, che è uno dei concetti basilari dell'intera cultura occidentale. Egli vuole mettere in luce le contraddizioni cui va incontro la cultura cattolica nel suo modo di considerare l'embrione, ma da ciò scaturisce l'accertamento della contraddittorietà di tutte le forme di cultura basate sul concetto di potenza,

discorso che viene sviluppato molto più profondamente nell'opera *Fondamento della contraddizione* e che sarà analizzato in seguito nel presente lavoro. Negli altri articoli Severino si propone un intento più limitato, vale a dire, rimanendo all'interno del concetto di potenza, di mostrare solo le contraddizioni implicate dalla dottrina cattolica sull'embrione. Tra le due impostazioni sopra richiamate si può riscontrare un'altra differenza, relativa al tipo di potenza in esse presa in considerazione: quando Severino vuole mostrare la contraddittorietà in generale del concetto di potenza, egli considera la potenza dell'embrione di diventare un uomo adulto; nell'altra impostazione egli prende in esame la potenza di diventare un essere uomo che a sua volta ha la potenza di diventare un uomo adulto, mostrando che la dottrina cattolica non è in grado di indicare dove sia possibile rintracciare tale potenza.

Nel capitolo intitolato "*Monta equina*" e *Regno dei Cieli* viene presentata poi un'ulteriore critica della dottrina cattolica sull'embrione, secondo cui per l'embrione è meglio nascere ed essere ucciso per entrare nel Regno dei Cieli che rimanere nel nulla. Tale critica, che compare sia nell'opera *La buona fede*, come si è già visto, sia in *Nascere*, come si vedrà in seguito, viene sviluppata da Severino "ponendosi nel punto di vista della Follia"¹⁴⁶: l'affermazione che è meglio nascere che rimanere nel nulla in eterno può essere sostenuta solo se si pensa che è possibile affermare che un essente qualsiasi non sia, e quest'ultima affermazione costituisce appunto per Severino la Follia. La Non-Follia è invece l'affermazione dell'eternità di tutti gli essenti, che costituisce la tesi centrale del pensiero del filosofo bresciano. Da essa seguono l'affermazione della necessità di tutto ciò che accade e del modo in cui accade, e la tesi dell'impossibilità della possibilità. Quest'ultima consiste nel ritenere impossibile che qualcosa che ha la possibilità di esistere, non esista; l'affermazione della possibilità implica affermare la possibilità che un essente non sia, ma se tutti gli essenti sono eterni, non vi può essere alcun essente possibile. Si deve invece affermare che "La totalità del possibile è pertanto eternamente

¹⁴⁶ E. Severino, *Sull'embrione*, p.104.

esistente e qualcosa di essa va via via manifestandosi nell'apparire in cui consiste l'essenza dell'uomo"¹⁴⁷. La Non-Follia afferma l'impossibilità della possibilità e la necessità che accada tutto ciò che accade, e che non accada tutto ciò che non accade. La Follia, affermando l'esistenza della possibilità e quindi che sia possibile l'esistenza di essenti che non siano, si illude di poter influire sulle vicende del mondo e di poter far nascere o non nascere, far esistere o non far esistere ciò che si vuole.

Nel seguito dell'opera *Sull'embrione* Severino risponde ad alcune obiezioni basate su interpretazioni erranee della dottrina cattolica sull'embrione, che gli sono state avanzate in riferimento al suo tentativo di mostrare le conseguenze assurde che scaturiscono da tale dottrina. Una di queste interpretazioni erranee di parte cattolica ha sostenuto che i gameti separati costituiscono l'uomo in potenza come farina, lievito e sale separati costituiscono il pane in potenza. Tale affermazione è sbagliata dal punto di vista della stessa dottrina cattolica, perché in base ad essa si dovrebbe ammettere che Dio può infondere l'anima nei due gameti separati e potrebbe quindi creare un uomo a partire da ciascuno di essi, cosa che anche Tommaso giudicava ridicola. La filosofia su cui si basa la Chiesa ritiene inoltre assurdo che organismi diversi tra loro come i gameti maschile e femminile siano in potenza l'uomo, vale a dire il medesimo ente. In questa obiezione si confonde la potenza di unirsi con ciò con cui si costituirà la potenza di essere uomo, con la potenza di essere uomo. Altra obiezione rivolta alle tesi di Severino è quella basata sulla partenogenesi, vale a dire il tipo di riproduzione, caratteristico di alcuni animali e piante, in cui non vi è la necessità della fecondazione e quindi un nuovo individuo nasce da uno solo dei due gameti: ciò dimostrerebbe l'inconsistenza della tesi per cui i gameti separati non costituiscono un essere umano in potenza. Quest'ultima affermazione però non è sostenuta da Severino, ma è una conseguenza della dottrina cattolica sull'embrione. La partenogenesi esiste in natura, ma è possibile anche la sua realizzazione per via sperimentale in

¹⁴⁷ E. Severino, *Sull'embrione*, p.104.

alcune specie animali: vi sono anche coloro che sostengono che essa sia realizzabile per l'uomo, e in questo caso la Chiesa dovrebbe ammettere che Dio infonde l'anima anche nell'ovulo come gamete separato. Tuttavia nella partenogenesi sperimentale viene comunque utilizzato un sostituto del gamete maschile ed è presumibile che ciò accada anche per l'eventuale partenogenesi umana: anche in questo caso quindi la dottrina cattolica dovrebbe affermare che il gamete femminile, separato dal sostituto del gamete maschile, non è un essere umano in potenza. Per quel che riguarda la tesi che i gameti separati non sono esseri umani in potenza, va tenuto in considerazione un passo di Aristotele, che nella *Metafisica* afferma "Le cose, invece, che hanno in sé il principio della generazione saranno in potenza per virtù propria, quando non vi siano impedimenti provenienti dall'esterno. Lo sperma, ad esempio, non è ancora l'uomo in potenza, perché deve essere deposto in altro essere e subire mutamento; invece quando in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio, allora esso sarà l'uomo in potenza: nel precedente stadio esso ha bisogno di un altro principio."¹⁴⁸ Questa tesi aristotelica viene accettata anche da Tommaso, ma la dottrina cattolica attuale si allontana da essa sostenendo, come si è visto, che l'unione dei due gameti è già uomo in atto e non uomo in potenza.

La potenza di diventare uomo, presa in considerazione da Severino nella discussione sull'embrione e che egli chiede alla Chiesa di rintracciare, è la potenza passiva, che è la capacità di muoversi o di mutare che appartiene a ciò che in qualche modo muta o si muove: "Potenza [...] significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da sé stessa in quanto altra: infatti, in virtù di questo principio per il quale il paziente subisce qualche modificazione, noi diciamo che il paziente stesso ha la potenza di patire modificazioni."¹⁴⁹ Essa va tenuta distinta dalla potenza attiva che per Aristotele è "questo principio di mutamento o di movimento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra"¹⁵⁰. La potenza di diventare uomo non può quindi essere rintracciata nell'esistenza dei genitori del bambino o nel

¹⁴⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1049 a.

¹⁴⁹ *op.cit.*, 1019 a.

¹⁵⁰ *ibidem*.

loro unirsi o nel loro amarsi, in quanto essi, rispetto all’embrione, sono potenza attiva, perché per il comune modo di pensare essi fabbricano l’embrione con la loro unione. Si deve invece trovare quel qualcosa che abbia la capacità di diventare uomo in modo analogo al seme che ha la capacità di diventare un albero: se il seme diventa un albero, cessa di essere un seme, ma i genitori, quando viene al mondo un bambino, non diventano il loro figlio e non cessano di essere genitori. Potenza passiva e potenza attiva si implicano in vari modi: “la potenza passiva è la capacità di diventar altro; quella attiva è la capacità di far diventare altro.”¹⁵¹ In queste definizioni va posta l’attenzione su ciò che non viene messo in questione e che anzi sembra essere l’evidenza assoluta: il diventar altro, nel quale Severino rintraccia la forma estrema della Follia, in quanto in tale processo si afferma che qualcosa è altro da ciò che esso è.

Altre obiezioni alle tesi di Severino sono state avanzate da Fabio Farotti¹⁵², il quale ha sostenuto che la separazione in atto dei due gameti è in potenza la loro unità. Per Aristotele e per la Chiesa l’autentica definizione della potenza comporta che l’uomo in potenza non è un non-esser-ancora-uomo ma è un esser-già-uomo. I gameti separati non possono costituire un uomo in potenza, perché essi non sono un esser-già-uomo, ma un non-esser-uomo: “in generale, il molteplice non unificato è non-unità dei termini del molteplice, ed è impossibile che la non-unità sia già, in potenza, l’unità di tali termini.”¹⁵³ L’affermazione che la separazione dei gameti è in potenza la loro unità può essere accettata dalla Chiesa solo se poi si ammette l’intervento di Dio che infonde l’anima. Per la Chiesa però Dio è libero di infondere o meno l’anima: perciò la separazione dei gameti può essere sia la loro unità in potenza, ma insieme è possibile che essa non sia la loro unità in potenza, e questa duplice possibilità fa sì che essa non sia la loro unità in potenza.

¹⁵¹ E. Severino, *Sull’embrione*, p.113.

¹⁵² Fabio Farotti, studioso di filosofia, è autore di *Il concetto dionisiaco della vita. Uno studio sul nichilismo*, Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi), 2009 e di diversi libri su Giovanni Gentile.

¹⁵³ E. Severino, *Sull’embrione*, p.116.

2.2.1 La contraddittorietà del concetto di potenza in *Fondamento della contraddizione*.

La critica del concetto di potenza, presentata negli articoli raccolti in *Sull'embrione*, è un corollario del discorso sviluppato in modo più analitico nell'opera *Fondamento della contraddizione*, pubblicata da Severino nel 2005. In questo libro sono raccolti alcuni scritti dedicati ad Aristotele, a Fichte e a Schlick, già editi precedentemente, e viene presentato il saggio che dà il titolo all'opera, che è costituito da una penetrante analisi del principio di non contraddizione aristotelico e delle critiche ad esso mosse dal filosofo polacco Lukasiewicz.¹⁵⁴ Nel quinto capitolo, dal titolo *Potenza, possibilità, divenire*, viene presentata la discussione sulla potenza.

Nella *Metafisica* Aristotele afferma: “In potenza è possibile che il medesimo [ente] sia contemporaneamente i contrari; ma in atto no”¹⁵⁵. Non si può interpretare tale passo come una esplicita dichiarazione che il principio di non contraddizione non vale per gli enti in potenza, ma solo per quelli in atto, come fa il logico Lukasiewicz: infatti Aristotele afferma anche che tale principio, “il principio più saldo” che recita “E' impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto”¹⁵⁶, è principio dell'ente in quanto ente, sia esso in atto o in potenza. Si deve però verificare se il citato passo implichi comunque una negazione del principio di non contraddizione contrariamente alle intenzioni dello Stagirita. La tesi in esso espressa viene sviluppata in altri passi della *Metafisica* e del *De interpretatione*, in cui compare una comune terminologia: in particolare con *dýnamis* viene indicata la potenza, cioè la capacità reale di un ente di diventare qualcosa di diverso da ciò che esso è, e con *dynatón* viene indicato un tale ente.

Nel libro Θ della *Metafisica* si afferma: “Ogni potenza è contemporaneamente potenza della contraddizione. Infatti, mentre ciò che non ha alcuna potenza di convenire [a qualcosa] non

¹⁵⁴ Jan Lukasiewicz (1878- 1956), filosofo e logico polacco, si dedicò alle problematiche connesse allo sviluppo della logica matematica e alla storia della logica. È autore in particolare del saggio *Sul principio di contraddizione in Aristotele* (1910) e di *Ricerche sul calcolo proposizionale* (1930).

¹⁵⁵ Aristotele, *Metafisica*, 1009 a, 35-36.

¹⁵⁶ *op.cit.*, 1005 b.

potrà mai convenire ad alcunché , è invece possibile che tutto ciò che ha [tale] potenza non sia in atto. E' dunque possibile che ciò che ha la potenza di essere sia e non sia"¹⁵⁷. La potenza della contraddizione indica la potenza dei contrari o degli opposti, vale a dire la capacità da parte di tutti gli enti in potenza di diventare entrambi gli opposti: l'esempio fondamentale portato da Aristotele identifica tali opposti nell'essere e nel non essere in senso esistenziale. L'ente in potenza può diventare i due opposti costituiti dal suo essere in atto e dal suo non essere in atto. Esso, tuttavia, in quanto essere in potenza, è già il proprio non essere in atto e dunque non può avere la potenza di non essere in atto insieme a quella di essere in atto. Per poter sostenere il principio che l'ente in potenza (*dynatón*) ha la potenza di essere e insieme di non essere, i due opposti devono essere intesi come potenza di diventare l'essere in atto di ciò che è attualmente in potenza e come continuare a non essere in atto da parte di ciò che attualmente è in potenza. Va tenuto presente a questo riguardo che ciò che è in potenza non è un puro nulla, ma è un ente, un essere attualmente in potenza, anche se quest'ultimo è il puro nulla del corrispondente essere in atto. Gli esempi portati riguardo a ciò che ha la potenza di essere e di non essere sono quelli del seme e dell'azione di sedersi. Il seme è un albero che ha potenza di essere e di non essere: gli opposti sono in questo caso l'essere albero in atto e il non essere attualmente albero, ma quest'ultimo consiste nell'essere in potenza da parte del seme. Poiché il seme è già attualmente il non essere albero, esso è in potenza soltanto l'essere albero: la tesi che afferma che il seme ha potenza di essere e di non essere può essere sostenuta affermando che esso è in potenza l'esser albero da un lato e dall'altro è in potenza il continuare ad essere le varie forme potenziali dell'essere albero che sono tutte un non essere albero in atto. Un discorso analogo può essere ripetuto per quanto riguarda l'esempio aristotelico del sedersi: chi ha la potenza di sedersi ha da un lato la potenza di essere seduto in atto e dall'altro la potenza di continuare a trovarsi in una posizione diversa dall'essere seduto.

¹⁵⁷ Aristotele, *Metafisica*, 1050 b.

Nella *Metafisica* si afferma poi: “E’ possibile che qualcosa abbia la potenza di essere, ma (intanto) non sia, e abbia la potenza di non essere, ma (intanto) sia”¹⁵⁸. Tale tesi afferma che ciò che è in potenza uno dei due opposti può essere in atto l’altro opposto e che ciò che è in atto uno dei due opposti può essere in potenza l’altro. Essa differisce quindi dalla tesi esaminata in precedenza perché in essa viene affermato che ciò che ha la potenza di essere sia e non sia in atto e tale ente in potenza non è nessuno dei due opposti in atto. L’esempio portato da Aristotele è quello del camminare: è possibile che chi ha la potenza di camminare non cammini in atto e che chi non cammina in atto abbia la potenza di camminare. Un’ulteriore tesi della *Metafisica* afferma che ciò che ha la potenza di essere “è ciò per il quale non sussisterà alcuna impossibilità, qualora ad esso verrà a competere l’attività di cui si dice che esso abbia la potenza”¹⁵⁹: viene fatto a tale riguardo l’esempio del sedersi, per cui “se uno ha la potenza di sedere e gli è possibile sedere, per costui non sussisterà alcuna impossibilità, qualora gli venga a competere il sedersi”¹⁶⁰. Qualcosa, dunque, ha una certa potenza se non vi è alcun impedimento che renda impossibile l’attuazione di tale potenza. L’impossibilità (*adýnaton*) è data dall’esistenza di qualcosa che impedisce l’attuazione della potenza e tale impedimento è un ente attuale che impedisce l’attuazione della potenza solo in quanto essa è impossibile finché esiste l’impedimento. L’affermazione che qualcosa ha una certa potenza se non vi è alcun impedimento che renda impossibile l’attuazione di tale potenza, vale sia per l’ente in potenza che è in potenza gli opposti, sia per l’ente che è in atto uno dei due opposti e in potenza l’altro. Nei passi citati della *Metafisica* si afferma che l’ente che non diviene per necessità, accanto al quale Aristotele afferma l’esistenza anche di un ente che diviene in maniera necessaria (*ex anánkēs*), quando è in potenza, sarebbe potuto essere in atto invece che in potenza e quando è in atto sarebbe potuto essere in potenza invece che in atto. Se qualcosa può avere la potenza di essere ma non è, è necessario che questo qualcosa sarebbe potuto anche essere invece di non

¹⁵⁸ Aristotele, *Metafisica*, 1047 a 20-22.

¹⁵⁹ *op.cit.*, 1047 a 24-26.

¹⁶⁰ *op.cit.*, 1047 a 26-28.

essere, altrimenti se per esso fosse stato impossibile essere, non avrebbe neanche potuto avere la potenza di essere. Se qualcosa ha la potenza di non essere ma è, è necessario che questo qualcosa sarebbe potuto anche non essere invece di essere, altrimenti se gli fosse stato impossibile non essere, non avrebbe neanche potuto avere la potenza di non essere. Se si considera ciò che è in potenza (*dynatón*) rispetto a entrambi gli opposti ed ha innanzitutto la potenza di essere e di non essere, si deve dire che quando il *dynatón* diventa essere in atto esso sarebbe potuto diventare anche non essere in atto: se per esso fosse stato impossibile diventare non essere, esso non sarebbe stato qualcosa che aveva anche la potenza di non essere, oltre a quella di essere. I passi aristotelici considerati da Severino conducono dunque all'affermazione dell'esistenza di un divenire non necessario, ma tale affermazione si fonda sulla convinzione infondata e contraddittoria che l'aver la potenza di essere e di non essere sia qualcosa di evidente e manifesto. L'infondatezza di tale convinzione è stata mostrata da Severino nelle opere *Studi di filosofia della prassi* e *Destino della Necessità*.¹⁶¹

In *Fondamento della contraddizione* deve essere mostrata la contraddittorietà del concetto aristotelico di potenza, perché relativo a un divenire che non avviene per Aristotele in maniera necessaria. L'esistenza di un divenire che avviene per necessità è peraltro una convinzione da cui la filosofia contemporanea si è allontanata in maniera sempre più netta, sostenendo, come del resto Aristotele, l'esistenza di un divenire non necessario: mostrare allora la contraddittorietà del concetto di potenza, legato a tale divenire non necessario, vuol dire mostrare anche la contraddittorietà del modo di intendere il divenire tipico dei nostri tempi. Tale contraddittorietà può essere mostrata restando all'interno della fede nel senso greco del divenire, tipica dell'Occidente, senza quindi prendere in considerazione la fondamentale contraddittorietà di tale fede, che costituisce il nichilismo ed è al centro di tutto il discorso filosofico di Severino.

¹⁶¹ E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, II parte, *Per la costruzione del concetto di libertà*; *Destino della necessità*, III capitolo, *Dall' "evidenza" della libertà all' oltrepassamento del problema della libertà*.

Nel paragrafo 25 di *Fondamento della contraddizione* viene innanzitutto mostrata la contraddittorietà dell'affermazione di Aristotele "è possibile che qualcosa abbia la potenza di essere, ma (intanto) non sia, e abbia la potenza di non essere, ma (intanto) sia"¹⁶². Ciò viene fatto prendendo in considerazione un ente A, che ha la potenza di essere perché non esiste alcun impedimento che renda impossibile l'essere di A. Tale ente ha la potenza di essere solo perché nello stesso tempo A non è attualmente, e se A non è attualmente, ciò è possibile solo perché è un non A ad essere attualmente invece di A. Il ragionamento di Severino si sviluppa mostrando che l'essere di non A è implicato necessariamente sia dall'esistenza di un impedimento all'essere di A, sia dall'assenza di tale impedimento; sia dall'essere in potenza da parte di A, sia dal suo non essere in potenza. La conclusione è la seguente: "*Qualcosa* (l'impedimento all'essere di A e il non essere in potenza da parte di A) e la negazione di tale qualcosa (l'assenza di quell'impedimento e l'essere in potenza da parte di A) implicano necessariamente lo stesso (ossia il non essere di A)"¹⁶³. Si ha quindi che il non essere di A è implicato necessariamente da qualcosa e dalla negazione di tale qualcosa: ciò costituisce una contraddizione perché "l'essere necessariamente implicato da qualcosa è la stessa impossibilità di essere implicato dalla negazione di tale qualcosa"¹⁶⁴. Si può anche dire che "l'attuale essere di non A appartiene, *insieme*, a ciò per cui A non ha la potenza di essere, e a ciò per cui A ha tale potenza: a ciò per cui l'essere di A è impossibile, e, *insieme*, a ciò per cui l'essere di A è possibile."¹⁶⁵ Un'analoga contraddittorietà può essere riscontrata nella tesi che "ogni potenza è contemporaneamente potenza della contraddizione"¹⁶⁶ e che "è possibile che ciò che ha la potenza di essere sia e non sia"¹⁶⁷. Questa tesi afferma che A ha la potenza di essere e di non essere, intendendo questi due opposti come essere e come continuare a non essere: tali due

¹⁶² Aristotele, *Metafisica*, 1047 a 20-22.

¹⁶³ E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, p.103.

¹⁶⁴ *ibidem*.

¹⁶⁵ *op.cit.*, p.103-104.

¹⁶⁶ Aristotele, *Metafisica*, 1050 b 8-9.

¹⁶⁷ *op.cit.*, 1050 b 11-12.

opposti sono entrambi altro da A e concorrono a costituire un non A, e per quest'ultimo si può ripetere quanto è stato affermato nel precedente ragionamento.

La contraddittorietà della tesi “ogni potenza è contemporaneamente potenza della contraddizione” può essere mostrata anche in un modo differente. Per Aristotele, la potenza di essere non è il nulla: essa è l'*essere* in potenza, cioè è la potenza di essere in atto. L'essere in potenza è non essere in quanto non essere dell'essere in atto, ma non è soltanto non essere in quanto è un modo di essere, l'essere potenziale. Va inoltre tenuto presente che la potenza non è qualcosa di statico, ma è l'intero processo che conduce all'essere in atto di ciò che è in potenza: considerando l'azione di sedersi, ognuna delle fasi intermedie che portano al sedersi è un diverso modo di essere in potenza il sedersi. Se non vi è un essere in potenza, nessun ente può incominciare a essere in atto; senza l'essere in potenza non possono realizzarsi attualmente i due opposti rispetto ai quali un ente è in potenza. Senza l'essere in potenza da parte di A, è impossibile che si realizzino in atto i due opposti costituiti dall'essere di A e dal non essere di A, inteso come continuare a non essere da parte di A. La potenza senza di cui è impossibile che si realizzi attualmente uno dei due opposti, l'essere di A, non può essere identica, ma è necessariamente opposta alla potenza senza di cui è impossibile che si realizzi l'altro opposto, il non essere di A. Il processo che conduce all'essere in atto di A è il processo in cui si sviluppa la potenza di essere A, ma quest'ultimo processo è necessariamente opposto al processo in cui si sviluppa la potenza di non essere A. Se i due processi fossero identici il loro risultato sarebbe un ente A che insieme è e non è. I due processi si escludono: se si realizza l'uno è impossibile che si realizzi l'altro; essi sono quindi necessariamente degli opposti. L'affermazione che lo stesso ente A ha la potenza di essere e insieme di non essere equivale a dire che lo stesso ente è e non è qualcosa. La tesi che afferma che “in potenza è possibile che il medesimo sia contemporaneamente i contrari “ conduce dunque alla negazione da parte di Aristotele, certamente contro le sue stesse intenzioni, del principio di non contraddizione, perché in questo modo si afferma che l'ente che è in potenza gli opposti è contraddittorio. A queste

considerazioni si deve aggiungere che l'essere in potenza è un modo di essere e per questo ciò che è in potenza è attualmente in potenza: ciò che è in potenza è in atto il suo essere in potenza, è in atto come potenza. La potenza è un modo dell'attualità e affermando la tesi sopra esaminata, Aristotele finisce col sostenere che in relazione all'ente in potenza, che è una dimensione attuale dell'ente, il principio di non contraddizione è falso, contro la sua tesi fondamentale che tale principio, il principio più saldo, è valido per ogni ente e quindi anche per l'essere in potenza. La contraddittorietà dell'essere in potenza gli opposti da parte dello stesso ente, è la contraddittorietà della forma di divenire, di cui Aristotele afferma l'esistenza, in cui ciò che diviene può divenire in uno qualsiasi dei due modi (*to hopóter' étychen*), forma di divenire differente da quella in cui ciò che diviene diviene per necessità (*ex anánkēs*).

La filosofia contemporanea accetta il concetto di potenza, ma tende sempre di più a identificarla col nulla (*nihil negativum, nihil absolutum*). All'inizio di tutto vi è il nulla e non più un essere in potenza che si trasforma in essere in atto. La filosofia odierna non può però identificare il nulla con l'impossibilità che qualcosa cominci ad essere: in questo caso nulla potrebbe cominciare ad essere e nulla sarebbe. Quindi il nulla deve essere necessariamente inteso come la possibilità che qualcosa cominci ad essere. La filosofia contemporanea pone come evidenza originaria l'uscire delle cose dal nulla e il loro ritornarvi e ciò implica necessariamente l'inesistenza di qualsiasi necessità: non esiste quindi anche la necessità che il nulla si trasformi nell'essere, e perciò il nulla è necessariamente possibilità. Il pensiero contemporaneo non si accorge che quando assume il nulla come possibilità, lo assume come essere e ciò costituisce un aspetto di esso che risulta speculare a quanto viene affermato dall'essenza del nichilismo, che, affermando che l'essere proviene dal nulla e vi ritorna, identifica l'essere e il nulla. La filosofia contemporanea afferma la differenza tra essere e nulla in base all'evidenza originaria sopra ricordata e allo stesso tempo nega tale differenza quando afferma che il nulla è possibilità, ossia che il nulla è essere, l'essere della possibilità.

Se si ritiene che la possibilità sia qualcosa di non contraddittorio, si ritiene che ogni potenza a essere e a non essere sia una forma di possibilità, ma non il contrario, vale a dire che ogni possibilità sia potenza a essere e a non essere: questo si verifica anche nella filosofia aristotelica. Una possibilità che non è potenza, è una possibilità per la quale non si sono ancora realizzate le condizioni che ne fanno una potenza: il non realizzarsi di tali condizioni implica però che la possibilità, in quanto tale, abbia la potenza reale di trasformarsi nelle condizioni che ne fanno una potenza reale, perché, se ciò non fosse vero, essa sarebbe un impossibile. La distinzione tra ente in potenza (*dynatón*) e possibile è la distinzione tra due forme del *dynatón* : il significato dell' affermazione che il nulla è la possibilità dell'essere, è che il nulla è l'essere in cui consiste il possibile ed è anche il *dynatón* in cui consiste il possibile. In questo modo si aggrava la contraddizione che identifica il nulla e l'essere e che scaturisce dall'intendere il nulla come possibilità.

La contraddittorietà che si è riscontrata nel *dynatón* come ente che ha la potenza di essere e di non essere si può esprimere come contraddittorietà del possibile: se è possibile che A sia e non sia, se è possibile che A sia e che non A sia, si deve dire che, in quanto è possibile che A sia, non è possibile che non A sia, e viceversa. “La possibilità che A sia non è la possibilità che non A sia. Se queste due possibilità non differissero, A sarebbe non A. Se la non contraddittorietà di A (ossia del possibile in cui consiste A che è [...]) non differisse dalla non contraddittorietà di non A (ossia del possibile in cui consiste A che non è), A sarebbe non A.”¹⁶⁸ Le due possibilità sono opposte, come anche il loro realizzarsi: il realizzarsi della possibilità di A è, necessariamente, il non realizzarsi della possibilità di non A. La possibilità di A è l'assenza di impedimenti al suo realizzarsi, e tale assenza non può essere l'assenza di impedimenti che si realizzi non A. La filosofia occidentale attribuisce ad uno stesso ente la possibilità di essere e di non essere: lo stesso ente è il soggetto di determinazioni opposte. In questo modo si afferma che

¹⁶⁸ E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, p.110.

“proprio in quanto è possibile ciò (A) il cui essere esclude il suo non essere, è possibile il suo non essere. E dire che A (lo stesso) ha la possibilità di essere e di non essere (sì che il suo non essere è l’essere di non A) significa dire che, *in quanto A è possibile*, è possibile *anche non A*; ossia che, *proprio in quanto A è possibile*, *A non è possibile*.”¹⁶⁹ La conclusione a cui perviene Severino in base ai ragionamenti esposti è che la potenza reale e la possibilità sono concetti contraddittori: infatti la possibilità di essere e di non essere sono opposti che non possono convenire allo stesso ente e si può verificare questo anche restando all’interno della filosofia aristotelica e più in generale all’interno del nichilismo.

Se si escludono i concetti di potenza e di possibilità, si deve dire che tutto accade per necessità (*ex anánkēs*): Aristotele concorda con quest’affermazione, ma afferma anche l’esistenza di un accadere non necessario, fondandosi sul manifestarsi di tale accadere, in cui l’evento accade “in uno qualsiasi dei due modi” (*to hopóter’ étychen*) e si manifestano enti che non sono sempre in atto. All’interno del nichilismo vi è la convinzione che gli enti passano dalla potenza all’atto, dal non essere all’essere, ma, anche dal punto di vista nichilistico, la possibilità di essere e di non essere, la contingenza degli enti, non può essere un contenuto manifesto, come Severino ha mostrato in altre sue opere.¹⁷⁰ L’altro argomento con cui Aristotele respinge la concezione che tutto accade necessariamente è che, se ciò fosse vero, “non ci sarebbe bisogno di prendere delle decisioni, né di darsi da fare, con la convinzione che agendo per produrre qualcosa questo qualcosa si realizzerà, e non agendo così non si realizzerà”.¹⁷¹ Anche tale argomento per Severino non regge, perché se tutto accadesse necessariamente, anche le decisioni di cui parla Aristotele accadrebbero necessariamente: la necessità dell’accadere degli eventi non comporta che tutte le coscienze siano nella verità relativamente a tale accadere; alcune di esse possono trovarsi in errore e ritenere che le loro decisioni producono degli eventi che non si realizzerrebbero se esse non prendessero tali decisioni.

¹⁶⁹ E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, p.110-111.

¹⁷⁰ cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, III, II-III; *Studi di filosofia della prassi*, II, II-III.

¹⁷¹ Aristotele, *De interpretatione*, 18 b 31-33.

Nella filosofia occidentale, da Aristotele ad Hegel, si afferma che esistono enti che hanno la possibilità di essere e di non essere: lo Stagirita sostiene che non tutto avviene necessariamente e che vi sono tuttavia degli enti che si producono necessariamente; Hegel afferma l'esistenza sia del divenire dell'accidentale, di ciò che può essere e non essere, sia del divenire necessario delle categorie dell'Assoluto. La filosofia contemporanea, fondandosi sul concetto nichilistico del divenire, afferma l'impossibilità di ogni necessità e quindi anche di un divenire necessario: ciò viene affermato nonostante la contraddittorietà del concetto di possibile, che è possibile verificare dallo stesso punto di vista del nichilismo, e che implica la necessità del divenire. Nel sottosuolo della filosofia contemporanea può apparire sia l'impossibilità di ogni divenire necessario, come avviene in pensatori come Nietzsche, Gentile e Leopardi, sia l'impossibilità di ogni divenire non necessario. E' possibile quindi che nel pensiero contemporaneo appaia la contraddittorietà del divenire in quanto tale, cosa che, secondo Severino, è già avvenuta, sia pure in forma implicita, nel pensiero di Leopardi¹⁷² e di Nietzsche¹⁷³: questi due pensatori giungono "all'estremo confine entro il quale il nichilismo, restando tale, può prendere coscienza della propria follia."¹⁷⁴

2.3 La contingenza dell'ente e la libertà.

La dimostrazione della contraddittorietà del concetto di potenza implica la contraddittorietà del concetto di possibilità, vale a dire comporta l'affermazione della necessità di tutti gli enti e la negazione della contingenza di essi. Al tema della contingenza dell'ente Severino, in una delle sue opere maggiori, *Destino della necessità*, dedica il capitolo intitolato *Dall'"evidenza" della libertà all'oltrepassamento del problema della libertà*, in cui egli analizza le tesi di Aristotele in materia, mostrandone la contraddittorietà e pervenendo così alla negazione dell'esistenza di enti contingenti e, conseguentemente, alla negazione dell'esistenza della libertà. Quest'ultima

¹⁷² v. nota 96.

¹⁷³ v. nota 97.

¹⁷⁴ E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, p.112.

importante tesi viene presentata in maniera chiarissima fin dall'inizio di *Destino della necessità*: “La libertà appartiene all'essenza del nichilismo, ossia all'alienazione che, completamente inavvertita, guida e domina lo sviluppo della civiltà occidentale. Attendendo il tramonto dell'alienazione, il destino della verità – lo stare della verità- attende quindi il tramonto della libertà.”¹⁷⁵ L'inesistenza della libertà costituisce certamente una delle tesi più problematiche del pensiero di Severino: è di grande importanza, quindi, analizzare il modo in cui essa viene fondata, che è quanto si cercherà di fare nel presente paragrafo, ponendo successivamente a confronto le affermazioni del filosofo bresciano con le tesi del teologo Messinese, tra gli esponenti del pensiero cattolico che in maniera più profonda e interessante hanno cercato di instaurare un dialogo con il filosofo bresciano.

2.3.1 L' ἐπαμφοτερίζειν.

All'inizio di *Destino della necessità*, Severino afferma che “L'‘essere’ (τὸ εἶναι, *esse*) è la condizione che impedisce alla cosa di essere un niente. La cosa non è un niente perché è, questo ‘è’ è appunto τὸ εἶναι, l'essere.”¹⁷⁶ La cosa non è però legata all'essere in modo definitivo: essa è contesa tra l'essere e il niente ed è indecisa tra i due. Tale concezione della cosa, fondamentale per l'intera storia dell'Occidente, viene espressa da Platone nel quinto libro della *Repubblica* parlando di essa come ἐπαμφοτερίζειν¹⁷⁷, termine che Severino riconduce all'espressione greca ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφότερα, dove ἐρίζειν indica il contendere dei contendenti (da ἔρις, che in greco indica la contesa) e l'espressione τὰ ἀμφότερα, che letteralmente significa “l'uno e l'altro”, si riferisce all'essere e al niente. “La cosa è ‘il dibattersi tra l'uno e l'altro’. La parola greca

¹⁷⁵ E. Severino, *Destino della necessità*, p.19

¹⁷⁶ *op.cit.*, p.21.

¹⁷⁷ “καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παρίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον.” “infatti, anche queste cose sono a doppio senso, e di nessuna di esse si può con certezza pensare che sia o non sia, né che sia ambedue le cose, né che sia nessuna delle due.” Platone, *Repubblica*, 479 c, trad. R. Radice e G. Reale, RCS Libri spa/Bompiani, Milano, 2009. “Queste cose sono parimenti ambigue, e di nessuna di esse si può pensare in modo univoco né che è né che non è, né che valgono entrambe le alternative oppure nessuna delle due.” Platone, *Repubblica*, 479 c, trad. M. Vegetti, RCS Libri spa, Milano, 2006.

ἐπαμφοτερίζειν mette l'accento su questo aspetto dell' *ἐρίζειν* e quindi significa innanzitutto 'l'essere incerto, indeciso, oscillante', *in utramque partem oscillans*.¹⁷⁸ La cosa si dibatte tra l'essere e il niente in quanto essi se la contendono., in quanto è ciò che è conteso dall'essere e dal niente. L' *ἐπαμφοτερίζειν* deve essere inteso come riferito non soltanto all'ente diveniente, come Platone dice esplicitamente, ma, se si considera il significato profondo del citato passo della *Repubblica*, esso deve essere considerato come riferito all'ente in quanto ente, vale a dire alla totalità dell'ente. Posto l'ente in questo modo, si deve affermare che "In quanto indecisione (*ἐπαμφοτερίζειν*) tra l'essere e il niente, l'ente in quanto ente è libertà."¹⁷⁹ L'ente si presenta come non legato né all'essere, né al niente, libero sia dall'essere, sia dal niente: così concepito, esso è libero da ogni legame ed è quindi in sé stesso libertà assoluta. Il legame originario della cosa, costituito dal suo legame all'essere, nel pensiero metafisico è un legame che si può sciogliere e come tale è libertà. La metafisica contrappone l'ente e il niente: questa contrapposizione non si basa però sull'identificazione dell'ente con il non-niente, ma si fonda sull'idea che l'ente è di fatto unito all'essere, cioè tale unione è qualcosa di accidentale: in questo modo l'ente in quanto tale è libertà infinita. Con il pensiero metafisico la storia dell'Occidente diventa storia della libertà. Con la concezione della cosa come *ἐπαμφοτερίζειν* tra essere e niente, diventa possibile sia la liberazione dall'essere della cosa, sia la liberazione dal suo non essere: annientando le cose, ci si libera dall'essere, mentre la creazione delle cose è la liberazione dal niente. Con l'analisi fin qui condotta Severino può quindi affermare che sia la creazione, sia la libertà sono concetti che non compaiono con il cristianesimo, ma sono introdotti sul fondamento del senso dell'ente stabilito dalla filosofia greca. "L' *ἐπαμφοτερίζειν* – in quanto determinazione dell'ente in quanto ente – è la pura essenza della libertà (cioè della creazione e dell'annientamento delle cose)."¹⁸⁰ L' *ἐπαμφοτερίζειν* rende anche possibile il progetto di guidare l'oscillazione tra l'essere e il niente, in cui esso consiste: ponendo l'ente come libertà assoluta, diventa possibile

¹⁷⁸ E. Severino, *Destino della necessità*, p.21.

¹⁷⁹ *op.cit.*, p.30.

¹⁸⁰ *op.cit.*, p.33.

il tentativo di portare le cose all'essere o di sospingerle nel nulla. Tale tentativo è la forma estrema della volontà di potenza, in cui la potenza non trova più limiti in ordini o legami: la volontà di potenza che anima l'Occidente è il progetto di controllare e guidare l'estrema oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente. L'espressione originaria della volontà di potenza è l'apertura del senso dell'ente posto dal pensiero metafisico: “Nella apertura del senso dell'ente come *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente, appare cioè la forma estrema della volontà di potenza *allo stato puro*.”¹⁸¹

2.3.2 La contingenza dell'ente e la sua fondazione nella filosofia aristotelica.

L'ente concepito come *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente è anche il fondamento delle posizioni che affermano la contingenza dell'ente. Si è detto che l'ente così concepito, se è, può liberarsi dall'essere, e se non è, può liberarsi dal niente. La libertà assoluta dell'ente implica che esso, nel suo movimento tra l'essere e il niente, è libero anche da ogni percorso obbligato: l'ente è libero perché diviene, ma è libero anche nel modo in cui diviene. Il modo in cui l'ente è divenuto avrebbe potuto essere diverso da quello che di fatto si è verificato, e il modo in cui diverrà potrebbe essere diverso da quello che effettivamente si verificherà. L' *ἐπαμφοτερίζειν* porta ad affermare che la storia del mondo non può essere vista come concatenazione necessaria di eventi e che essa, al contrario, avrebbe potuto svolgersi in maniera del tutto diversa da come di fatto si è svolta e altresì potrebbe svolgersi in modo del tutto diverso da come si svolgerà in futuro. Gli eventi che accadono nel mondo sono contingenti: essi accadono, ma potrebbero anche accadere in modo del tutto differente, portando all'essere eventi diversi da quelli che di fatto accadono, i quali viceversa potrebbero restare nel nulla. Anche le decisioni degli uomini sono enti che si inscrivono nella storia e quindi anch'esse avrebbero potuto non essere prese, restando nel nulla, così come le decisioni non prese avrebbero potuto uscire dal niente: questo è

¹⁸¹ E. Severino, *Destino della necessità*, p.37.

il senso della libertà delle decisioni umane, che costituisce il libero arbitrio, che in gran parte del pensiero occidentale è una caratteristica essenziale dell'uomo. "Il 'libero arbitrio' è la 'contingenza' [...] delle decisioni umane."¹⁸²

L'affermazione della contingenza di tutte le cose ed eventi compare quando il nichilismo si è fatto rigoroso e coerente: nella storia della metafisica essa è stata lungamente contrastata dall'affermazione dell'esistenza di un ordine immutabile negli eventi umani, ordine che è stato definito di volta in volta come fato, predestinazione, concatenazione causale necessaria, meccanicismo, determinismo, sviluppo necessario delle cose del mondo. L'affermazione del divenire inteso in senso nichilistico come evidenza originaria porta però alla liberazione da qualsiasi concezione che intenda affermare un ordine necessario nello sviluppo della storia umana e che si ponga come verità incontrovertibile. Ogni verità assoluta e incontrovertibile, come tale, regola e controlla tutto ciò che proviene dal niente e ritorna nel niente: se però una verità, un ordine, una regola riesce ad anticipare gli enti che escono dal niente, non si può più ritenere che questi ultimi provengano dal niente. Quindi, siccome l'uscita degli enti dal niente è per il pensiero dell'Occidente l'evidenza originaria, la regola che nega tale evidenza deve essere cancellata. "Il concetto di uno sviluppo necessario della storia rende impossibile la storia; e quindi la storia provvede a togliere quel concetto."¹⁸³ Quando il nichilismo ha raggiunto la sua coerenza, inevitabilmente deve affermare la contingenza degli enti e delle azioni umane e deve considerare la storia come libertà assoluta. Il divenire nichilistico implica la negazione dell'*ἐπιτήμη* e di conseguenza l'affermazione della contingenza degli eventi e del libero arbitrio. Anche la filosofia di Aristotele afferma la contingenza e il libero arbitrio, ma questo non attraverso la negazione dell'*ἐπιστήμη*, bensì continuando ad affermarla e comprendendo in base ad essa il divenire. Nel pensiero aristotelico quindi il nichilismo non raggiunge la sua coerenza,

¹⁸² E. Severino, *Destino della necessità*, p.68.

¹⁸³ *op.cit.*, p.69.

data dalla negazione dell' *ἐπιστήμη*, anche se con l'affermazione della contingenza esso esprime una tesi che appartiene alla coerenza profonda del nichilismo.

Severino propone quindi un'analisi di alcuni passi del *De interpretatione* di Aristotele, con cui intende mostrare che la contingenza dell'ente, affermata dallo Stagirita, non può essere considerata una tesi fondata sull'evidenza. Egli prende le mosse dal concetto aristotelico di potenza (*δύναμις*), che è uno dei modi in cui l'ente è ente: ciò che è in potenza (*τὸ δυνατόν*) non è in atto; essere in potenza equivale a non essere in atto; l'essere in potenza da parte dell'ente è l'essere niente dell'attualità dell'ente. La potenza in quanto tale per Aristotele è libertà: essa è la capacità dell'ente di liberarsi dal niente e dall'essere, cioè di divenire. L'ente può divenire solo se per esso non vi è impossibilità di liberarsi dall'essere e dal niente: l'ente in cui tale impossibilità è assente, ed è quindi capace di liberarsi, è *τὸ δυνατόν*, l'ente in potenza, e ciò che non possiede questa capacità è *τὸ ἀδύνατον*, l'impossibile-impotente. L'assenza dell'impossibilità di liberarsi dall'essere e dal niente implica anche "la possibilità che qualcosa, pur potendo essere, invece non sia, e, pur potendo non essere, invece sia".¹⁸⁴ Ciò significa che l'ente, pur avendo la capacità di liberarsi dall'essere (o dal niente), può tuttavia restare legato all'essere (o al niente): la liberazione dall'essere (o dal niente) da parte dell'ente non è qualcosa che avvenga in maniera necessaria, ma è essa stessa libera, e quindi si presenta come contingenza, e riferita alle azioni e decisioni umane come libero arbitrio. La contingenza del *δυνατόν* è espressa da Aristotele con l'affermazione che "ciò che è in potenza ha la possibilità di passare e di non passare all'atto".¹⁸⁵ Nel *De interpretatione* lo Stagirita pone un'implicazione immediata tra assenza dell'impossibilità della liberazione dall'essere e dal niente e non necessità, tra il "non essere impossibile" (*οὐκ ἀδύνατον εἶναι*) e il "non essere necessario" (*οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι*): l'assenza dell'impossibilità del divenire è la stessa contingenza del divenire. Tale implicazione è espressa con l'affermazione "negli enti che non sono sempre in atto esiste la capacità di essere e

¹⁸⁴ Aristotele, *Metafisica*, 1047 a, 20-22.

¹⁸⁵ *op.cit.*, 1088 b, 19-20.

di non essere”.¹⁸⁶ L’ esistenza di enti che non sono sempre in atto è evidente, è l’evidenza stessa del divenire e l’essere di questi enti non è necessario, perché altrimenti sarebbero sempre in atto. La non necessità di cui qui si parla è il non essere sempre in atto ed è quindi differente dalla non necessità intesa come contingenza, cioè come possibilità che qualcosa, pur potendo essere, invece non sia. Nel pensiero aristotelico viene ammessa però l’esistenza di enti che non sono sempre in atto (e quindi sono non necessari in questo senso) che tuttavia devono passare necessariamente dalla potenza all’atto: un ente che non è sempre in atto può generarsi e corrompersi necessariamente e dunque può non essere contingente. Nel *De interpretatione* si attua invece un’identificazione tra il non essere impossibile (*οὐκ ἀδύνατον εἶναι*) inteso come non essere sempre in atto e il non essere impossibile inteso come contingenza, come possibilità di essere e non essere. Quindi l’implicazione tra non essere impossibile e non essere necessario (*οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι*), quest’ultimo inteso come non essere sempre in atto, vale anche come implicazione tra non essere impossibile e non essere necessario, inteso come contingenza.

Per Aristotele l’affermazione che tutto accada per necessità costituisce un assurdo, perché esistono enti contingenti, che hanno la possibilità, quando sono, di non essere invece di essere e, quando non sono, di essere invece di non essere. L’ente contingente è *τὸ ὁπότερ’ ἔτυχεν*¹⁸⁷, “ciò che è in uno qualsiasi dei due modi”, dove i due modi stanno ad indicare l’essere e il non essere: l’ente contingente è in equilibrio tra l’essere e il niente. L’affermazione che tutte le cose sono e divengono per necessità è assurda, perché secondo Aristotele nega l’evidenza, nega ciò che vediamo: “Vediamo infatti che le cose future prendono principio dalle deliberazioni e dalle azioni e che in generale esiste negli enti che non sono sempre in atto la capacità di essere e di non essere; per essi sono possibili entrambe le cose, sia l’essere sia il non essere, e conseguentemente sia il divenire sia il non divenire; e sono molti gli enti che si manifestano con

¹⁸⁶ Aristotele, *De interpretatione*, 19 a, 9-10.

¹⁸⁷ *op.cit.*, 18 b, 6.

questa proprietà”.¹⁸⁸ In questo passo si afferma in primo luogo che non tutto avviene per necessità, perché è evidente che vi sono eventi futuri che dipendono dalle decisioni e dalle azioni umane: tali decisioni e azioni sono enti contingenti, enti che possono essere e non essere; in questo modo l’esistenza del libero arbitrio viene posta come evidente ed è affermata nel modo più chiaro. Nel passo citato si afferma poi in generale che è evidente che gli enti che non sono sempre in atto hanno la capacità di essere e di non essere: tra questi enti rientrano le decisioni e le azioni umane. L’evidenza del libero arbitrio è quindi un caso particolare dell’evidenza dell’esistenza di enti che non sono sempre in atto ed hanno la capacità di essere e di non essere. In questo modo Aristotele identifica gli enti che non sono sempre in atto, la cui evidenza è la stessa evidenza del divenire, e gli enti contingenti: ma questi ultimi “sono certamente enti che non sono sempre in atto, ma posseggono questa proprietà in modo *specifico*, nel senso cioè che quando sono in atto sarebbero potuti essere in potenza invece che in atto, e quando sono in potenza sarebbero potuti essere in atto invece che in potenza. Nel pensiero aristotelico, l’evidenza del genere (cioè del divenire) è immediatamente posta come evidenza di questa sua specificazione (cioè della ‘contingenza’).”¹⁸⁹ Per Severino, quindi, Aristotele identifica erroneamente la capacità di essere e non essere intesa come capacità propria dell’ente che non è sempre in atto, con la capacità di non essere intesa come non necessità di essere da parte dell’ente. Dal punto di vista aristotelico si potrebbe invece affermare l’evidenza del divenire dell’ente senza affermarne anche la contingenza: questo anche se l’affermazione di quest’ultima rientra nella coerenza del nichilismo, che certamente afferma sia il divenire sia la contingenza dell’ente.

Tuttavia la contingenza non può essere affermata nemmeno dal punto di vista del nichilismo, sulla base di altre considerazioni. Un mondo che non esiste è un mondo che non appare: l’affermazione che un mondo inesistente potrebbe esistere invece del mondo realmente

¹⁸⁸ Aristotele, *De interpretatione*, 19 a, 7-12.

¹⁸⁹ E. Severino, *Destino della necessità*, p.74-75.

esistente, l'affermazione della possibilità dell'esistenza di tale mondo inesistente, riferisce il predicato della possibilità a qualcosa che non appare, il mondo inesistente, e quindi "non può essere l'espressione di un contenuto che appare. Se qualcosa non appare non può nemmeno apparire [...] che un certo predicato convenga a tale qualcosa."¹⁹⁰ Si può affermare però che il mondo esistente potrebbe non essere ed è quindi contingente, solo se il mondo inesistente è possibile. "La contingenza dell'esistente è cioè la stessa possibilità dell'inesistente; si che il non apparire della possibilità dell'inesistente è lo stesso non apparire della contingenza dell'esistente."¹⁹¹ Considerazioni analoghe a quelle ora svolte riguardo ad un mondo inesistente possono essere ripetute nei confronti del mondo realmente esistente e del mondo futuro. Se si afferma che il mondo esistente, che appare, sarebbe potuto non esistere, occorre osservare che il mondo esistente aveva la possibilità di non essere invece di essere prima di esistere, ma una volta che è entrato nell'esistenza non ha più la possibilità di non entrarvi. La possibilità di non esistere si può riferire al mondo esistente solo quando ancora non esiste: ma quando esso non esiste, non appare nemmeno e quindi anche in questo caso il predicato della possibilità è riferito a qualcosa che non appare e non può essere un contenuto che appare. Un discorso simile va fatto considerando un mondo futuro che potrebbe non esistere e un mondo futuro che non esisterà ma potrebbe esistere: entrambi questi mondi non appaiono e quindi vale la considerazione svolta riguardo al mondo esistente. Per Aristotele poi il mondo esistente ha la capacità (*δύναμις*) di svilupparsi e di non svilupparsi, che è il principio dello sviluppo e del mancato sviluppo che produce il contingente, ciò che è, ma sarebbe potuto non essere (*τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν*). Lo sviluppo (e l'assenza di sviluppo) dell'esistente, poiché ancora non esiste, è un contenuto che non appare: se si afferma che esso è contingente, la contingenza viene dunque riferita a qualcosa che non appare ed è essa stessa un contenuto che non appare; tale osservazione può essere fatta valere anche nei confronti della contingenza della capacità di sviluppo da parte dell'esistente.

¹⁹⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, p.75.

¹⁹¹ *op.cit.*, p.75.

La fondazione della contingenza dell'ente operata da Aristotele deve essere considerata per Severino come un procedimento di tipo induttivo in cui ad un ente viene attribuita contemporaneamente la capacità di essere e di non essere qualcosa, che in passato sono apparse successivamente come capacità di tale ente e che attualmente non appaiono come sue determinazioni. Questo tipo di capacità coincide con l'atto che appare: nel *De interpretatione* si afferma che "ciò, di cui si dice che è capace, è già in atto"¹⁹² e dunque è "manifesto, in quanto è in atto".¹⁹³ L'esempio portato da Aristotele è quello della legna che incomincia a bruciare: in questo modo essa attua la sua capacità di bruciare ed appare che prima di bruciare era capace di non bruciare e quando brucia è capace di bruciare; la capacità della legna di non bruciare è il suo effettivo non bruciare e la sua capacità di bruciare è il suo effettivo bruciare. Queste due capacità appaiono in maniera successiva, prima quella di non bruciare e poi quella di bruciare: si può concludere che è evidente, sulla base dell'evidenza del divenire, che anche la legna che attualmente non brucia ha la capacità di bruciare e di non bruciare. Tale capacità però è differente dalla capacità che coincide con l'atto: essa è la potenza di bruciare e di non bruciare, che non è qualcosa di manifesto, ma è qualcosa di possibile e quindi di non reale in atto. L'esistenza di tale capacità non può essere posta come un'evidenza, ma deve essere considerata un problema, come anche è un problema che la capacità che coincide con l'atto sia contingente, cioè se la capacità in atto avrebbe potuto non essere e quindi sarebbe potuta coincidere con l'atto la capacità opposta. Il nichilismo assume come evidenza il divenire, inteso come uscire dal nulla e ritornare nel nulla da parte degli enti, e ciò avviene anche nella filosofia aristotelica: tuttavia anche ponendo come fondamento l'evidenza del divenire, non si può affermare che sia evidente la contingenza dell'ente, che essa sia un dato fenomenologico. Il pensiero di Aristotele risulta dunque incoerente in quanto afferma la contingenza, ma non la può fondare in modo adeguato. Con l'affermazione della contingenza dell'ente egli esprime però la coerenza del

¹⁹² Aristotele, *De interpretatione*, 18 b, 6.

¹⁹³ *op.cit.*, 23 a, 8.

nichilismo, che afferma appunto l'esistenza sia della contingenza sia del libero arbitrio, che appartengono all'essenza del divenire, ma non sulla base dell'evidenza: "Il nichilismo coerente non afferma la contingenza come evidenza fenomenologica, ma come conseguenza dell'impossibilità dell'ἐπιστήμη"¹⁹⁴, vale a dire la contingenza in esso viene affermata sulla base dell'esclusione di ogni verità definitiva e assoluta.

Nel *De interpretatione* viene posta la coincidenza tra il δυνατόν inteso come ente che non è sempre in atto e il δυνατόν inteso come ente che può essere e non essere: Aristotele porta come esempio degli enti che non sono sempre in atto il mantello "che ha la possibilità di essere tagliato e tuttavia non sarà tagliato, ma si logorerà prima di esserlo"¹⁹⁵. Il mantello esiste come non tagliato ma sarebbe potuto esistere il suo esser tagliato, e questa possibilità è quella dell'ente che può essere e non essere, che quindi è posto in modo evidente come ente non necessario: "L' 'evidenza' del 'divenire' attrae a sé il 'contingente'".¹⁹⁶ L'identificazione compiuta da Aristotele dei due sensi del δυνατόν sopra citati non può essere ridotta a semplice errore o incoerenza, ma rivela nell'ἐπιστήμη dello Stagirita la potenza della dominazione del nichilismo, che per essere coerente con la sua essenza distrugge la coerenza formale del pensiero aristotelico. Di ciò si ha un esempio nel capitolo terzo del libro Θ della *Metafisica* dedicato all'esame delle dottrine dei Megarici,¹⁹⁷ con una dimostrazione di tipo elenchico,¹⁹⁸

¹⁹⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, p.80.

¹⁹⁵ Aristotele, *De interpretatione*, 19 a, 12-14.

¹⁹⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, p.81.

¹⁹⁷ La scuola megarica è una delle scuole socratiche, fondata da Euclide di Megara, amico e discepolo di Socrate. I maggiori esponenti furono Eubulide di Mileto, Stilpone di Megara e Diodoro Crono. I Megarici diedero un rilevante contributo agli studi logici, soprattutto con la formulazione di celebri paradossi, come quelli del mentitore e del sorite, e con l'approfondimento delle nozioni modali di possibile e necessario.

¹⁹⁸ L'èlenchos (ἐλεγκος), cioè la confutazione, è il metodo adoperato da Socrate consistente nel porre in luce la contraddizione a cui conduce l'asserzione dell'interlocutore e che quindi consente di liberare quest'ultimo dalla presunzione di sapere. Aristotele lo definisce come "dimostrazione del contraddittorio" e ne ha dato una importante e celebre applicazione nella dimostrazione del principio di non contraddizione. Sull'importanza dell'èlenchos nel pensiero di Severino: "...quella che, per la filosofia classica, è senz'altro la figura fondamentale della struttura del sapere: l'èlenchos, cioè la 'confutazione' che si rivolge contro chi, volendo rifiutare certi significati o certi asserti, è inevitabilmente costretto, per poterli rifiutare, ad accettarli. Se l'èlenchos è la figura fondamentale del pensiero classico, è anche la meno frequentata nella riflessione che la filosofia oggi esercita intorno a quel pensiero. La discussione del senso e della portata dell'èlenchos è il fondamento di tutti i miei scritti." *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.90-91. Sul tema dell'èlenchos troviamo, tra le altre, ampie trattazioni in *Ritornare a Parmenide*

consistente nel mostrare che la loro negazione della contingenza e del libero arbitrio implica la negazione del divenire, che costituisce l'evidenza originaria e che quindi in quanto evidente non può essere negato. La tesi sostenuta dai Megarici è che “c'è la potenza solamente quando c'è l'atto, e che quando non c'è l'atto non c'è neppure la potenza.”¹⁹⁹ Ciò significa ad esempio che la potenza di costruire è posseduta solo da chi costruisce in atto e non prima, e chi non sta costruendo non ha la potenza di costruire. Da questa tesi consegue l'assurdo che “se l'impossibile è ciò che è privo della capacità di divenire, per ciò che non è divenuto sarà impossibile divenire”²⁰⁰: la dottrina megarica finisce quindi con il sopprimere il movimento e il divenire. “Infatti chi è in piedi starà sempre in piedi e chi è seduto starà sempre seduto: se sta seduto non si alzerà mai, giacché per chi non ha la capacità di alzarsi sarà impossibile alzarsi”.²⁰¹ La tesi dei Megarici, affermando che c'è potenza solo quando c'è atto, identifica la potenza e l'atto e nega il divenire; l'affermazione del divenire significa affermare che la potenza c'è anche quando non c'è atto e implica quindi l'affermazione della differenza tra potenza e atto. Affermare che un ente è in potenza anche quando è in atto significa dire che un ente ha la capacità di non passare all'atto anche quando per esso non è impossibile passare all'atto.²⁰² Il *δυνατόν*, l'ente in potenza, è il contingente (*τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν*), ciò che sarebbe potuto essere invece di non essere e viceversa, e in questo ambito rientrano anche le decisioni umane. Nella dottrina megarica la soppressione del divenire comporta la soppressione della contingenza dell'ente, ma non si può affermare che ogni negazione della contingenza implichi la negazione del divenire: Aristotele, pur volendo dimostrare che non tutto diviene in modo necessario, sostiene anche che vi è qualcosa che diviene per necessità e in tale divenire necessario si nega la contingenza, ma non il divenire. La dimostrazione dell'assurdità implicata dalla dottrina

(par.6, *Il 'valore' dell'opposizione del positivo e del negativo*), in *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (cap.IV, “*Élenchos*”) e in *Tautótēs* (cap. XXIII – XXVIII).

¹⁹⁹ Aristotele, *Metafisica*, 1046 b, 29-30.

²⁰⁰ *op.cit.*, 1047 a, 10-11.

²⁰¹ *op.cit.*, 1047 a, 15-17.

²⁰² “È possibile che un ente abbia la capacità di essere e invece non sia, e abbia la capacità di non essere e invece sia”, Aristotele, *Metafisica*, 1047 a, 20-22.

megarica mostra appunto solo l'assurdità di tale dottrina e non mostra l'impossibilità di ogni altro modo di negare la contingenza: perciò non può valere come dimostrazione elenchica della contingenza dell'ente. "Il divenire dell'ente esige di certo che l'ente sia in potenza anche quando non è in atto. Ma dal fatto che l'ente in potenza è ciò a cui non è impossibile attuarsi non segue che l'ente in potenza potrebbe essere in atto invece che in potenza"²⁰³: all'interno del nichilismo si può quindi pensare che l'ente in potenza sia necessariamente in potenza finché non deve necessariamente passare all'atto. Aristotele invece anche nel nono capitolo della *Metafisica* ripropone la tesi per cui, poiché l'ente in potenza (*δυνατόν*) è il non necessario (*οὐκ ἀναγκαῖον*), esso si identifica con il contingente (*τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν*). Il *δυνατόν* identificato con il contingente si identifica anche con l'accidentale: l'accidente è "ciò che non esiste sempre, né per lo più"²⁰⁴ e quindi è ciò che, se esiste, sarebbe invece potuto non esistere. Aristotele afferma anche che "se non ci fosse l'accidente, tutto accadrebbe necessariamente"²⁰⁵ e quindi afferma che l'accidente ha la stessa funzione del contingente. Inoltre egli dice che "dell'accidentale non c'è scienza"²⁰⁶: in tal modo egli si mostra consapevole dell'impossibilità di un sapere incontrovertibile (*ἐπιστήμη*) che anticipi il divenire. A tale sapere egli non vuole rinunciare e quindi riduce l'ente che non può rientrare nel sapere epistemico all'accidente, vale a dire ad una parte del tutto: il nichilismo coerente dirà che non ci può essere sapere incontrovertibile del tutto e che il tutto è accidente e libertà. Esso richiede la negazione di ogni immutabile e in questo modo fonda la contingenza e il libero arbitrio: "una 'fondazione', questa, che è lo stesso risultato dell'assenza di ogni fondazione assoluta".²⁰⁷ "La distruzione dell' *ἐπιστήμη*, cioè dell'ideale di una fondazione assoluta del sapere, è il fondamento della libertà: la libertà è appunto l'assenza di ogni fondamento assoluto."²⁰⁸

²⁰³ E. Severino, *Destino della necessità*, p.85.

²⁰⁴ Aristotele, *Metafisica*, 1026 b, 32.

²⁰⁵ *op.cit.*, 1027 a, 13.

²⁰⁶ *op.cit.*, 1027 a, 27.

²⁰⁷ E. Severino, *Destino della necessità*, p.87.

²⁰⁸ *op.cit.*, p.88.

2.3.3 La libertà negli *Studi di filosofia della prassi* e l'oltrepassamento del problema della contingenza e della libertà.

Prima che in *Destino della necessità*, il problema della libertà è stato affrontato da Severino in *Studi di filosofia della prassi*: in quest'opera però la sua trattazione risente ancora del nichilismo. In essa infatti viene affermata la tesi fondamentale dell'eternità dell'ente in quanto ente, ma permane la persuasione che il divenire degli enti, inteso come uscire dal nulla e ritornare nel nulla, sia evidente. A causa del contrasto tra queste due tesi, di cui la prima appartiene alla verità dell'essere e l'altra è un'affermazione ancora influenzata dal nichilismo, negli *Studi* il libero arbitrio si presenta come qualcosa che ancora può essere dimostrato, cioè come un problema aperto che può essere risolto sia nel senso dell'esistenza, sia nel senso dell'inesistenza di esso. Il nichilismo spinge ancora ad affermare che l'ente "è qualcosa di cui 'si può' *supporre* che sarebbe potuto rimanere un niente, invece di incominciare ad essere, e che avrebbe potuto continuare ad essere, invece di diventare niente."²⁰⁹ Si determina così una radicale antinomia, consistente nel credere di poter dimostrare la nientità dell'ente proprio quando si afferma la tesi dell'impossibilità che l'ente non sia, che nega totalmente la nientità di esso. Negli *Studi* è però presente la tesi che la contingenza e il libero arbitrio non siano contenuti evidenti: infatti i mondi possibili, che potrebbero esistere in base alla contingenza dell'ente, non sono mondi che appaiono e non possono essere considerati evidenti. In essi non è però presente il rilievo che l'affermazione che i mondi possibili siano possibili riferisce il predicato della possibilità a qualcosa che non appare, e quindi questo riferimento non può essere un contenuto che appare: tale rilievo determinante viene in luce solo con *Destino della necessità*, come si è visto in precedenza.

In *Essenza del nichilismo* la persuasione dell'evidenza del divenire in senso nichilistico non appare più: il divenire appare ed appartiene senz'altro alla verità dell'essere, ma deve essere

²⁰⁹ E. Severino, *Destino della necessità*, p.89.

inteso come l'incominciare e il cessare di apparire. Il provenire degli enti dal nulla, quando entrano nell'apparire, e il loro ritornarvi, quando escono dall'apparire, non sono un contenuto che appare: "guardando ciò che appare non si può 'vedere' che ne sia di ciò che ancora non appare o che non appare più."²¹⁰ L'apparire tace di ciò che gli sfugge: tuttavia è impossibile che l'ente non sia, affermazione che vale per ogni ente e quindi anche per l'ente che non appare ancora o non appare più e quindi sfugge all'apparire. Con queste acquisizioni si può affermare che la contingenza e il libero arbitrio sono concetti che appartengono all'alienazione del senso dell'essere. Con *Essenza del nichilismo* viene risolto il problema della contingenza dell'ente, ma rimane aperto il problema della contingenza come contingenza dell'apparire: ci si può ancora chiedere infatti se l'ente che compare (o scomparire) sarebbe potuto non apparire (o non scomparire), oppure tale comparire e scomparire siano qualcosa di necessario. "Del tutto immutabile sarebbe potuto comparire altro da ciò che di fatto è apparso, oppure ciò che di fatto compare è ciò che è destinato ad apparire?"²¹¹ Il problema posto viene risolto in *Destino della necessità* con l'affermazione che anche la contingenza dell'apparire è negazione della verità dell'essere. Se ogni ente è eterno, è eterno anche l'ente costituito dall'accadere dell'ente, e se l'accadere dell'ente è eterno, è necessario che l'ente accada. Inoltre è necessario che esso accada con il suo senso determinato, cioè è necessario che accada quell'ente che accade. "Se infatti l'ente che accade non accadesse, l'accadere dell'ente non sarebbe – e, non essendo, esso, che non è un niente, sarebbe un niente -, e quindi non sarebbe eterno. Poiché ogni sintesi di enti è a sua volta un ente, essa è un eterno; e quindi è indissolubile, ossia è necessario che gli enti si mantengano nella sintesi che li unisce. Se si sottraessero alla loro sintesi, la sintesi non sarebbe, cioè essa, che non è un niente, sarebbe un niente."²¹² L'accadimento dell'ente è una sintesi di enti e come tale è un eterno: è quindi necessario che l'ente accada. Se però si afferma che l'ente che appare sarebbe potuto non apparire, e si afferma quindi la contingenza dell'apparire, si

²¹⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, p.92.

²¹¹ *op.cit.*, p.93.

²¹² *op.cit.*, p.97-98.

afferma che l'ente che accade sarebbe potuto non accadere e si nega la necessità dell'accadere. Se si afferma ciò si ritiene possibile il non essere dell'accadere dell'ente, che è qualcosa di impossibile. In questo modo Severino porta a completa soluzione il problema della contingenza dell'ente e del libero arbitrio.

2.3.4 Una risposta alla tesi di Severino sulla contingenza dell'ente.

Nell'ambito del dialogo tra i teologi cattolici ed Emanuele Severino, di cui si è già parlato in precedenza²¹³, è di notevole interesse la posizione espressa da Leonardo Messinese²¹⁴ in riferimento al problema della contingenza nel libro *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, opera già in precedenza presa in considerazione.²¹⁵

L'analisi di Messinese prende avvio da *La struttura originaria*, in cui Severino afferma certamente che il divenire è l'apparire e lo scomparire dell'essere, e non il suo nascere e perire, ma afferma anche che la totalità delle manifestazioni dell'immutabile, vale a dire il mondo diveniente, è solo per una decisione divina: tale totalità quindi non è necessario che sia. Per il Severino de *La struttura originaria* l'affermazione fondamentale che l'essere è e non può non essere non implica la conseguenza che il mondo è e non può non essere: ciò significa solo che l'essere del mondo contingente, con tutte le sue molteplici determinazioni, non può essere visto come il luogo in cui l'essere nasce provenendo dal nulla e perisce ritornando nel nulla.²¹⁶ Tale posizione risulta differente da quelle che il filosofo bresciano presenta nei successivi sviluppi del suo pensiero, in particolare nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide* incluso in *Essenza del*

²¹³ v. cap.1, par. 1.4.

²¹⁴ v. nota 68.

²¹⁵ v. cap.1, par.1.4, p. 39-43.

²¹⁶ " Per *La struttura originaria*, allora, che l'essere come tale sia e non possa non essere non significa che il mondo è e non può non essere, ma soltanto che l'essere 'contingente' del mondo non può essere inteso, quanto alle sue determinazioni, come il luogo del nascere e del perire dell'essere" L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, p. 354-355 (corsivo nel testo).

nichilismo e in *Destino della necessità*, che come si è visto conducono alla negazione della contingenza dell'ente e dell'apparire e quindi alla negazione del libero arbitrio.

Secondo Messinese, la verità della tesi di Severino sulla contingenza dell'ente dipende dalla verità o non verità dell'affermazione che l'immutabilità dell'essere implica l'eternità di ogni ente, tesi fondamentale in tutti gli sviluppi del pensiero del filosofo bresciano. Per il teologo la concreta affermazione dell'immutabilità dell'essere implica l'affermazione del Dio creatore, tesi in cui non viene negata l'eternità dell'ente, ma essa viene affermata in senso diverso da quello di Severino. Sulla base di ciò la negazione della contingenza non può più essere sostenuta in nome della verità dell'essere: invece la contingenza deve essere affermata sul piano metafisico, in base al fatto che la verità concreta dell'ente in quanto ente si presenta unita alla verità di Dio creatore, che ne costituisce il 'fondamento' metafisico. La negazione della contingenza deve essere vista come una conseguenza del venir meno nel pensiero di Severino, a seguito della svolta avvenuta con *Ritornare a Parmenide*, di una chiara distinzione tra l'Immutabile e il diveniente: egli infatti presenta tale distinzione come una "differenza ontologica" che non è più necessario determinare come "differenza metafisica". Una tale distinzione "metafisica" tra il diveniente e l'Immutabile per Messinese non rientra nel nichilismo, anche perché lo stesso Severino continua ad affermare una irriducibile differenza tra mondo diveniente e Tutto immutabile e ciò lo avrebbe dovuto condurre al superamento della posizione di assoluta reciprocità tra questi due ultimi. La tesi del teologo è quindi che, a riguardo della contingenza dell'ente, può essere ritenuta valida la tesi avanzata da Severino ne *La struttura originaria*: quando si parla dell'apparire dell'essere, vale a dire del mondo e del suo accadere, cioè ancora dell'effetto dell'atto creatore, per Messinese di esso si deve predicare l'essere nel modo che è ad esso proprio. L'affermazione della creazione consente di affermare anche la contingenza del mondo senza ricadere nel nichilismo: la contingenza è una conseguenza della creazione. Essa, intesa nel modo corretto, non comporta l'affermazione di una rottura del legame tra gli enti e l'essere, che implicherebbe il ricadere nella concezione nichilistica dell'essere, ma va vista

come l'indicazione più concreta del legame delle cose con l'essere, e quindi con Dio creatore: la contingenza è l'espressione del non essere l'Assoluto da parte di ciò che è distinto dall'Assoluto. La contingenza inoltre non comporta alcun riferimento ad un tempo in cui gli enti non sono ancora o non sono più: essa appartiene al piano della determinazione metafisica degli enti e in questo senso prescinde da riferimenti al tempo inteso in senso nichilistico, riferendosi piuttosto al tempo che trova il suo fondamento nell'immobilità dell'atto creatore.²¹⁷

2.4 Cenni sull'eutanasia e la cremazione.

Negli ultimi due capitoli del libro "Sull'embrione", Severino affronta i due problemi dell'eutanasia e della cremazione, con alcune brevi considerazioni che ora, pur non essendo strettamente attinenti col tema del presente lavoro, saranno analizzate, per completezza. Riguardo all'eutanasia il filosofo rileva una contraddizione presente nella normativa su di essa. In molti paesi europei un tempo il suicidio veniva considerato un reato e chi lo tentava e falliva poteva essere perseguito penalmente. Oggi, anche in Italia, non è più così e colui che tenta il suicidio può essere considerato meritevole di sanzioni ultraterrene, ma non di punizioni terrene. In questo modo si crea una disparità di trattamento tra chi ha la capacità fisica di darsi la morte e chi non ha tale capacità, ma desidera intensamente morire. Con la proibizione dell'eutanasia viene negata la libertà di darsi la morte solo a coloro che sono incapaci di farlo da soli: la legge quindi tratta diversamente individui che, sulla base del principio di uguaglianza, dovrebbero essere trattati allo stesso modo. Una legislazione coerente dovrebbe o perseguire chi tenta il

²¹⁷ "Rettamente intesa, la contingenza non implica una concezione nichilistica dell'essere, cioè una rottura del *legame* tra gli enti e l'essere, ma è piuttosto *l'indicazione più concreta del legame delle cose con l'essere, e quindi con Dio creatore*, e perciò deve essere intesa puramente come espressione della non assolutezza di ciò che non è l'Assoluto. Rettamente intesa, la contingenza, così come la creazione, *non fa riferimento al tempo in cui gli enti non sono ancora o non sono più*, perché essa, appartenendo al piano della determinazione *metafisica* degli enti, sotto questo aspetto *prescinde* dal tempo, che in tal caso sarebbe il tempo nichilisticamente inteso. D'altra parte, la contingenza, in quanto è riferita alla qualità d'essere propria degli enti, *fa riferimento al tempo che ha il suo fondamento nell'immobilità dell'atto creatore*, il tempo che ha cioè la stessa qualità ontologica di quella assicurata al divenire in virtù della creazione." L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, p. 362.

suicidio e coloro che lo aiutano oppure riconoscere che tutti hanno la libertà di suicidarsi se ritengono la vita insopportabile e non punire quindi nemmeno chi aiuta il suicida. Queste affermazioni di Severino non tendono a sostenere la liceità dell'eutanasia: chi decide di dare una buona morte ad un'altra persona, per qualsiasi motivo lo faccia, va considerato come un omicida da perseguire penalmente. Prospettando il caso della persona che vuole morire perché soffre in maniera insopportabile, ma non ha la capacità di darsi la morte, il filosofo vuole mettere in evidenza l'unico caso in cui a suo avviso il problema dell'eutanasia non è di semplice soluzione. Un'ulteriore osservazione di Severino riguarda i motivi per cui il cristianesimo considera colpevole il suicida: se si afferma che la vita è un dono di Dio che solo lui può toglierci, si può pensare al comune modo di donare qualcosa, in cui il dono è qualcosa che non viene ripreso dal donante e chi lo riceve può farne ciò che vuole. Inoltre si pone sempre il problema di come essere sicuri che la vita sia davvero insopportabile per colui che afferma di ritenerla tale.

Sul tema della cremazione, si constata che il numero delle persone che sceglie di farsi cremare è in rapido aumento, particolarmente nell'Italia settentrionale. Questo fenomeno può essere spiegato in vari modi: con il desiderio di semplificare i rapporti con i vivi, oppure con la convinzione che le forme tradizionali di sepoltura siano troppo segnate dall'esteriorità, oppure ancora perché non interessa l'apparente rimpianto da parte dei vivi che non si sono amati molto.

Un motivo particolarmente significativo può essere quello di una vendetta verso la vita, che non è stata molto generosa e quindi, incenerendo e annientando il proprio cadavere, non le si vuole lasciare nulla. Si può allora pensare ad una relazione tra l'aumento dei suicidi e l'incremento delle cremazioni, che potrebbero essere viste come forme di suicidio da parte di persone che non sono riuscite a darsi la morte e quindi sopprimono il loro corpo dopo la morte. Questa motivazione alla base della cremazione può essere considerata come un segno della crescente desacralizzazione dei nostri tempi e spiega anche la proibizione della cremazione da parte della Chiesa. Quest'ultima infatti imponeva tale divieto perché riteneva che con la cremazione del proprio corpo si volesse manifestare la convinzione dell'inesistenza della resurrezione della

carne: se non vi è la resurrezione, il cadavere può essere incenerito, e se il cadavere diventa cenere, non vi è la resurrezione. La cremazione può essere vista come una forma di suicidio da parte di chi non crede nella resurrezione ed uccide in questo modo la propria speranza di sopravvivenza. A questo punto si può però prendere in considerazione il Dio del Vecchio Testamento, che dice ad Adamo: "polvere tu sei e in polvere ritornerai!"²¹⁸. Se consideriamo la polvere come cenere, Adamo proviene dalla cenere ed è destinato a tornarvi: proviene da una cremazione teurgica e vi ritorna. In questa concezione l'uomo è visto come un nulla originario e viene ucciso due volte: una prima volta quando viene concepito originariamente come cenere e una seconda volta quando viene considerato destinato nuovamente alla cenere. All'interno di questa concezione può dunque affermarsi sempre più la convinzione che l'uomo e con lui tutte le cose siano nulla, e l'uomo si trova di fronte al richiamo del nulla che lo spinge ad annientarsi. Ma nel profondo di ogni uomo vi è un'altra voce che dice che il nulla non esiste e che egli è già da sempre salvo dal nulla: per questa voce la morte è la morte di chi è eternamente salvo dal nulla, perché ogni stato della vita dell'uomo, nascita, giovinezza, morte, è eterno. Tutti gli stati della vita di ogni uomo sono eterni e la loro serie "non è chiusa dalla morte, ma manifesta all'infinito la Gioia in cui consiste l'essenza dell'uomo."²¹⁹

²¹⁸ *Gen.*, 3,19.

²¹⁹ E. Severino, *Sull'embrione*, p.126.

3. NASCERE. E ALTRI PROBLEMI DELLA COSCIENZA RELIGIOSA.

Nell'opera *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*, pubblicata nel 2005, Emanuele Severino affronta numerosi problemi legati alla coscienza religiosa cristiana, che comprendono tra gli altri il rapporto tra Chiesa e democrazia, la tecnica, la libertà d'insegnamento, il capitalismo, il ruolo dei mass media, la risurrezione di Gesù, il dialogo tra le civiltà e l'etica.

Nella parte sesta del libro si prende in considerazione il tema dell'origine della vita, in quattro capitoli che saranno ora esaminati.²²⁰

3.1 Meglio nascere.

In questo paragrafo viene riprodotto un articolo pubblicato sul "Corriere della Sera" del 28 giugno 2002, con l'aggiunta della risposta ad alcune obiezioni e di una nota. In occasione della discussione in Parlamento della legge sulla fecondazione eterologa, da parte cattolica fu avanzato l'argomento che essa non era ammissibile per i forti disagi mentali e affettivi a cui potrebbe andare incontro il bambino concepito in questo modo. Così facendo però i cattolici, per evitare i disagi al bambino, propongono di non farlo nascere e di farlo restare nel nulla. Severino quindi propone di chiedere ai bambini che già sono nati attraverso la fecondazione eterologa se essi avrebbero preferito non essere mai venuti al mondo. Una loro eventuale preferenza per l'inesistenza sarebbe una risposta decisamente non cristiana, assimilabile alla sapienza pagana del Sileno²²¹, già ricordata in precedenza ne *La buona fede*. Qualche bambino potrebbe invece rispondere affermando di preferire di essere nato con la fecondazione eterologa, moralmente sconveniente e irrispettosa dei suoi diritti, piuttosto che non vivere per non vedere calpestati i propri diritti. Una tale risposta metterebbe in grave difficoltà i cattolici, che dovrebbero

²²⁰ Alcune delle osservazioni presentate da Severino in *Nascere* vengono espone anche, in maniera meno ampia, in *Pensieri sul cristianesimo* (Rizzoli, Milano, 1995) nel capitolo XXIX intitolato *Immoralità della scienza* e in *La legna e la cenere* (Rizzoli, Milano, 1999) nel capitolo X intitolato *L'"amore più grande"*. In entrambi i casi non vi sono differenze sostanziali rispetto a quanto viene esposto in *Nascere*.

²²¹ v. nota n.13.

convincere il bambino in questione che per lui sarebbe stato meglio non esistere per rispettare la morale cattolica. Una considerazione che provoca ulteriori paradossi è che anche un bambino che nasca per effetto di una fornicazione o di un adulterio può avere gravi disagi mentali e affettivi: questa situazione può essere considerata sostanzialmente analoga a quella del bambino concepito con la fecondazione eterologa, dato che in entrambi i casi per la morale cattolica vi è un disordine morale e per i bambini vi sono dei gravi disagi. La coerenza imporrebbe allora ai cattolici di comportarsi in modo analogo a quanto hanno fatto nei confronti della fecondazione eterologa e di proporre come legge dello Stato la proibizione della fornicazione e dell'adulterio, con relative sanzioni. Per il cattolicesimo i bambini non nati e che resteranno inesistenti a causa del rifiuto della fecondazione eterologa non hanno diritti: se avessero il diritto di esistere, Dio sarebbe costretto a rispettarlo e la sua creazione non sarebbe più libera. Questa serie di considerazioni conduce quindi alla discussione del problema filosofico della libertà di Dio, che lascia nel nulla tutto ciò che egli non ha voluto creare.

Nella risposta data alle obiezioni avanzate al suo articolo sul quotidiano "Avvenire" dal professor Vittorio Morero²²², Severino fa notare che il mostrare quali conseguenze derivano da determinate premesse non significa sostenere tali conseguenze. Egli infatti non accetta alcune fondamentali affermazioni del cattolicesimo, quali la creazione libera dell'universo da parte di Dio, e quindi il fatto che Dio non crei tutte le creature che potrebbe creare, la beatitudine del paradiso e la continuazione della creazione compiuta dagli uomini attraverso la generazione. In maniera logica da queste tesi seguono le sorprendenti conseguenze richiamate da Severino in precedenza, ma è evidente che non accettando le premesse del ragionamento egli non accetta nemmeno le conseguenze: e questo continuando a tenere il suo discorso filosofico ben distinto dal laicismo, che anzi a suo parere ha la stessa anima del cristianesimo. Gli uomini che Dio non crea, pur essendo libero di farlo, così come gli esseri umani che non vengono generati dai

²²² Vittorio Morero, sacerdote, è direttore del settimanale «L'Eco del Chisone» della diocesi di Pinerolo in Piemonte ed editorialista del quotidiano «Avvenire». Dirige, inoltre, il coordinamento degli uffici pastorali della sua diocesi.

coniugi, rimangono nel nulla, restano nel nulla. Ma in base alle premesse della dottrina cattolica certamente si deve dire che per tutti questi esseri umani non nati, piuttosto che rimanere nel nulla, sarebbe stato meglio nascere, in modo da avere la possibilità di godere della vita eterna nel Regno dei Cieli: non vi può essere nessun dolore terreno o male morale così grave da rendere giustificabile la decisione di impedire l'esistenza terrena di qualcuno e la possibilità della felicità eterna. Queste conseguenze della dottrina cattolica sono certamente paradossali ma seguono inevitabilmente dalle sue premesse, che anzi portano a negare la libertà di Dio e degli uomini, costretti a generare tutti i possibili esseri umani. Si perviene così al risultato che le premesse del cattolicesimo negano se stesse, segno della loro contraddittorietà. Il problema di fondo è dato dalla concezione di un Dio che ad alcuni dona l'esistenza e ad altri no: se però si crede che qualcosa che non esiste sarebbe potuta esistere, se si crede nell'esistenza della possibilità, si deve anche dire che il diritto all'esistenza compete anche a chi può esistere, che peraltro secondo il cristianesimo esiste originariamente in Dio come *similitudo*.²²³

Nella nota successiva, Severino affronta brevemente il problema della scienza. Nelle discussioni sulla manipolazione delle cellule staminali i cattolici hanno chiesto che la scienza faccia in modo che in tale processo non vengano prodotti o distrutti embrioni, dato che questi ultimi sono già per essi esseri umani. Anche i cattolici come i laici non dubitano che l'autorità di dire cos'è l'uomo spetti alla scienza. Per Severino bisogna invece porsi la domanda su che cosa sia oggi la scienza: essa infatti non pretende più di mostrare la verità del mondo, ma si costituisce come un sapere ipotetico, basato su ipotesi che possono sempre essere smentite dai fatti. La scienza consente di ottenere risultati straordinari, ma il fatto di essere diventata un sapere potentissimo non può condurre all'affermazione della sua verità. La scienza è diventata un sapere essenzialmente pratico, rivolto a migliorare le condizioni di vita dell'uomo, ma non può più aspirare ad affermare la verità sul mondo e sull'uomo. Della natura ipotetica del sapere

²²³ Cfr. cap.1 pag.4.

scientifico, però, non si tiene conto e si accettano come verità le affermazioni scientifiche, anche da parte del cattolicesimo. Per Severino questo fatto costituisce una penosa genuflessione della religione, che però rientra nella tendenza inevitabile del nostro tempo.

3.1.1 La legislazione sulla vita nascente: Stato e Chiesa.

Nell'analisi del tema dell'origine della vita, con i connessi problemi della fecondazione artificiale, dell'aborto e così via, si ripropongono molto frequentemente le questioni poste dagli interventi legislativi su tale materia, che devono necessariamente tener conto delle diverse posizioni filosofiche e religiose presenti nella società. Nell'articolo *Meglio nascere* Severino esamina così la tendenza da parte della Chiesa a proporre le sue norme morali e le sue posizioni sulla vita nascente, e più in generale su tutti i problemi bioetici, come leggi dello Stato con relative sanzioni.

L'argomento dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa è stato affrontato numerose volte dal filosofo bresciano, e una trattazione di esso viene svolta anche in *Nascere*, in particolare nella seconda parte del volume. Lo spunto viene offerto da un discorso tenuto da Giovanni Paolo II al Parlamento italiano nel novembre 2002, in cui il pontefice afferma che i complessi e difficili problemi del presente possono essere affrontati sulla base della fiducia nel patrimonio cristiano dell'Italia. Il senso di questo discorso, secondo una ben nota concezione della Chiesa, è che lo Stato è un vero Stato solo se si fa guidare dalla verità del cristianesimo ed ha quindi il dovere di essere uno Stato cristiano. Severino sostiene che questa concezione è in sostanza omogenea alle teocrazie e agli integralismi che si propongono in varie religioni mondiali. Infatti uno Stato cristiano deve avere leggi che proibiscono la violazione dei principi cristiani: tali leggi devono quindi prevedere una sanzione terrena per i trasgressori. Pertanto per la Chiesa, sulla base della concezione di un vero Stato cristiano, quest'ultimo deve usare il suo apparato repressivo per punire le trasgressioni del messaggio cristiano, realizzando così uno Stato teocratico e

integralista. L'intenzione della Chiesa è tuttavia quella di non intervenire direttamente in politica, ma di parlare alle coscienze degli uomini, dicendo loro di costruire liberamente uno Stato cristiano. Questo tipo di Stato però non cessa di essere teocratico anche se viene realizzato sulla base della libera convinzione degli individui che ne fanno parte. Il discorso di Giovanni Paolo II afferma che i difficili problemi della società contemporanea possono essere risolti solo sulla base del cristianesimo, ma intende anche affermare, sia pure non perentoriamente, che lo Stato democratico deve essere guidato dalla verità cristiana. L'argomentazione di Giovanni Paolo II si basa sull'esistenza di diritti e valori etici universali, a loro volta fondati sull'esistenza di una verità ultima che certamente per il Papa è la verità del cristianesimo: quest'ultima deve essere posta alla base di tutto l'agire dell'uomo e quindi anche della politica. Questa concezione della verità rende inaccettabile l'alleanza tra democrazia e relativismo etico, in quanto quest'ultimo mina la convivenza civile eliminando ogni punto di riferimento. La tesi di Giovanni Paolo II si ricollega alla tradizione filosofica dell'Occidente e non tiene conto degli sviluppi che si sono verificati nella filosofia contemporanea, la quale viene appunto trattata dal Pontefice come semplice relativismo etico: egli può fare questo perché la filosofia odierna ignora la propria potenza e non è cosciente del fatto che essa "è la distruzione inevitabile della tradizione filosofica che sta al fondamento della stessa teologia e della stessa fede cristiana"²²⁴. I filosofi non sono coscienti di questa distruzione inevitabile, che può essere colta solo scendendo in quello che Severino chiama il "sottosuolo essenziale" della filosofia contemporanea, ed anche la Chiesa può quindi permettersi di ignorarla.

Per quanto riguarda il rapporto tra la Chiesa e la democrazia, e la pluralità di opzioni etiche che quest'ultima ammette, Severino osserva che nella storia il cattolicesimo ha riconosciuto un carattere cristiano anche a forme di Stato molto lontane dalla democrazia. Superando l'ostilità alla democrazia, causata anche dal clima antireligioso in cui le idee democratiche si erano

²²⁴ E. Severino, *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*, p.48.

affermate, la Chiesa ha accettato anche le forme di Stato in cui la democrazia si proponeva di trovare un accordo con il cristianesimo. Essa valuta di volta in volta l'accordo di uno Stato con la sua dottrina, considerando in particolare la sua costituzione e più in generale le leggi che esso si dà. Da un punto di vista cattolico, vale sempre il principio che ciò che conta di più per l'uomo è la salvezza dell'anima: essa è possibile anche se ci si trova a vivere in uno Stato totalitario di cui si devono rispettare le leggi, mentre l'anima può essere persa seguendo le leggi che in uno Stato democratico sono in vigore per volere della maggioranza, come possono essere le leggi attinenti al tema dell'origine della vita (leggi sull'aborto, sulla limitazione delle nascite, sulla fecondazione artificiale e così via). Attualmente la Chiesa e la maggior parte dei cattolici preferiscono un ordinamento democratico dello Stato e della società. L'intenzione dichiarata della Chiesa è quella di non mettere in discussione la democrazia, ma il problema per Severino è quello di comprendere se il cristianesimo, considerato nella sua essenza autentica, può rimanere conforme a questa intenzione. Può accadere infatti che una certa concezione religiosa o filosofica sia animata da determinate intenzioni, ma invece venga spinta nella direzione opposta dalla logica che è alla sua base: questo è proprio il caso della dottrina cristiana. Per essa le leggi vanno approvate e rispettate solo se non negano la verità, che non è solo ciò che la ragione dell'uomo riesce a conoscere, ma soprattutto è la rivelazione di Cristo, che conferisce anche il suo vero senso alla ragione umana. La verità quindi è soltanto quella data dal cristianesimo e lo Stato è buono e fondato sulla verità solamente se emana delle leggi conformi a tale verità: in tal modo le leggi che permettono l'aborto, la fecondazione artificiale, la pianificazione delle nascite, sono da rifiutarsi e i cristiani devono impegnarsi a modificarle. Si ripropone allora la situazione già vista, per cui una vera legge è quella la cui violazione comporta una pena e dunque, in uno Stato che sia cristiano ed abbia leggi cristiane, chi viola queste leggi deve subire una sanzione. Coloro che non vivono cristianamente, in un tale Stato, dovrebbero essere puniti e ciò è sicuramente agli antipodi della democrazia: infatti lo Stato che punisce chi non segue

determinati precetti fondati sulla religione è una teocrazia, vale a dire il dominio di una religione e dei suoi esponenti sull'intera società, come accade nei paesi islamici.²²⁵

3.2 Uso degli embrioni e circolazione automobilistica.

L'analisi svolta in questo paragrafo riguarda la liceità o meno dell'uso degli embrioni a scopo terapeutico o sperimentale e tende a mettere in luce alcune incoerenze insite nella posizione dei difensori della vita dell'embrione. Sia coloro che ritengono lecito l'uso degli embrioni, sia coloro che lo reputano illecito, ritenendolo una forma di omicidio, hanno in comune il principio di matrice aristotelica che afferma che se l'embrione viene lasciato nell'ambiente favorevole dato dal grembo materno esso diventa un essere umano. Se si ragiona secondo questo principio, largamente condiviso, anche se per Severino esso non è affatto indiscutibile, si deve ritenere necessariamente che la distruzione di un embrione è una forma di omicidio: non si può affermare allo stesso tempo che lasciando l'embrione nel suo ambiente esso diventa uomo e che la sua soppressione nella fase iniziale della sua esistenza non è un omicidio. L'incoerenza da cui sono afflitti alcuni difensori della vita dell'embrione è che essi in certi casi ritengono che l'omicidio sia lecito: ciò avviene per esempio nella dottrina cattolica della "guerra giusta", in cui si afferma che è lecito far morire alcuni uomini innocenti a vantaggio di altri, situazione questa paragonabile a quella degli embrioni soppressi per consentire la sopravvivenza di altri esseri umani. Un esempio ulteriore dell'incoerenza è dato dal fatto che vengono accettate in generale sia la liceità della circolazione automobilistica, nella quale perdono la vita un gran numero di persone, sia lo svolgimento di lavori pericolosi, che provocano anch'essi un numero elevato di vittime. In entrambi i casi vengono ritenute lecite attività che provocano la morte di persone innocenti, e nelle quali si può riscontrare un'analogia con la distruzione degli embrioni, in quanto quest'ultima nei trapianti ha lo scopo di salvare altre persone, così come la

²²⁵ I temi trattati in questo paragrafo sono stati ampiamente affrontati da Severino in varie opere, tra le quali soprattutto *Pensieri sul cristianesimo* (1995) e *La buona fede. Sui fondamenti della morale* (1999).

circolazione automobilistica e i lavori pericolosi sono necessarie per la sopravvivenza delle società che li accettano. Un'altra incoerenza può essere rilevata nella legislazione italiana che, se ammette l'aborto, dovrebbe ammettere anche la soppressione degli embrioni per permetterne l'uso nei trapianti. Tale incoerenza non riguarda però la Chiesa, che, nella prospettiva del "male minore", non è riuscita a impedire la liberalizzazione dell'aborto, ma tenta almeno di rendere illegale la distruzione degli embrioni. Il fine di queste brevi osservazioni di Severino è di mostrare la complessità dei problemi legati all'embrione.

3.3 Su alcune tesi di Jürgen Habermas relative ai "rischi di una genetica liberale".

Nel 2002 è comparso in traduzione italiana il libro *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* del professor Jürgen Habermas,²²⁶ tra i massimi filosofi contemporanei viventi. La "genetica liberale" cui si riferisce Habermas è la possibilità, che potrebbe in breve tempo diventare reale, da parte dei genitori di usare le terapie genetiche per manipolare gli embrioni ed avere così dei figli che corrispondono alle loro preferenze e ai loro gusti: essa è "una prassi che rimette alla discrezionalità dei genitori l'intervento sul genoma degli ovuli fecondati"²²⁷. Nel suo libro il filosofo tedesco considera inaccettabile tale atteggiamento. Il suo rifiuto dello "*shopping in the genetic supermarket*" avviene all'interno del punto di vista per il quale "superata la metafisica, la filosofia non crede più in risposte vincolanti sulle questioni

²²⁶ Nato a Gummersbach, vicino a Dusseldorf (Germania), nel 1929, Jürgen Habermas ha studiato filosofia, psicologia, storia, letteratura tedesca ed economia a Göttinga, Zurigo e Bonn, laureandosi nel 1954 con una tesi su Schelling. Nel 1959 è diventato assistente di Theodor W. Adorno all'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, allorché questo fu riaperto in Germania dopo l'esilio americano. È rimasto assistente di Adorno fino al 1959; nel 1964 è diventato professore ordinario di Filosofia e Sociologia a Francoforte sul Meno. Dal 1982, ha di nuovo insegnato alla Johann Wolfgang Goethe Universität di Francoforte sul Meno. Habermas è autore di numerosissimi scritti, tra i quali ricordiamo: *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962); *Logica delle scienze sociali* (1967); *Teoria e prassi nella società tecnologica* (1968); *Conoscenza e interesse* (1968); *Teoria della società o tecnologia sociale* (1971, con N. Luhmann); *Teoria dell'agire comunicativo*, che costituisce la sua *summa* teorica (1981); *Profili filosofico-politici* (1981); *Dopo l'utopia* (1981); *Etica del discorso* (1983); *Il discorso filosofico della modernità* (1985); *Il pensiero post-metafisico* (1988); *Fatti e norme* (1992); *Teoria della morale*, (1994); *L'inclusione dell'Altro. Studi di teoria politica* (1998); *Verità e giustificazione* (2001); *La costellazione postnazionale. Mercato Globale, nazioni e democrazia*, (2002); *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2002); Joseph Ratzinger - Jürgen Habermas, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, 2005.

²²⁷ Habermas, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale.*, p.80.

della condotta di vita, personale o collettiva che sia”.²²⁸ Habermas si colloca in un contesto post-metafisico, nel quale cioè la metafisica viene ritenuta superata: a questo proposito Severino osserva che il superamento della metafisica viene affermato in moltissime occasioni, ma le ragioni di tale superamento non vengono quasi mai richiamate. La considerazione dei motivi per cui la metafisica deve essere ritenuta superata non può però essere ininfluenza sui problemi che si presentano all’interno del contesto post-metafisico, anche se Habermas non si sofferma su questo punto.

La critica fondamentale rivolta da Habermas alla genetica liberale, che propriamente si riferisce all’eugenetica e non agli interventi di tipo terapeutico, è che coloro che si ritrovassero ad avere un genoma che sia stato prodotto o modellato sulla base delle preferenze dei genitori, potrebbero legittimamente chiedere conto ai creatori del loro corredo genetico delle conseguenze per essi indesiderate. Inoltre questi individui non potrebbero più fruire del diritto ad esser padroni di sé stessi e di appropriarsi autocriticamente della propria storia di cui tutti i membri di una società democratica godono. Un individuo dal corredo genetico modificato anche da adulto continuerebbe a dipendere dalla decisione irreversibile presa dai suoi genitori. In questo modo un tale individuo non godrà di una condizione di uguaglianza rispetto a coloro che sono nati dalla contingenza del processo della fecondazione, cioè senza manipolazioni genetiche. A tale critica di Habermas, Severino obietta che, in una società in cui interventi sul genoma umano a fini eugenetici fossero effettivamente possibili, non solo potrebbero protestare gli individui oggetto di tali interventi, ma anche coloro che non fossero stati manipolati potrebbero sentirsi menomati e potrebbero chiedere conto ai loro “designer” genetici di non aver fornito loro una serie di opportunità rese possibili dalle tecniche genetiche. Inoltre anche questi individui non soggetti a manipolazioni genetiche si troverebbero a dipendere dalla decisione irrevocabile presa dai loro genitori e non si sentirebbero uguali a coloro che hanno avuto degli

²²⁸ Habermas, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, p.5

interventi sul proprio genoma. Secondo Habermas l'aborto e la soppressione degli embrioni con funzione terapeutica sono accettabili, mentre sono senz'altro da rifiutare quando si preveda la nascita di un bambino sano e che non causi gravi problemi ai genitori. Il filosofo tedesco non aderisce però alle tesi di natura "metafisica" sull'embrione: il motivo per cui egli rifiuta la soppressione degli embrioni e l'aborto deve essere quindi il diritto di ogni individuo di disporre della propria vita, lo stesso principio da lui fatto valere contro la genetica liberale, con la differenza che in questo caso esso deve essere rivendicato da un individuo diverso dal bambino non ancora nato. La rivendicazione del diritto a disporre della propria vita è possibile però anche per i bambini gravemente ammalati che i loro genitori preferiscono non far nascere, i quali prendono anche in questo caso una decisione irreversibile sull'esistenza di un'altra persona. L'essere umano che per i genitori e la società è condannato ad una esistenza infelice potrebbe giudicare in maniera molto diversa il suo stato e potrebbe preferire alla non esistenza una vita anche molto difficoltosa, in particolare se egli avesse una coscienza religiosa cristiana o in generale "metafisica". Infatti il bambino ammalato potrebbe nutrire la speranza di una vita futura felice e ciò potrebbe costituire un fattore decisivo per cui egli avrebbe preferito nascere e non restare nel nulla. Habermas sembra quindi dimenticare che la stessa radicale diversità di parametri nel giudicare la propria vita che egli ammette nel caso delle manipolazioni genetiche deve valere anche nel caso della decisione sulla nascita di bambini con gravi malattie. Inoltre il diritto a disporre liberamente della propria esistenza, messo in campo dal filosofo tedesco contro la "genetica liberale" che lo nega radicalmente, viene negato in maniera ancora più forte dall'aborto o dalla soppressione degli embrioni. Le considerazioni di Severino sul libro di Habermas tendono a mettere in luce le contraddizioni che si possono ritrovare nelle tesi avanzate dal filosofo tedesco e non certo a sostenere la validità della "genetica liberale". Un discorso filosofico che si spinga più in profondità non può però limitarsi a rilevare le suddette difficoltà, ma deve mettere in discussione il modo in cui viene inteso dalla filosofia

contemporanea il rapporto tra pensiero “metafisico” e pensiero “postmetafisico” e il rapporto tra filosofia e tecnica, due temi che è possibile rintracciare in varie opere di Severino.

3.3.1 Il pensiero post-metafisico di Habermas e la metafisica secondo Severino.

In questo breve esame delle tesi di Habermas sulle manipolazioni genetiche risulta di particolare interesse l’accenno al tema del pensiero post-metafisico: si cercherà ora di approfondire brevemente il senso attribuito da Habermas a questa espressione e di confrontarlo con la concezione della metafisica di Severino.

Il rifiuto della genetica liberale da parte di Habermas viene sostenuto, come si è visto, restando all’interno della tesi fondamentale per la quale la filosofia, dopo il superamento della metafisica, non crede più alla possibilità di indicare delle risposte vincolanti sulla condotta della vita personale o collettiva. Per un periodo molto lungo i filosofi si sono ritenuti in grado di poter raggiungere la conoscenza vera della totalità della natura e della storia e attraverso tale conoscenza di possedere il quadro generale in cui si colloca la vita dei singoli e delle comunità umane. Tale quadro generale, costituito dalla struttura del cosmo, dalla natura dell’uomo o dallo sviluppo della storia, costituiva anche il fondamento a partire dal quale la filosofia poteva indicare i criteri di una vita giusta, tale da costituire un modello sia per gli individui che per le comunità. Le religioni indicavano il loro fondatore come modello da imitare per conseguire la salvezza e la metafisica indicava modelli di vita sia per la massa sia per i privilegiati. Tali concezioni sono state in seguito progressivamente abbandonate e il tempo di decadenza dei modelli della vita etica si è fatto sempre più breve, finché si è arrivati alla constatazione del fallimento dei tentativi della filosofia di indicare forme di vita valide in maniera vincolante. Nel mondo attuale “la ‘società giusta’ lascia libere tutte le persone di decidere ‘che uso fare’ del tempo della loro vita.”²²⁹ Ognuno può quindi realizzare la propria concezione di vita buona in

²²⁹ J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, p.6.

base alle proprie possibilità e preferenze. Nell'ambito del pensiero post-metafisico la filosofia pratica non afferma più tesi normative, ma si concentra essenzialmente sulle questioni di giustizia: le teorie della giustizia e della morale si sono allontanate dalla strada dell'etica, vale a dire dall'indicazione di una dottrina della vita giusta. La filosofia contemporanea chiede di astrarre dalle proposte etiche delle concezioni metafisiche e religiose tradizionali e non interviene più in modo diretto nello scontro tra di esse. "Proprio nelle questioni per noi più rilevanti, la filosofia si ritira su una sorta di metalivello. Essa si limita ad indagare le caratteristiche formali dei processi di autocomprensione, facendo astrazione dai loro contenuti."²³⁰, realizzando così quella che Habermas chiama una "astensione ben giustificata".²³¹

Un'analisi più approfondita della situazione del pensiero filosofico caratterizzato dal superamento della metafisica viene presentata dal filosofo tedesco nell'opera del 1988 intitolata appunto *Il pensiero post-metafisico*, in particolare nella prima parte *Ritorno alla metafisica?* Egli chiama metafisico il pensiero, costituito da una forma di idealismo filosofico, risalente a Platone che, attraverso Plotino e il neoplatonismo, passando per Agostino, Tommaso d'Aquino, Cusano, Pico della Mirandola, Cartesio, Spinoza e Leibniz, giunge fino a Kant, Fichte, Schelling ed Hegel. Nell'ambito del pensiero metafisico Habermas si sofferma in particolare su tre aspetti: il pensiero dell'identità, la dottrina delle idee e il concetto forte di teoria. Il pensiero dell'identità è quel livello concettuale per cui la filosofia, avendo ereditato dal mito lo sguardo sull'Intero, riferisce il Tutto all'Uno. L'uno e il molteplice, concepiti come rapporto fra identità e differenza, costituiscono la relazione fondamentale del pensiero metafisico: l'uno è l'elemento basilare, il fondamento essenziale, il principio e l'origine, da cui deriva il molteplice che si riproduce come multiformità ordinata. La dottrina delle idee è chiaramente la concezione platonica per la quale l'ordine che fonda l'unità è di natura concettuale: i fenomeni vengono

²³⁰ J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, p.7.

²³¹ *ibidem*.

ordinati seguendo l'ordine ideale delle cose stesse. Il concetto forte di teoria si riferisce alla raccomandazione da parte della filosofia della vita contemplativa come via di salvezza: la vita dedicata alla teoria si trova al di sopra delle altre forme di vita, apre un accesso privilegiato alla verità, riservato a pochi, e richiede una rinuncia all'atteggiamento naturale verso il mondo, mettendo in contatto con ciò che è al di fuori del quotidiano.

La metafisica è stata messa in questione e problematizzata da alcuni sviluppi storici provenienti dall'esterno, di cui Habermas ne analizza quattro, presentandoli come motivi caratterizzanti del pensiero post-metafisico. Innanzitutto il pensiero totalizzante, orientato all'Uno e all'Intero, viene messo in discussione dalla nuova razionalità procedurale proposta sia dal metodo scientifico-sperimentale delle scienze naturali, sia dal formalismo della teoria morale e giuridica. In secondo luogo l'affermarsi della coscienza storica conduce alla concezione di una ragione storicamente situata, che prevale su una ragione non situata e spiritualizzata in senso idealistico: si attua così una detrascendentalizzazione dei concetti della tradizione. Il terzo elemento da sottolineare è costituito dalla svolta linguistica, che comporta il passaggio dalla filosofia della coscienza al ruolo preminente attribuito al linguaggio. Infine il primato della teoria sulla prassi viene messo in crisi dal collocamento delle prestazioni teoriche nei contesti pratici in cui esse nascono e vengono utilizzate e dalla consapevolezza della rilevanza dei contesti quotidiani dell'agire e della comunicazione.

Per quanto riguarda le posizioni di Severino sul superamento della metafisica, si può dire che gli elementi di novità che per Habermas caratterizzano il pensiero post-metafisico corrispondono al processo di distruzione degli immutabili descritto da Severino come caratteristica della filosofia contemporanea.²³² Una descrizione del processo di distruzione della metafisica viene presentata da Severino in *Téchne. Le radici della violenza*²³³ e in *Gli abitatori del tempo*²³⁴. Se il tratto essenziale della cultura tradizionale era costituito dalla metafisica, oggi essa indica

²³² v. par 2.1.1.

²³³ E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano, 1979.

²³⁴ E. Severino, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, RCS Libri, Milano, 2009.

qualcosa di nebuloso, irreali, infecondo. Per la sua distruzione hanno collaborato diverse forze, identificate nella scienza, la religione cristiana, l'economia e la politica: "L'analisi storico-sociologica è dunque in grado di mostrare che scienza, religione cristiana, economia e politica formano, nell'Europa moderna, un sistema di condizioni che rende impossibile la sopravvivenza di un sapere che intenda scoprire la 'verità'."²³⁵ La scienza mostra che l'uomo può dominare il mondo attraverso l'uso di procedure concettuali diverse ed opposte rispetto ai principi e ai metodi del sapere metafisico. Per l'economia moderna la metafisica è un sapere sostanzialmente inutile, dato che il sapere di cui essa necessita è quello che è in grado di incrementare lo sviluppo economico. D'altra parte la religione può soddisfare i bisogni dello spirito in maniera più concreta e comprensibile dalle masse: la metafisica è un sapere "aristocratico", noncurante del consenso di massa ed è questa una delle ragioni fondamentali del suo fallimento. In questo modo la metafisica non riesce più ad avere incidenza sociale e diviene un'occupazione di *élites* intellettuali, che peraltro finiscono in ultimo anch'esse col rifiutarla.

La civiltà occidentale ritiene quindi di aver definitivamente messo da parte il sapere metafisico e tende ad allontanare il sospetto che il senso di esso e della sua distruzione sia rimasto nascosto e inesplorato. Ma per Severino un compito fondamentale della filosofia è proprio l'indagine sul vero senso della distruzione della metafisica, poiché occorre rendersi conto che "la metafisica ha preparato una volta per tutte - in un senso essenzialmente sconosciuto alla nostra cultura - l'abitazione all'interno della quale è cresciuto e ha preso significato il gigantesco intreccio di fatti e di eventi che ha condotto la storia dell'Occidente sino alla civiltà della tecnica."²³⁶ L'economia, la politica, la religione, la scienza si trovano completamente avvolte dalla dimensione introdotta dalla metafisica, cosicché occorre affermare che "il fallimento della metafisica è l'aspetto esteriore di una profonda vitalità trionfante."²³⁷ Per Severino nella contemplazione metafisica è presente in maniera essenziale la dominazione e l'aggressione

²³⁵ E. Severino, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'occidente e il nichilismo*, p.193.

²³⁶ E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano, 1979, p.195.

²³⁷ *ibidem*.

scientifico-tecnologica della terra, che progetta la produzione e distruzione senza limiti della totalità degli enti. Nel progetto tecnologico del dominio assoluto si celebra il trionfo della metafisica: “nella distruzione della metafisica resta celebrato il trionfo della metafisica, ossia della forma originaria della volontà di potenza.”²³⁸

L’abbandono di tutte le verità definitive proposte dalla cultura tradizionale, identificabile con il pensiero post-metafisico di Habermas, e il prevalere della cultura scientifico-tecnologica determinano un cambiamento radicale che però continua a svolgersi all’interno della dimensione dominante portata alla luce dalla metafisica: ogni rivoluzione dell’Occidente si è svolta all’interno di questa dimensione, così come ogni critica antimetafisica e ogni superamento e confutazione della metafisica sono guidati da tale dimensione, che continua ad essere ignorata sia da coloro che proclamano la morte della metafisica, sia da coloro che vogliono ancora difenderla. La dimensione inaugurata dalla metafisica può essere identificata con il senso della cosa introdotto dall’antica filosofia greca, quando ha cominciato ad intendere la cosa come ciò che oscilla tra l’essere e il niente: da allora in poi, la cosa è ciò che è disponibile all’essere e al niente. “La cosa, in quanto tale, è ‘ciò che è’: ciò che è, ma che non era (non esisteva), non sarà e sarebbe potuto non essere.”²³⁹ L’antico pensiero greco per la prima volta nella storia dell’uomo ha introdotto il senso dell’essere e del niente: “la filosofia greca ha pensato per la prima volta l’infinita distanza che contrappone l’ente al niente e l’infinita agilità che consente all’ente di percorrerla tutta, divenendo niente, e consente al niente di percorrerla tutta, diventando ente.”²⁴⁰ Da allora in poi, il senso greco dell’ente ha cominciato ad avvolgere, dominare ed unificare tutte le forme della civiltà europea: “la civiltà della tecnica e la specializzazione scientifica hanno il loro fondamento essenziale nella metafisica greca, in quanto apertura del senso dell’ente”²⁴¹.

²³⁸ E. Severino, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell’Occidente e il nichilismo*, p. 22.

²³⁹ *op.cit.*, p.19.

²⁴⁰ *ibidem*.

²⁴¹ *op.cit.*, p.20.

La situazione del pensiero post-metafisico descritta da Habermas si rivela dunque nella prospettiva di Severino come una forma di illusorio superamento della metafisica, in quanto in essa si continua ad ignorare la dimensione essenziale aperta dalla metafisica greca attraverso il senso della cosa da essa introdotto.²⁴²

3.4 Essere uomo “in potenza”.

L'articolo *Essere uomo in potenza* è stato pubblicato da Emanuele Severino sul *Corriere della Sera* del 1° dicembre 2004 ed è stato successivamente inserito anche nella raccolta *Sull'embrione*. Esso è già stato analizzato in precedenza trattando di questa ultima opera; in *Nascere* tuttavia sono allegare due lettere di risposta ad obiezioni. La prima lettera viene indirizzata dal filosofo bresciano al giornalista Giuliano Ferrara, che aveva sostenuto che l'articolo di cui sopra era incomprensibile e si allontanava dal senso comune. Quest'ultimo non può però essere considerato qualcosa di indipendente dalla cultura: esso è un prodotto culturale tra i cui fondamenti vi è il concetto aristotelico di potenza, e ciò anche se le persone comuni non hanno mai sentito parlare di Aristotele. Un compito della filosofia è altresì quello di mettere in discussione le convinzioni dell'uomo e non certo di adeguarsi al senso comune, che comunque è inseparabile dalla filosofia e dalla metafisica. Per Severino il concetto di potenza è un radicale assurdo e quindi anche l'embrione, considerato un uomo in potenza, è qualcosa di assurdo e contraddittorio. Questa affermazione non può significare che non esistano quegli eventi che sono interpretati come embrioni o enti in potenza e nemmeno che non esista la sequenza di eventi in cui appare dapprima un embrione, poi un feto, un bambino, un adulto e così via. La tesi di Severino tende a dimostrare che deve essere messa in discussione la comune interpretazione del divenire dell'uomo e del divenire in generale.

²⁴² Su Habermas e il suo tentativo di fondazione dell'etica nella situazione del pensiero post-metafisico, si possono trovare rilevanti approfondimenti in E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cap.IV, “Élenchos”.

L'altra risposta viene data dal filosofo bresciano ad un articolo comparso su *Avvenire* a firma di Adriano Pessina²⁴³, tra i più noti esperti cattolici di bioetica. Nell'articolo *Essere uomo "in potenza"* viene sviluppata un'argomentazione che ha come premessa la teoria aristotelica della potenza accettata dall'intera cultura occidentale: alla base di tale argomentazione non vi sono le tesi fondamentali della filosofia di Severino e ciò spiega perché in essa non venga detto in maniera esplicita che il divenire non è qualcosa di reale. Anche nei confronti di Pessina viene ripetuta la richiesta di dire che cosa è ciò che costituisce un uomo in potenza, che deve necessariamente esistere se è possibile la nascita degli uomini. Per il bioeticista cattolico l'embrione è uomo in atto e non è uomo in potenza: allora l'uomo in potenza sarà qualcosa d'altro, che Severino chiama "innominato", e che essendo uomo in potenza è già un uomo, che come tale deve essere difeso dai difensori dell'embrione. A questo "innominato" può capitare, come all'embrione, di morire e quindi di diventare non-uomo: esso dunque è un esser-uomo in potenza e al tempo stesso un esser-non-uomo in potenza. Quest'ultima affermazione è contraddittoria ed è questa la contraddizione vera che Severino intende mettere in luce e non la tesi di Pessina, secondo cui non è contraddittorio che un uomo sia contemporaneamente uomo in atto e non-uomo in potenza perché poi morirà. L'accertamento di questa contraddizione, che discende dalla contraddittorietà dello stesso concetto di potenza, porta alla conclusione che l'uomo in potenza è qualcosa di contraddittorio. Tale concetto è contraddittorio allo stesso modo di un colore che è insieme rosso e non-rosso: il vero colore rosso, se è veramente rosso, rifiuta di essere non-rosso. Quanto all'affermazione di Pessina, secondo cui l'argomentazione di Severino non è né nuova, né decisiva, e risalirebbe alle dispute tra seguaci di Parmenide e di

²⁴³ Adriano Pessina, docente di Filosofia morale, insegna Bioetica presso le Facoltà di Scienze della Formazione e di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano, della quale dirige il Centro di Bioetica. Ha pubblicato: *Introduzione a Bergson* (Laterza, Roma-Bari 1994) e ha curato l'edizione italiana delle *Due fonti della morale e della religione* (Laterza, Roma-Bari 1995) e di *Materia e memoria* (Laterza, Roma-Bari 1996). Inoltre, sui temi bioetici *Fondazione e applicazione dei principi etici. Aspetti del dibattito sulla bioetica* (in "Rivista di Filosofia neoscolastica", 1991); *L'ermeneutica filosofica come sfondo teorico della bioetica* (in "Medicina e Morale", 1996); *Bioetica e antropologia. Il problema dello statuto ontologico dell'embrione umano* (in "Vita e Pensiero", n. 6, 1996); *Scelte di confine in medicina* (Vita e Pensiero, Milano 2004).

Aristotele, essa per essere accettata dovrebbe essere mostrata con argomenti ben più concreti e con ben maggiore energia.

4. DIALOGO SU ETICA E SCIENZA.

Il libro *Dialogo su etica e scienza* riporta una conversazione svoltasi nel novembre del 2007 tra Emanuele Severino e lo scienziato Edoardo Boncinelli²⁴⁴, uno dei più importanti biologi italiani. Nello svolgimento del dialogo, in cui vengono toccati vari temi filosofici e scientifici, si affronta anche il problema della manipolazione dell'embrione e dei limiti che riguardo ad essa si devono fissare.

L'inizio della discussione, che nel suo complesso sarà segnata da momenti di profonda incomprensione tra i due protagonisti, verte sulla definizione dell'etica, che per Severino consiste nell'alleanza dell'uomo con ciò che egli ritiene la potenza suprema, in modo da poter vivere in un ambiente rassicurante. "Etica vuol dire: vivere in un luogo che è rassicurante perché in qualche modo ci si trova in accordo e non in contrapposizione con la potenza. [...] ἔθος (*éthos*) in greco indica la consuetudine, che è insieme l'ambiente in cui ci si può mantenere per difendersi."²⁴⁵ Per difendersi dai pericoli e dal dolore della vita, l'uomo tende ad allearsi con la potenza, che per Severino "è ciò che il pensiero greco chiama 'verità.'"²⁴⁶ Non ci si può alleare con una potenza apparente, perché in tal modo si ottiene un'alleanza insicura: occorre invece allearsi con la vera potenza e per fare ciò bisogna cominciare a pensare il significato della parola verità. Anche la scienza, come l'etica, nasce dalla paura e dalla necessità di difendersi: essa è l'insieme delle tecniche che gli uomini hanno escogitato per non aver paura e sopravvivere e

²⁴⁴ Edoardo Boncinelli è nato a Rodi nel 1941. Dopo la laurea in Fisica all'Università di Firenze, ha dedicato gran parte della sua carriera allo studio della genetica e della biologia molecolare degli animali superiori e dell'uomo. A lui e al suo gruppo di lavoro si devono alcune delle più importanti scoperte della biologia contemporanea come l'individuazione di una famiglia di geni, detti "omeogeni", che controllano il corretto sviluppo del corpo. Dal 1992 dirige il Laboratorio di biologia molecolare dello sviluppo dell'Istituto scientifico Ospedale San Raffaele di Milano. Professore di Biologia presso la facoltà di Psicologia dell'Università Vita-Salute di Milano, è stato direttore della Sissa, la Scuola internazionale superiore di studi avanzati di Trieste. È autore di molti libri di divulgazione scientifica nel campo della genetica, della teoria dell'evoluzione biologica e delle neuroscienze. Tra le sue opere, ricordiamo la breve autobiografia *A caccia di geni*, e alcuni dei volumi più recenti: *Le forme della vita, Siamo uomini o embrioni?*, *Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza*. Suo il best seller *Come nascono le idee*. Collabora con la rivista *Le Scienze* e il *Corriere della Sera*.

²⁴⁵ E. Boncinelli – E. Severino, *Dialogo su etica e scienza*, p.8-9.

²⁴⁶ *op.cit.*, p.58.

tale insieme produce negli uomini la convinzione che la scienza sia lo strumento più potente per vincere la paura. La vera potenza per l'uomo contemporaneo è la tecnica: "la tecnica è l'erede di quella funzione di rassicurazione che nella tradizione veniva compiuta da Dio."²⁴⁷

Nel seguito del dialogo viene affrontato il tema della razionalità, sul quale viene raggiunto un accordo su di una definizione minimale di essa, consistente nella capacità dell'uomo di soddisfare i suoi bisogni essenziali con l'invenzione e l'uso di strumenti appropriati. Per Boncinelli l'uomo singolo si può definire razionale solo in misura molto limitata e le conquiste umane sono essenzialmente un fatto collettivo, in cui si riesce a correggere i molti errori fatti dai singoli attraverso il contatto e la comunicazione fra di essi: a dimostrazione di ciò lo scienziato espone sinteticamente la storia dell'evoluzione culturale dell'uomo, attraverso l'invenzione della scrittura, della filosofia, della logica, della matematica e infine della scienza sperimentale. In questa ricostruzione Boncinelli concorda con Severino sull'importanza della filosofia per la nascita della scienza, sia da un punto di vista storico, sia perché "dove non c'è stata filosofia non c'è stata scienza, pur in presenza di avanzamenti tecnici prodigiosi."²⁴⁸

La discussione tra lo scienziato e il filosofo prosegue sull'argomento della verità e in particolare Severino parla dell'evocazione greca del senso della verità come *epistéme*, vale a dire come sapere incontrovertibile e che non può essere smentito: egli ripropone la sua immagine del cono rovesciato, la cui punta rappresenta appunto l'evocazione dell' *epistéme* e della verità delle cose e la cui base rappresenta l'area in cui domina tale senso della verità, area che ormai coincide con l'intero pianeta. La posizione di Boncinelli è che la verità non esiste e tutto è contingente: con ciò egli esprime una posizione che concorda con quella della filosofia contemporanea, che, sulla base del senso greco della cosa, afferma che la verità è che tutto è contingente. Per Severino, questa affermazione è anche in accordo con la posizione della scienza moderna, che si è resa conto che le leggi causali sono inconsistenti e che le leggi della fisica hanno un carattere

²⁴⁷ E.Boncinelli – E.Severino, *Dialogo su etica e scienza*, p.10

²⁴⁸ *op.cit.*, p.33.

statistico e probabilistico: ciò è ad esempio visibile nel principio di indeterminazione di Heisenberg e nelle leggi dei gas enunciate da Boltzmann, e in campo matematico nei teoremi di incompletezza di Gödel. La scienza oggi non afferma più di essere la verità assoluta, ma ciò certamente per Severino non significa che la verità sia inesistente.

Il riferimento ai problemi posti dalla manipolazione dell'embrione viene fatto nell'ambito di una discussione sulla definizione della parola "tecnica". Per Boncinelli la tecnica è l'uso di strumenti materiali e mentali che l'uomo ha messo insieme per modificare il mondo, strumenti che gradualmente si sono evoluti in macchine e nelle infrastrutture che ne permettono il funzionamento. Essa è qualcosa di pervasivo, ma non ha una volontà, un obiettivo o un centro: è una ricerca che non ha un progetto complessivo alla base, ma tende semplicemente a realizzare più cose possibili e ad imporle al maggior numero possibile di utenti. Per Severino la tecnica va definita come organizzazione di mezzi in vista della produzione di scopi: in questo egli si ritrova sostanzialmente d'accordo con Boncinelli, ma sottolinea due punti in cui si discosta dalle idee del suo interlocutore. Il primo punto riguarda una definizione globale della tecnica come "volontà di aumentare la potenza a disposizione dell'uomo"²⁴⁹. La tecnica è costituita da uomini e da materiale non umano: in questo insieme gli uomini sono certamente l'elemento che si propone degli scopi e cerca di attuare dei progetti; se si chiede ad uno scienziato come Boncinelli che cosa egli si proponga di realizzare, risponderebbe senz'altro di interessarsi della propria disciplina e della sua potenza e quindi di avere l'obiettivo di aumentare la capacità della sua disciplina di realizzare scopi. La risposta di qualsiasi altro scienziato sarebbe in sostanza analoga e ciò porta a considerare la tecnica non come un qualcosa di oscillante, senza obiettivi ben definiti, ma come animata principalmente dalla volontà di aumentare la potenza dell'uomo. Il secondo punto preso in considerazione da Severino riguarda il problema dell'esistenza di limiti della tecnica, che viene posto in maniera molto pressante dagli esperimenti di

²⁴⁹ E. Boncinelli – E. Severino, *Dialogo su etica e scienza*, p.58.

manipolazione dell’embrione. Uno scienziato laico non dovrebbe avere problemi morali nei suoi esperimenti e quindi, se fosse sicuro di non andare incontro a conseguenze penali e vedesse la possibilità di ottenere risultati, non avrebbe alcun problema nella manipolazione dell’embrione. La tecnica si trova di fronte da un lato le forze della tradizione che impongono dei limiti alla sua potenza e dall’altro la forza che dice che non vi sono limiti, rifacendosi all’affermazione nietzscheana “Dio è morto”. La questione che si pone è quella di mostrare la forza concettuale di questa affermazione. La tecnica che si pone dei limiti di carattere morale o religioso è sicuramente meno potente della tecnica che ritiene che non ci sia una verità assoluta e che quindi tali limiti non esistono: nel secondo caso infatti essa può trasformare e manipolare il mondo all’infinito. La tecnica più potente è di conseguenza quella che condivide l’affermazione della morte di Dio e la concezione della destinazione di tutte le cose al nulla. Per Severino tale tecnica è costituita dall’apparato di uomini e macchine in unione con la filosofia contemporanea, che, affermando la morte di Dio, la libera da ogni sorta di limite.

Secondo Boncinelli, la tecnica non è guidata da uno scopo o da un progetto particolare, e, per quanto riguarda i limiti da porsi negli esperimenti, egli ritiene che non vi siano scienziati totalmente liberi da remore di tipo morale, sostenendo che l’adesione o meno al nichilismo compendiato nella sentenza “Dio è morto” non cambierebbe nulla rispetto ad un’etica che egli chiama del vivere quotidiano. Più generalmente, la sua posizione è una visione molto problematica del rapporto tra l’etica e la scienza, in quanto quest’ultima è frutto di lunghi e faticosi sforzi della ragione, mentre l’etica risente dell’azione di molti altri fattori, con solo qualche traccia di razionalità. All’esempio portato da Severino, secondo cui “in laboratorio, un cattolico non può permettersi quello che si potrebbe permettere un non cattolico”²⁵⁰, egli ribatte con la semplice negazione di questa tesi, sulla base della sua esperienza. Il filosofo bresciano ribatte che non crede assolutamente che le cose stiano in questo modo, provocando la reazione

²⁵⁰ E.Boncinelli – E.Severino, *Dialogo su etica e scienza*, p.61.

del biologo che afferma che i filosofi non conoscono realmente gli scienziati e che sarebbe preferibile che di essi non parlassero nemmeno. Severino controbatte dicendo che lo scienziato conosce ancor meno il filosofo, sebbene egli parlando del rapporto tra etica e scienza tenti comunque di fare filosofia: viene alla luce qui la profonda incomprendimento che regna tra i protagonisti di questo dialogo e che non verrà superata anche nel proseguimento della discussione.

Le ragioni più profonde di tale incomprendimento vengono esplicitate in due brevi scritti che Boncinelli e Severino hanno aggiunto al dialogo pochi giorni dopo il suo svolgimento. In particolare il biologo ritiene molto difficile il dialogo con i filosofi in quanto gli scienziati tendono a raggiungere conclusioni sempre provvisorie e incomplete su temi che possono essere giudicati anche irrilevanti, nonostante le trasformazioni che la scienza e la tecnica hanno indubbiamente apportato nel mondo. I filosofi, invece, tendono a mettere sempre tutto in discussione, aspirano tutti ad essere dei grandi filosofi e, soprattutto, rispetto ai fenomeni da studiare hanno una visione sempre molto più globale degli scienziati. Boncinelli sottolinea poi che la divergenza più profonda e a suo avviso insanabile verte sulla concezione della verità e del movimento verso di essa. Per lo scienziato la verità in attesa di essere disvelata non esiste ed essa anzi è un concetto inattuale, sebbene poi egli affermi che non si deve rinunciare a cercarla, pur senza poterla mai raggiungere: l'uomo per natura si pone delle domande, a cui cerca delle risposte più o meno vere, senza mai poter raggiungere la verità ed anzi cercandola sempre. Gli uomini hanno creato a poco a poco il linguaggio, fatto di parole cui si ritiene corrispondano altrettanti concetti. Attraverso l'osservazione del mondo compiuta con i sensi forniti dall'evoluzione, riconoscendo le cose sulla base delle parole imparate e confrontandosi con gli altri individui, l'uomo può giungere ad avere una visione accettabile di ciò che lo circonda e degli eventi. L'umanità ha prodotto tre forme di conoscenza collettiva: quella materiale, la matematica e la conoscenza delle scienze sperimentali. La conoscenza materiale, che ha reso possibile il passaggio dagli ominidi agli uomini ed è stata per lungo tempo l'unica, viene

prodotta attraverso un'elaborazione razionale dei risultati delle attività percettive e motorie. La conoscenza matematica non ha bisogno del ricorso all'esperienza e consiste nell'invenzione di entità astratte e nella scoperta delle loro proprietà: i ragionamenti matematici e le loro conseguenze non vengono però mai smentiti dalla realtà. La conoscenza fornita dalle scienze sperimentali utilizza sia la ragione che la matematica, ma deve ricorrere sempre alla pratica dell'esperimento; le definizioni fornite da tali scienze sono vincolate dalla conoscenza materiale e non hanno l'universalità delle affermazioni della matematica. La concezione della verità dello scienziato è una concezione che si struttura e precisa giorno per giorno, avvalendosi della razionalità matematica, ma scontrandosi con i limiti del modo dell'uomo di rapportarsi al mondo. Le scienze sperimentali e la conoscenza materiale segmentano il mondo in modo da renderlo esplorabile. La conoscenza adeguata della realtà si svolge in una ricerca inesauribile, che dà luogo a visioni parziali del mondo e che solo in maniera illusoria possono essere ritenute globali: tale è la concezione della verità dello scienziato.

Da parte sua, Severino risponde con una precisazione dei rapporti tra scienza e filosofia in generale. Egli afferma che la scienza è sempre stata specializzazione scientifica: un'attività che tende a separare certi oggetti o campi di oggetti dagli altri per analizzarli con determinati metodi. La scienza però non si occupa del significato della specializzazione e neanche di analizzare il senso della totalità: queste indagini sono sempre state di competenza della filosofia. Se uno scienziato vuol parlare dei rapporti tra il campo in cui egli indaga e la filosofia, è costretto inevitabilmente a portarsi sul piano filosofico, anche se di quest'ultimo non ha una sufficiente conoscenza. Inoltre si deve dire che anche studiando gli oggetti di sua competenza, egli si basa sempre sul senso della cosa, dell'oggetto portato alla luce dal pensiero filosofico. Un discorso analogo si può fare nel campo dell'etica, in cui gli individui delimitano un particolare campo di cose, restando però sempre all'interno delle grandi tradizioni etiche: riprendendo un'immagine a lui cara, Severino afferma che le vite degli uomini vengono sempre giocate sulla scacchiera greca. La pretesa della filosofia di comprendere la scienza nel suo complesso, o

addirittura di comprendere l'intera storia dell'Occidente, può sembrare incredibile ed anzi la filosofia contemporanea ritiene che essa sia qualcosa di impossibile. Tale posizione tipica della filosofia del nostro tempo si basa sempre sul senso greco della cosa: se le cose provengono dal nulla e vi ritornano, esse non hanno legami tra di loro e non vi è nessun principio che le possa unificare. Il senso attribuito dai greci alle cose è il fondamento della specializzazione che si riscontra nell'intera cultura occidentale: il mondo è un insieme di frammenti e la vera conoscenza può aversi solo con la specializzazione del sapere. Quest'ultima affermazione però è anch'essa una posizione che tende ad attribuire un senso unitario al mondo: essa rintraccia l'essenza che unifica il mondo proprio nella sua frammentarietà. L'affermazione di un senso unitario del mondo e delle sue parti, compito precipuo della filosofia, viene dunque a riproporsi anche quando si ritiene che le cose siano tutte separate e isolate fra di loro. Se uno scienziato dialoga sul rapporto tra filosofia e scienza, trovandosi costretto a muoversi sul piano filosofico, si trova in difficoltà, particolarmente se l'interlocutore è un filosofo. In questo dialogo possono emergere le convinzioni personali dello scienziato sui temi filosofici: trattando del rapporto tra filosofia e scienza, in particolare tra etica e biologia, vengono alla luce le informazioni filosofiche dello scienziato su questo rapporto, che hanno inevitabilmente un carattere sommario ed incerto, come del resto avrebbero le opinioni biologiche del filosofo sulla biologia e sui rapporti tra biologia ed etica. Ciò non significa che anche le riflessioni dei filosofi sulla filosofia non possano essere sommarie ed incerte e che la filosofia non possa essere oggetto d'indagine da parte della scienza, della religione, dell'arte e così via, cioè da parte delle diverse forme di sapere controvertibile, anche se “nella sua forma autentica la filosofia è manifestazione incontrovertibile del sapere incontrovertibile.”²⁵¹ Sul rapporto tra filosofia e scienza, non si può però affermare che sono improprie sia l'opinione scientifica del filosofo, sia l'opinione filosofica dello scienziato: quest'ultimo è costretto ad esprimere opinioni filosofiche su di esso,

²⁵¹ E. Boncinelli - E. Severino, *Dialogo su etica e scienza*, p.93.

andando oltre i confini della propria disciplina, mentre il filosofo deve guardarsi dall'esprimere opinioni scientifiche e deve necessariamente riflettere filosoficamente sulla scienza e deve mostrare allo scienziato che il pensiero filosofico si muove in uno spazio più ampio rispetto alla scienza, spazio che tende ad includere quest'ultima. Nel discutere il rapporto tra filosofia e scienza, il filosofo non è costretto ad andare oltre i limiti del proprio ambito, perché il suo campo d'indagine è costituito dalla totalità degli essenti: egli non ha però certamente la pretesa di arrivare a conoscere tutto di tutte le cose che esistono, ma piuttosto di mostrare i principi che unificano tutti gli eventi. Il filosofo rimane all'interno del proprio campo di ricerca, ma non può lasciare in libertà il linguaggio e il pensiero: deve mantenere i rapporti con ciò che ha pensato e scritto su problemi che costituiscono da sempre l'oggetto della sua riflessione e può diventare ripetitivo. Ciò è avvenuto anche nel corso del dialogo tra Boncinelli e Severino: lo scienziato invece, dovendosi esprimere su argomenti che fanno da sfondo nelle sue ricerche, ha avuto la possibilità di passare in maniera molto più semplice da un concetto all'altro.

La profonda incomprensione tra i protagonisti del dialogo si manifesta in maniera particolare sul problema della manipolazione dell'embrione. Secondo Severino gli esperimenti sull'embrione vengono già effettuati, cosa che viene negata da Boncinelli, che anzi afferma che la ricerca sulle cellule staminali si è completamente fermata, con conseguenze future a suo avviso molto negative. Il problema per il filosofo è comprendere, ammesso che tale ricerca si sia veramente fermata, il motivo per cui ciò è avvenuto, capire qual è il limite che è stato incontrato: il punto essenziale è che uno scienziato cattolico, se in laboratorio potesse manipolare l'embrione, in quanto cattolico non lo manipolerebbe. Per Boncinelli il problema si porrà quando la tecnica sarà in grado di manipolare il genoma umano ed anche in quel caso, conformemente alla concezione della tecnica espressa in precedenza, si procederà senza un particolare progetto e si inventerà qualche motivo valido per realizzare questi esperimenti. La manipolazione del genoma umano per Severino verrà compiuta da chi non ascolta i divieti della Chiesa o di filosofi laici come Habermas, che ha affermato che il genoma non è qualcosa di disponibile: non è

sufficiente dare una spiegazione contingente come fa il biologo, ma occorre dire che gli esperimenti sul genoma saranno compiuti perché le forze che oggi si illudono di servirsi della tecnica saranno tramontate e si saranno messe al suo servizio. La tecnica è destinata a dominare e a prevalere su tutte le forze della tradizione occidentale che pensano di servirsene per i loro scopi, ma anche il dominio della tecnica è qualcosa che tramonterà: esso durerà a lungo, ma comunque è qualcosa di provvisorio. La scienza guida la tecnica, basandosi però su una logica ipotetica, dunque smentibile, controvertibile, e quindi anche la felicità promessa dalla tecnica è qualcosa di ipotetico, di insicuro. La felicità portata dalla tecnica non è una felicità vera, incontrovertibile: ciò determinerà il manifestarsi dell'angoscia negli uomini e nei popoli, e quindi essi saranno costretti a porsi il problema della vera felicità, il problema della verità autentica della cosa. Si manifesterà il desiderio della verità e della vera felicità, che è assente dal paradiso della scienza e della tecnica, e che non può essere soddisfatto né dalla religione, né dalla scienza, né dalle forme in cui la filosofia finora si è manifestata, ma solo dal manifestarsi della Gioia, che è "il togliamento eterno della totalità delle contraddizioni – e dunque è il Tutto concreto e infinito, giacché solo quest'ultimo può essere l'eterno e totale togliamento della contraddizione."²⁵²

4.1 Il senso della tecnica.

Un tema molto rilevante nell'opera di Severino, che ritroviamo nel *Dialogo tra etica e scienza* e che è stato affrontato in numerose sue opere²⁵³, è la questione della tecnica, di cui risulta evidente la connessione con i problemi posti dall'origine della vita, se solo si pensa alle tecnologie genetiche e alle loro possibilità presenti e soprattutto future. Una trattazione di particolare interesse per i fini del presente lavoro si può trovare nell'opera *Il destino della*

²⁵² E. Severino, *La Gloria*, p.29.

²⁵³ E. Severino, *Democrazia, tecnica, capitalismo* (Morcelliana, 2009); *L'etica del capitalismo e lo spirito della tecnica - Sulla pena di morte* (Albo Versorio, 2008); *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (Adelphi, 2008); *Il declino del capitalismo* (Rizzoli, 2007); *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*. (Rizzoli, 2006); *Téchne. Le radici della violenza* (Rizzoli, 2002); *Dialogo su diritto e tecnica* (con Natalino Irti, Laterza, 2001).

tecnica, nel cui quinto capitolo, intitolato *Gli scopi e la tecnica*, vengono svolte interessanti considerazioni sulla tecnica e sul rapporto tra mezzi e fini, con particolare riferimento all'ingegneria genetica e a quella che il filosofo chiama "criminalità genetica".

All'inizio del libro Severino parla della tesi che presenta la nostra epoca come l'età della tecnica, cioè come l'età in cui la tecnica assume una posizione dominante nella vita dell'uomo: si tratta di una tesi molto diffusa, di cui uno degli esempi di maggiore importanza si può trovare nel pensiero di Heidegger. Questa affermazione viene spesso presentata come una suggestione o un presentimento, una speranza o un timore, ma non viene mai presentata nella sua ineludibilità e inoppugnabilità, che invece essa possiede in misura superiore rispetto alle tesi scientifiche. L'inevitabilità del dominio della tecnica può essere compresa solo scendendo "al di sotto della coscienza filosofica e della coscienza scientifica che il nostro tempo possiede di se stesso."²⁵⁴

Tutte le forze della tradizione occidentale vedono nella tecnica uno strumento, un mezzo: anzi essa viene considerata come il mezzo per eccellenza di cui l'uomo può disporre per la sua sopravvivenza. Le suddette forze tendono a servirsi della tecnica per realizzare i loro fini, che sono tra loro contrastanti: ciò vuol dire che il capitalismo, il cristianesimo, il comunismo e così via, cercano di usare la tecnica per trasformare il mondo secondo i loro obiettivi. La lotta tra i diversi fini non è soltanto una lotta di idee, ma presenta anche un aspetto pratico in cui il ruolo della tecnica è essenziale. Le forze in lotta fra di loro non possono trascurare la potenza della tecnica, dello strumento essenziale di cui si servono, perché se una di esse lo facesse, sarebbe sicuramente perdente nello scontro con le altre. La tendenza da parte di una forza a realizzare il proprio scopo deve perciò necessariamente evitare di indebolire la potenza della tecnica o di ostacolare il suo sviluppo. Se però occorre evitare che il fine indebolisca il mezzo, si viene ad assumere proprio quest'ultimo come scopo primario ed il fine viene subordinato al mezzo. Il servirsi della tecnica come mezzo per i propri scopi è dunque solo una convinzione illusoria

²⁵⁴ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.7.

delle grandi forze dell'Occidente, in quanto il loro scopo primario deve essere l'incremento della potenza della tecnica, che è anche lo scopo che la tecnica possiede per se stessa. Lo scopo supremo diventa l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi, realizzabile solo attraverso la tecnica, e ad esso deve essere subordinato ogni altro scopo: questa subordinazione di tutti gli scopi alla tecnica costituisce l'essenza del dominio della tecnica che caratterizza l'età contemporanea.

Per la filosofia e la scienza contemporanee non vi può essere nulla di inevitabile o di necessario: anzi per esse "l'unica ineluttabilità è l'impossibilità che esista qualcosa di ineluttabile e di necessario."²⁵⁵ Dal punto di vista di Severino, invece, il dominio della tecnica è qualcosa di inevitabile; in maniera sommaria, si può dire, come si è già visto in precedenza, che l'evocazione del senso greco del divenire rende impossibile l'esistenza di forze che si presentino come immutabili, e che quindi restano solo le forze che cercano di controllare il divenire senza porlo all'interno di ordinamenti immutabili della realtà: tra tali forze la tecnica è la più potente, perché diventa lo scopo primario di quelle forze che si illudono di servirsene come mezzo. Il punto su cui va centrata l'attenzione è il rovesciamento inevitabile che si realizza quando la varie forze economiche, politiche, religiose, culturali tentano di assumere la tecnica come mezzo per la realizzazione dei loro scopi. Tutte queste forze sono in conflitto tra di loro e in questo conflitto diventa inevitabile che il mezzo di cui esse vogliono servirsi diventi il loro scopo, che invece viene ridotto a mezzo. Se lo scopo di una di queste forze diventa incompatibile con il potenziamento del mezzo di cui essa si serve, tale forza non può rinunciare al potenziamento del mezzo per salvare il suo scopo: se facesse questo, verrebbe sopraffatta dalle altre forze che sarebbero disposte a rinunciare al loro scopo per potenziare il mezzo. La tecnica, di cui le varie forze vorrebbero servirsi per i loro scopi specifici ed escludenti, non ha un proprio scopo specifico ed escludente: essa tende soltanto all'incremento indefinito della

²⁵⁵ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.33.

capacità di realizzare scopi e della capacità di soddisfare bisogni, e si presenta sempre più come un apparato planetario (Apparato scientifico-tecnologico) libero dalle divisioni e dai conflitti provocati dalle varie forze in conflitto tra di loro. L'apparato scientifico-tecnologico è costituito dalla concettualità scientifica e dagli strumenti della tecnica, in unione con il sistema di condizioni sociali che rendono possibile il rapporto tra scienza e tecnica. "L'Apparato scientifico-tecnologico [...] è l'integrazione della scienza e della tecnica a quel sistema di condizioni che rendono possibile il loro funzionamento."²⁵⁶ Le varie forze della tradizione vogliono prevalere sugli avversari rafforzando sempre più gli strumenti di cui dispongono, che sono tanto più efficaci quanto maggiore è il loro carattere tecnologico e scientifico: in questa situazione è inevitabile che esse, per non limitare il potenziamento dell'apparato scientifico-tecnologico con cui vogliono realizzare il loro scopo, rinuncino sempre più al loro scopo originario. Se infatti si persegue primariamente lo scopo, il perfezionamento del mezzo viene necessariamente limitato: altrimenti esso diventerebbe il vero scopo. Se d'altra parte si vuole evitare tale limitazione, il perseguimento dello scopo non deve più intralciare il perfezionamento del mezzo, e quindi deve essere subordinato a quest'ultimo, che diviene il vero scopo.

Il rovesciamento inevitabile del rapporto tra lo scopo e il mezzo è un evento che, secondo Severino, si dovrà ripresentare anche nel rapporto tra le forze della tradizione occidentale e le tecnologie genetiche. Le forze tradizionali vogliono difendere la dignità e il valore dell'individuo e per realizzare questo scopo vogliono servirsi della tecnica: esse quindi intendono servirsi anche delle tecnologie genetiche, che vogliono guidare per evitare la creazione di mostruosità biologiche. Tali forze non comprendono però che la manipolazione genetica dell'uomo, nella sua essenza, non differisce dalla manipolazione dell'uomo effettuata attraverso l'educazione e la cultura, che anzi può trasformare gli individui molto più

²⁵⁶ E. Severino, *La filosofia futura*, p.71.

radicalmente della manipolazione genetica, allontanandoli dalla natura umana come viene concepita dalla tradizione occidentale. Per Severino occorre comprendere che la filosofia contemporanea, negando ogni necessità e inevitabilità, nega anche la necessità della natura umana: in questo modo, venendo meno il concetto di natura dell'uomo, qualsiasi trasformazione a cui egli venga assoggettato non ha più il carattere violento che assume se la si rapporta a tale natura. Dall'altro lato le tecnologie genetiche vogliono migliorare l'uomo alterandone anche in maniera molto profonda la configurazione biologica: se però le forze tradizionali sono inevitabilmente destinate alla subordinazione alla tecnica, a maggior ragione le patologie di tali forze sono destinate a tale subordinazione. "La patologia surdetermina infatti lo scopo della forza di cui essa è la degenerazione."²⁵⁷ Questa affermazione viene chiarita da Severino con l'esempio delle grandi organizzazioni criminali: esse mirano al profitto, come fanno le imprese capitalistiche, ma ne accentuano il carattere privato violando le regole della convivenza civile e della competizione, regole da cui però esse non vogliono che si allontani la società nel suo complesso. In questo modo l'accentuazione dello scopo, la sua "surdeterminazione patologica"²⁵⁸, costituisce una contraddizione, un'irrazionalità, che entra in conflitto con il potenziamento della tecnica più profondamente della dimensione normale di cui essa costituisce una patologia, una degenerazione: il potenziamento della tecnica emargina quindi tale patologia in maniera più forte di quanto emargini le forze tradizionali. Questo discorso può essere ripetuto a proposito della manipolazione del corpo umano a fini economici, che Severino definisce "criminalità genetica" ed è una specie della criminalità economica, destinata anch'essa ad essere messa da parte dal potenziamento della tecnica: la criminalità genetica si allontana dalla normalità biologica, ma insieme la vuole conservare. Anche le forme patologiche delle forze tradizionali dell'Occidente sono costrette a potenziare le tecniche di cui esse si servono e

²⁵⁷ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.36.

²⁵⁸ *ibidem*.

rientrano nel processo per cui il potenziamento della tecnica diventa lo scopo primario ed in questo modo sono costrette a rinunciare al loro carattere patologico.

Nella cultura contemporanea il concetto di “miglioramento dell’uomo” può essere visto solo come l’incremento della capacità di realizzare scopi e di soddisfare bisogni, che costituisce anche lo scopo dell’apparato scientifico-tecnologico. Occorre infatti tenere presente che nella tradizione dell’Occidente l’uomo è nella sua essenza un essere tecnico, vale a dire è un essere che è capace di coordinare mezzi in vista di determinati scopi. L’apparato scientifico-tecnologico è la dimensione in cui l’essenza tecnica dell’uomo si realizza pienamente, per cui si può dire che il potenziamento della tecnica e l’incremento della capacità di realizzare scopi costituiscono il miglioramento dell’uomo. La tecnica viene limitata quando a disporre di essa non è l’essenza dell’uomo comune alle varie concezioni della civiltà occidentale, ma è la specifica concezione dell’uomo presente nelle varie forze della tradizione. Quando l’uomo afferma di essere oppresso dalla tecnica e di essere alienato in essa, ad essere oppresso e alienato è l’uomo concepito dalle varie forme della cultura occidentale e non l’essenza tecnica dell’uomo. Nel processo di liberazione dell’uomo dalla tradizione, egli diventa sempre più fedele alla propria essenza: la tecnocrazia, il governo basato sulla tecnica, può essere autoritarismo solo se vi è la pretesa da parte di alcuni di controllare interamente l’apparato scientifico-tecnologico a proprio vantaggio, ma in questo caso si ripropone la conflittualità tra forze che conduce all’abbandono dello scopo di tali forze per perseguire il potenziamento della tecnica. L’autoritarismo tecnocratico è una delle forze della tradizione destinate a soccombere di fronte al dominio assoluto della tecnica: se quest’ultimo diventasse reale, vale a dire se la tecnica divenisse realmente capace della soddisfazione di tutti i bisogni, cosa che ora è possibile solo in teoria, si avrebbe il paradiso della tecnica, che per Severino costituisce “il maggiore di

tutti i pericoli a cui può andare incontro la storia dell'Occidente"²⁵⁹ e di cui egli fornisce un'ampia analisi nell'opera *La filosofia futura*.²⁶⁰

La volontà di aumentare indefinitamente la capacità di realizzare scopi non è compatibile con concezioni patologiche e distorte che portino alla distruzione dell'uomo, sia nell'ambito delle tecnologie genetiche che in altri ambiti. La distruzione dell'uomo porta infatti alla distruzione della base umana della tecnica e porta quindi alla distruzione della tecnica stessa. Ma la tecnica, tendendo all'aumento indefinito della propria potenza, è anche volontà di sopravvivenza e rifiuto dell'autodistruzione, come si è verificato nel conflitto tra capitalismo e comunismo, che avrebbe potuto provocare la distruzione della tecnica e che invece è stato superato con la sconfitta del comunismo, la forza più distante dalla razionalità tecnica. Analogamente la tecnica ha la capacità di emarginare le mentalità patologiche che vogliano guidare la manipolazione genetica dell'uomo, rischiando così di provocare la distruzione dell'uomo e quindi della tecnica. Se, per quanto si è visto in precedenza, l'autentico essere uomo, dal punto di vista dell'apparato scientifico-tecnologico, significa il potenziamento indefinito della tecnica, tale essere uomo può discostarsi anche di molto da ciò la tradizione occidentale intende come uomo. Un individuo che tenda a contrapporsi alla tecnica non è autenticamente uomo, in quanto si contrappone alla propria essenza tecnica, e l'autentico bene comune è l'incremento della potenza dell'apparato scientifico-tecnologico.

Il discorso svolto fin qui da Severino non può portare alla conclusione che le tecnologie genetiche non possano causare inconvenienti e problemi anche molto gravi, dal punto di vista dell'apparato. Le conseguenze negative non possono però essere evitate dai tentativi delle forze della tradizione di controllare la tecnica e di frenare il suo potenziamento. Ciò è possibile solo se tali forze si subordinano completamente alla tecnica e si attua un dispiegamento totale

²⁵⁹ E. Severino, *Il declino del capitalismo*, p.147

²⁶⁰ Cfr. E. Severino, *La filosofia futura*, cap. VIII, cap. X – XIV, cap. XVI – XIX.

dell'essenza della tecnica, attraverso la comprensione del senso autentico dell'inevitabilità del processo che porta dalla tradizione alla tecnica.

4.2 Il pensiero di Parmenide e la questione della tecnica.

Nel libro *Il destino della tecnica* si trova un interessante approfondimento della questione della tecnica, in cui essa viene messa in rapporto con il pensiero di Parmenide. Nel discorso filosofico di Severino, la filosofia del pensatore eleatico ha un ruolo di centrale importanza: nel 1964 egli infatti pubblicava, nella *Rivista di filosofia neo-scolastica*, il saggio intitolato *Ritornare a Parmenide*, poi incluso in una delle sue opere più note ed importanti, *Essenza del nichilismo*. In questo scritto Severino afferma che “è proprio nei pochi versi del poema di Parmenide che si nasconde la parola più essenziale e più dimenticata di tutto il nostro sapere.”²⁶¹ Tra gli scarsi frammenti che ci sono pervenuti del poema parmenideo *Sulla natura* è contenuta la fondamentale affermazione “ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν”, “l'essere è, mentre il nulla non è”²⁶²: essa non indica semplicemente la proprietà fondamentale dell'essere, ma il suo stesso senso: “l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi.”²⁶³ Questa fondamentale opposizione tra l'essere (ciò che è) e il nulla (ciò che non è) resta, però, per Severino, nell'ambiguità, che si svilupperà nella riflessione condotta da Platone ed Aristotele sui concetti di essere e non-essere, che a sua volta è all'origine di ciò che il filosofo bresciano chiama “il tramonto del senso dell'essere”, come è significativamente intitolato il primo paragrafo di *Ritornare a Parmenide*. L'opposizione tra l'essere e il nulla è ambigua perché essa viene intesa come legge suprema dell'essere, ma che lo governa solo fintanto che esso è. Il tramonto del senso dell'essere trova la sua espressione più rigorosa nell'affermazione di Aristotele: “È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non-essere non sia; non è infatti la

²⁶¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.20.

²⁶² Parmenide, *Sulla natura*, fr. 6, vv. 1-2.

²⁶³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.20.

stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non-essere.”²⁶⁴ L'affermazione di Parmenide diviene equivoca perché in questo modo si dice che l'essere è, ma *quando* è, e che il non-essere non è, ma *quando* non è. La domanda da porsi è quella sul significato della parola essere quando si afferma che l'essere non è: occorre rendersi conto che con questa affermazione si identificano l'essere e il nulla. “*L'essere non è' significa precisamente che 'l'essere è il nulla'*”.²⁶⁵ Il tramonto del senso dell'essere avviene con il non avvedersi che, ammettendo la possibilità di un tempo in cui l'essere non è, si arriva all'identificazione di essere e non-essere. Nel suo poema Parmenide afferma invece che “l'essere è e non gli è consentito di non essere”²⁶⁶ e che “non si potrà mai imporre che il non-essere sia”²⁶⁷. Queste affermazioni costituiscono “il sentiero della persuasione, perché tien dietro alla verità”²⁶⁸, che si allontana dall'impercorribile sentiero della notte, che afferma che “l'essere non è ed è necessario che non sia”²⁶⁹. La storia della filosofia ci mostra che tale impercorribile sentiero è stato l'unico che di fatto in essa è stato percorso: fin dal suo inizio il pensiero dell'Occidente ha rifiutato le tesi di Parmenide. Tuttavia la moderna civiltà della tecnica non è totalmente estranea al pensiero parmenideo: si può affermare anzi che tra tale pensiero e la tecnica vi è una continuità indissolubile, “perché l'Occidente oltrepassa Parmenide portando con sé la Follia da cui proprio e perfino Parmenide è avvolto”.²⁷⁰ Per Severino, quindi, nonostante egli veda nella filosofia parmenidea la traccia più visibile del destino della verità, in essa vi è anche la Follia del nichilismo, consistente nell'identificazione di essere e nulla. Parmenide infatti afferma che la verità è l'eternità e immutabilità dell'Essere e che il mondo è illusione; in tale concezione però l'Essere non è la totalità degli essenti: solo l'Essere è, mentre gli essenti sono nulla. Il filosofo di Elea muove il primo passo lungo il

²⁶⁴ Aristotele, *De interpretatione*, 19 a 23-27.

²⁶⁵ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p.22.

²⁶⁶ Parmenide, *Sulla natura*, fr.2, v.3.

²⁶⁷ *op.cit.*, fr.7, v.1.

²⁶⁸ *op.cit.*, fr.2, v.4.

²⁶⁹ *op.cit.*, fr.2, v.5.

²⁷⁰ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.194.

sentiero del giorno, ma anche lungo il sentiero della notte: ma il primo passo verso la Follia è più deciso di quello verso la Non-Follia. Per Parmenide le cose molteplici e differenziate sono illusione, anzi nulla, perché solo l'Essere è: con questa affermazione però egli va incontro ad una contraddizione, in cui si trova costretto a dire l'opposto di ciò che intende dire. Egli deve affermare che l'illusione, cioè l'esistenza delle cose molteplici, non è un nulla assoluto, ma anch'essa è, altrimenti vi sarebbe soltanto la via della verità e non quella dell'errore percorsa dai mortali.

Parmenide opera un rifiuto del mondo perché afferma che solo l'Essere è e che il nulla non è: sul fondamento di questa tesi bisogna infatti dire che tutte le cose determinate del mondo, essendo differenti dall'Essere, sono non-essere, nulla. Per restare fedele alla fondamentale opposizione dell'Essere al nulla, Parmenide deve affermare che le cose, gli essenti, le determinazioni sono nulla: ciò per Severino costituisce una tesi rientrante nel nichilismo, che è costituito appunto dalla convinzione che l'essente è nulla. Nel *Sofista* Platone compie il tentativo di salvare il mondo dalla sua identificazione con il nulla, superando la concezione che gli essenti siano nulla e compiendo il famoso "parricidio" di Parmenide.²⁷¹ Il tentativo platonico non riesce però nel suo intento: il nichilismo sopravvive e pervade sempre più la storia dell'Occidente, trovando la sua massima espressione nella scienza e nella tecnica moderne. Questo sviluppo storico è stato possibile perché "nel pensiero di Parmenide è presente quello stesso atteggiamento *isolante* e *separante* che sta alla radice della specializzazione scientifica".²⁷² Parmenide pensa le cose isolate, separate dal loro essere: in questo modo esse devono necessariamente apparire come nulla, perché essendo isolate dal loro essere non rimane loro alcun essere. Le cose molteplici, le innumerevoli cose determinate che esistono nel mondo,

²⁷¹ "Straniero: ma ancora di più ti pregherei di questo.

Teeteto: di cosa?

Straniero: di non farti l'idea che io in qualche modo diventi un parricida.

Teeteto: che intendi?

Straniero: saremo costretti, per difenderci, a sottoporre a tortura il ragionamento del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è, perché in una certa misura sia, e a ciò che è. perché, a sua volta, in qualche modo non sia". Platone, *Sofista*, 241 d, tr. it. F. Fronterotta.

²⁷² E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.197.

vengono dunque identificate al nulla: l'essere compete solo all'Essere immutabile ed eterno che si trova al di là del mondo del divenire.

Nel *Sofista* Platone tenta di salvare l'esistenza del mondo, oltrepassando Parmenide. Egli cerca di fare ciò introducendo un senso del non essere che non era stato messo in luce dall'eleate: il non essere inteso come *altro* dall'essere e non come nulla assoluto. Un qualsiasi ente (una casa, una stella e così via) non è l'essere ed è quindi non essere, ma questo non essere non indica il nulla assoluto, ma significa un essere altro dall'essere, un significato diverso dal significato "essere": in tal modo affermare che un ente è non vuol dire affermare che il nulla assoluto è, come riteneva Parmenide. Per Platone l'affermazione dell'esistenza delle cose molteplici non implica l'affermazione dell'essere del non essere assoluto, ma implica l'essere del non essere inteso come altro dall'essere. Platone in questo modo salva il mondo: "Il 'mondo' è evocato da quando Platone compie il 'parricidio', conducendo nell'essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide lasciava nel nulla."²⁷³ "Platone non fonda la teoria del 'mondo': fonda il 'mondo'. Prima di lui non c'è 'mondo', come non c'è produzione e distruzione: restano nascosti, in attesa di essere chiamati alla luce."²⁷⁴ Con la fondazione del 'mondo' compiuta da Platone, e sul fondamento del pensiero che un ente possa provenire dal nulla e ritornare nel nulla, può sorgere anche la possibilità di produrre e distruggere l'essere. La produzione e la distruzione dell'essere sono le due categorie fondamentali della civiltà della tecnica, di cui ancora Platone ci dà la definizione originaria: "Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere è produzione (*ποίησις*), cosicché sono produzioni anche le azioni che vengon compiute in ogni arte (*τέχναις*) e tutti gli artefici sono produttori."²⁷⁵

Il "parricidio" di Parmenide, messo in atto da Platone con l'introduzione della distinzione tra non essere assoluto e non essere inteso come altro dall'essere, è un evento decisivo nella storia della filosofia e per l'intera storia del mondo occidentale, che si svolgerà interamente nella sua

²⁷³ E. Severino, *Il sentiero del giorno*, in *Essenza del nichilismo*, p.148

²⁷⁴ *op.cit.*, p.147.

²⁷⁵ Platone, *Simposio*, 205 b-c.

influenza. Tuttavia, la Follia che avvolge anche il pensiero di Parmenide, consistente nell'affermare la nullità delle cose, non viene eliminata con il parricidio: infatti la filosofia e l'intero Occidente continueranno ad identificare gli enti al nulla, con la concezione del divenire come il provenire dal nulla degli enti e il loro ritornarvi. Anche Platone non sfugge a tale concezione del divenire: egli non consegna più gli enti al nulla, ma continua ad identificarli al nulla considerandoli divenienti, come oscillanti tra l'essere e il nulla. "Platone porta alla luce il senso della cosa – l'orizzonte al cui interno cresce l'intera storia dell'Occidente – ponendo la cosa come un *ἐπαμφοτερίζειν* (*Civitas*, 479 c)".²⁷⁶ La parola greca *ἐπαμφοτερίζειν* significa l'essere incerto, indeciso, oscillante delle cose tra l'essere e il niente, il dibattersi tra l'uno e l'altro delle cose, che sono contese da essi. "L'ente *in quanto ente* è ciò che è conteso dall'essere e dal niente."²⁷⁷

La scienza e la tecnica moderne credono ingenuamente di non avere alcun rapporto con la filosofia greca e con il parricidio compiuto da Platone, mentre sarebbe importante per esse prendere coscienza delle proprie radici storiche per poter esprimere tutta la propria potenza, liberandosi dai limiti loro posti dall'*epistémè*. Nel sapere scientifico si può riscontrare infatti, per Severino, lo stesso atteggiamento rispetto agli enti che era presente nel pensiero di Parmenide. La scienza si presenta fundamentalmente come specializzazione e quest'ultima è la conoscenza di una parte della realtà che viene isolata da tutte le altre: l'isolamento su cui si fonda la specializzazione del sapere scientifico è possibile solo se si ammette che non vi siano nessi necessari tra le cose e le varie parti della realtà. Con l'isolamento delle cose tra di loro, la scienza e la tecnica possono raggiungere il massimo grado della loro potenza, non essendo più limitate da un sapere epistemico che per sua natura tende sempre a unificare. "La specializzazione scientifica è appunto questa capacità – o questa *fede* di essere capaci – di

²⁷⁶ Platone, *Repubblica*, 479 c. Sul concetto di *ἐπαμφοτερίζειν* Severino ha svolto una fondamentale analisi in *Destino della necessità*, cap. I, trattata nel presente lavoro nel paragrafo 2.3.1.

²⁷⁷ E. Severino, *Destino della necessità*, p.21.

prescindere dai contesti e dalla totalità della realtà.”²⁷⁸ L’isolamento delle cose è il fondamento del dominio esercitato su di esse e la specializzazione, basata su di esso, diventa per il sapere scientifico un metodo costantemente applicato. L’isolamento è radicale perché la scienza e la tecnica, anche se non ne sono consapevoli, agiscono all’interno della forma di isolamento che fin dall’inizio la filosofia ha portato alla luce e che non viene eliminato dal parricidio platonico. Questo isolamento è l’isolamento ontologico, in cui le cose sono separate dal loro stesso essere e il loro rapporto con l’essere è qualcosa di accidentale o successivo rispetto all’isolamento. In questa concezione le cose risultano separate al massimo grado: non vi può essere infatti separazione più radicale di quella che separa un ente dal suo stesso essere. Isolate dal loro essere le cose non devono più essere pensate come essenti, cioè come non niente. Inoltre l’isolamento in questione è l’isolamento delle cose dal loro essere, non dall’Essere inteso come qualcosa che sta al di là di esse: quest’ultima forma di isolamento, o anche l’isolamento delle cose da Dio, è qualcosa di derivato rispetto alla separazione di una cosa, di un “ciò che è”, dal suo essere, in cui il “ciò che” è separato dal suo “è”. L’isolamento degli enti dal loro essere è un fatto originario rispetto al loro rapporto con l’essere, che invece si presenta come qualcosa di accidentale perché gli enti isolati dal loro essere provengono dal nulla, si trattengono transitoriamente nell’essere e poi ritornano nel nulla: da qui nasce quindi la concezione nichilistica del divenire. Tale concezione è un sintomo dell’esistenza dell’isolamento estremo degli enti, come anche l’identificazione parmenidea delle cose molteplici con il nulla.

L’isolamento degli enti dal loro essere è il massimo isolamento possibile, in cui le cose, identificate al nulla, si trovano alla massima distanza possibile dall’essere. Tale isolamento è anche il massimo isolamento possibile *tra le cose*, perché, oscillando tra l’essere e il nulla, tra di esse non vi può essere nessun legame necessario. Parmenide pensa per la prima volta le cose come isolate dal loro essere e come isolate tra loro: viene alla luce quindi un fondamentale

²⁷⁸ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.201.

punto di contatto tra il pensiero del filosofo di Elea e la moderna scienza basata sulla specializzazione.

Il parricidio di Parmenide, tentato da Platone nel *Sofista*, mostra che il non essere può essere inteso come altro dall'essere, ma l'altro dall'essere comunque viene pensato come proveniente dal nulla e destinato a ritornarvi: esso rimane dunque all'interno dell'isolamento e con esso l'intera civiltà occidentale, la scienza e la tecnica. Il pensiero di Parmenide, pensando le cose nel loro isolamento massimo, rende possibile la massima potenza della scienza e della tecnica. Quando l'isolamento delle cose è massimo, la potenza raggiunge il suo massimo, e quando invece esso diminuisce, la potenza decresce: anche se, quando si parla di potenza, bisogna parlare propriamente di fede nell'esistenza della potenza. Per Severino, infatti, “ogni forma di potenza – e dunque anche il culmine della potenza, reso possibile dalla specializzazione scientifica – è il contenuto del *sogno* della Follia, ossia è un contenuto che appartiene alla fede nel divenire.”²⁷⁹

Parmenide, come si è già detto, compie il primo passo nella Non-Follia negando il divenire dell'Essere e affermando che il divenire delle cose è illusorio; allo stesso tempo egli compie il primo passo nella Follia affermando che le cose molteplici sono nulla e isolandole dal loro essere. Con questa seconda affermazione egli non elimina il fondamento e l'essenza del divenire ed afferma in modo implicito che le cose provengono dal nulla e vi ritornano, ciò che invece la filosofia successiva affermerà in modo esplicito. Negando esplicitamente il divenire dell'Essere, Parmenide afferma anche implicitamente la negazione dell'isolamento degli enti dall'essere: per cogliere questa implicazione occorre pensare in modo autentico il significato della negazione del divenire, andando oltre Parmenide e oltrepassando sia il suo primo passo nella Follia, sia il suo primo passo nella Non-Follia, oltrepassamento sempre presentato da Severino nelle sue opere. Parmenide compie per primo il gesto di separare le cose dal loro essere e con ciò rende

²⁷⁹ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.204.

possibile intenderle come poste nel tempo. Il pensiero dell'Occidente, fino alla civiltà della tecnica, si sviluppa sulla base della volontà di separare le cose dal loro essere, sulla base dell'isolamento ontologico che le rende tempo. Nel pensiero di Parmenide, che afferma che le cose sono niente, è dunque possibile ritrovare la prima affermazione esplicita del nichilismo, della Follia che resterà nell'inconscio dell'Occidente. La separazione delle cose dal loro essere viene evocata in maniera implicita nel pensiero di Parmenide: da essa scaturiscono due inevitabili conseguenze, il divenire delle cose e l'impossibilità della loro molteplicità. L'eleate vuole negare il divenire, ma non riesce ad evitare la negazione della molteplicità delle cose: egli pensa che tale negazione sia necessaria per evitare l'affermazione dell'esistenza del divenire. Con il tentativo platonico di salvare il mondo, con la fondazione platonica del mondo, verrà però in luce, come inevitabile conseguenza dell'isolamento, il divenire, che Parmenide aveva negato. In seguito nessun altro ha tentato di negare il divenire, di fermare la valanga delle sue conseguenze: il vero problema però non è fermare tale valanga, ma di stare oltre l'isolamento che l'ha provocata.

L'isolamento ontologico ha reso massima la potenza della scienza e della tecnica: per Severino, anzi si avvicina sempre più il paradiso dell'Apparato scientifico-tecnologico, che soppianta il paradiso cristiano. Nel paradiso della tecnica possono trovare posto tutti i valori tradizionali, tranne la verità dell'*epistème*. Alla sua base vi è la volontà di aumentare all'infinito la capacità di realizzare scopi, che è una pura volontà di trascendenza, tendente cioè a soddisfare tutti i bisogni di trascendenza della coscienza religiosa, artistica e filosofica. Tale paradiso cercherà di soddisfare tutti i bisogni del corpo e dello spirito, producendo sempre nuove prospettive ed esperienze.

Nel paradiso della tecnica non vi può essere la verità: non vi può essere né la verità dell'*epistème*, né la verità del *destino*. Tale paradiso sa di non poter avere la verità dell'*epistème*, che renderebbe impossibile il divenire e il pieno dispiegamento della potenza della tecnica, ma non può sapere di non poter avere la verità del *destino*, che si trova già da sempre al

di là della Follia da cui è avvolto il paradiso della tecnica e di cui quest'ultimo non ha la minima consapevolezza. La felicità che l'uomo può sperimentare nel paradiso scientifico-tecnologico è una felicità senza verità e dunque insicura e angosciante, perché accompagnata dalla consapevolezza che essa non è qualcosa di indistruttibile e che comunque potrebbe venire meno. Se la potenza dell'Apparato scientifico-tecnologico riuscisse a soddisfare tutte le esigenze umane e i vari problemi che affliggono l'umanità, resterebbe insoddisfatto il bisogno essenziale della verità incontrovertibile, il bisogno di fondare la felicità raggiunta sulla verità. La scienza e la tecnica, essendo basate su una logica ipotetica e non sulla verità incontrovertibile, non possono dare alcuna base stabile alla felicità che esse sono in grado di portare all'uomo. Allo stesso modo la verità dell'*epistème*, trovandosi all'interno della Follia della fede nel divenire, è destinata a tramontare, a non apparire più e quindi non può soddisfare il bisogno di verità che si presenta all'interno del paradiso della tecnica. Sul fondamento della fede nel divenire, appare l'impossibilità di ogni sapere incontrovertibile dato dall'*epistème*, che implica l'impossibilità di ogni necessità e quindi anche l'impossibilità dell'esistenza di un nesso necessario tra il paradiso della tecnica e la sua esistenza. Se la verità dell'*epistème* è impossibile, non si può escludere la possibilità dell'annientamento della felicità data dal paradiso della tecnica: tale possibilità determina l'angoscia, dovuta in ultima analisi alla coscienza dell'impossibilità di uscire dalla dimensione del divenire. Ciò che realmente può soddisfare il bisogno di verità dell'uomo è una verità diversa da quella dell'*epistème*: la verità del *destino*, "che non è un futuro, ma da sempre circonda l'isolamento della terra dalla verità e l'isolamento delle cose dall'essere."²⁸⁰

4.3 L'etica della scienza.

Il tema della scienza e dei suoi rapporti con l'etica è presente in molte opere di Severino: per un approfondimento si può fare riferimento in particolare a *La tendenza fondamentale del nostro*

²⁸⁰ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.209.

tempo, in cui il terzo capitolo è dedicato appunto all'etica della scienza. Questo tema si collega in maniera diretta alle analisi di Severino sulla subordinazione inevitabile di ogni scopo allo scopo posseduto dall'Apparato scientifico-tecnologico, subordinazione che fa comprendere il senso che deve essere attribuito all'espressione "etica della scienza".

L'etica è il riconoscimento che il proprio agire è sottoposto a vincoli. Nella civiltà occidentale riguardo al conoscere si afferma il principio che esso abbia come vincoli solo quelli imposti dalla verità: la conoscenza scientifica, quindi, riconosce solo i vincoli della razionalità scientifica e la sua etica consiste nella fedeltà a questo tipo di razionalità. La scienza però non è solo un sapere teorico, ma è anche tecnica, vale a dire capacità di trasformare il mondo e di dominarlo: si presenta quindi il problema di determinare un vincolo etico per la scienza in quanto potenza dominatrice del mondo, vincolo che deve essere chiaramente diverso dalla fedeltà alla razionalità scientifica. Le varie forze della civiltà occidentale, il cristianesimo, la politica, il capitalismo, il comunismo e così via, considerando la scienza e la tecnica come strumenti per realizzare i loro scopi, hanno indicato i vincoli etici cui la scienza deve essere sottoposta: l'etica della scienza è in questo caso la subordinazione della scienza allo scopo ad essa proposto dall'esterno dalle varie forze.

La scienza però, al di là della fedeltà alla razionalità scientifica e dei vari scopi che le vengono proposti dall'esterno, possiede una sua etica intrinseca: "l'etica intrinseca della scienza è appunto la volontà della scienza di realizzare lo scopo supremo che essa possiede *di per se stessa*: *l'incremento infinito* della propria potenza, la capacità di realizzare insieme sempre più ampi e differenziati di scopi."²⁸¹ Tale etica intrinseca della scienza, attraverso la conflittualità tra le varie forze dell'Occidente e la progressiva subordinazione dei loro scopi al mezzo costituito dalla tecnica, secondo il processo,²⁸² che è stato esposto in precedenza, si impone inevitabilmente su ogni altra forza etica ed anzi per Severino è prevedibile un futuro in cui essa

²⁸¹ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.71.

²⁸² v. par. 4.1.

dominerà incontrastata l'intero pianeta. La cultura occidentale, di fronte a tale affermazione, tende ad avanzare l'obiezione che il prevalere dell'etica intrinseca della scienza distrugge determinati valori che non possono e non devono essere distrutti. Tale obiezione non può però reggere perché il pensiero occidentale è giunto al rifiuto di qualsiasi verità definitiva e quindi anche il tentativo di salvare determinati valori etici dall'imporsi dell'etica della scienza non può avere il valore di una verità definitiva. “Se non esiste alcuna verità definitiva, non rimane altro che lo scontro tra le forze che stanno sulla terra, e il prevalere di alcune su altre.”²⁸³

Nella storia dell'Occidente, la scienza si presenta dunque come la forma più alta della volontà di potenza: ciò che però secondo Severino va compreso è che la potenza, come viene intesa dalla cultura occidentale e quindi anche dalla scienza moderna, non è un dato oggettivo, un contenuto reale mostrato dall'esperienza. La potenza è tale solo se si presenta non come un'esperienza individuale, ma sociale e pubblica: tale carattere della potenza è proprio sia della magia, che della religione e della scienza, che sono tutte forme specifiche di dominio del mondo, in cui il dominio è un evento pubblico. Anche nella filosofia greca il dominio e la potenza si presentano uniti al loro riconoscimento pubblico e intersoggettivo, come si comprende anche dalla parola *demiourgos*, che indica l'attività creatrice di Dio e che alla lettera significa “colui che lavora per il pubblico”, “colui che mostra in pubblico la propria potenza”: la potenza del Demiurgo non può essere separata dal suo riconoscimento presso gli uomini. Questa situazione si presenta anche se si considera la scienza moderna, la cui potenza può esistere solo se l'umanità riconosce la sua esistenza: una trasformazione del mondo, per avere carattere scientifico, deve essere percepita da tutti coloro che sono ritenuti sani di mente e un dominio del mondo che non venga percepito dalla gente non è scientifico. Questo concetto è stato chiarito anche da pensatori come Peirce, Neurath, Popper, i quali hanno affermato che il dominio e la potenza hanno un carattere

²⁸³ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.72-73.

scientifico solo se godono di riconoscimento pubblico, sociale, intersoggettivo e non sono solamente il contenuto di un'esperienza privata.

Il punto da mettere in luce è che il riconoscimento intersoggettivo, di cui la potenza ha bisogno per avere carattere scientifico, non è un dato oggettivo, non è un contenuto manifesto nell'esperienza: "l'affermazione che esiste un riconoscimento intersoggettivo è il risultato di una *interpretazione*."²⁸⁴ La connessione tra certi eventi empirici e certi significati come "società" e "riconoscimento sociale" non è un evento empirico dato nell'esperienza: essa "è il risultato dell'*interpretare*, ossia della volontà che - ai livelli più profondi e meno controllabili della nostra percezione del mondo - *stabilisce, decide* che il senso profondo di quegli eventi empirici sia espresso da quei significati."²⁸⁵ L'interpretazione non può indicare connessioni necessarie, che valgano come verità definitive: tali connessioni vengono affermate in ultima analisi sulla base della pura volontà, la pura fede, la pura decisione che esse esistano. "L'interpretazione è volontà interpretante."²⁸⁶ Su questa importante affermazione di Severino, si possono trovare approfondimenti in *Legge e caso*: "L'interpretazione è la *volontà* che il dato abbia un certo significato. Più precisamente, è la volontà che il dato abbia un significato *ulteriore*, cioè *addizionale* rispetto al significato in cui il dato consiste. Il significato addizionale costituisce il contenuto dell'interpretazione, ed è in relazione a questo contenuto che il dato si costituisce come l'interpretato. E anche il significato addizionale è un dato, sebbene sia dato in modo diverso dal dato cui esso è addizionato."²⁸⁷

La potenza dunque può avere carattere scientifico solo se ottiene un riconoscimento pubblico, ma quest'ultimo non è un dato sperimentabile, bensì un risultato della volontà interpretante: questo comporta che anche la potenza della scienza non è un dato immediatamente sperimentabile e che la sua esistenza è decisa e voluta dalla volontà interpretante. Nell'essenza

²⁸⁴ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.76.

²⁸⁵ *op.cit.*, p.77.

²⁸⁶ *ibidem*.

²⁸⁷ E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1980, p.59. Per ulteriori approfondimenti cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cap. XV, *L'interpretazione e il linguaggio*.

stessa della scienza troviamo dunque la volontà interpretante: la scienza, come si è detto, è la forma più alta della volontà di potenza, ma alla radice di questa vi è la volontà interpretante, che è una forma più originaria della volontà di potenza ed è la volontà che decide che una certa configurazione del mondo corrisponde alla potenza, al dominio ed al successo della scienza. Si può affermare allora che la scienza vuole il dominio in un duplice senso: nel senso ovvio che il dominio è lo scopo che la scienza vuole realizzare, ma anche nel senso, più radicale e nascosto, che “è la stessa volontà di potenza che, in quanto volontà interpretante, decide di intendere certi eventi come il riconoscimento pubblico, e tendenzialmente universale, del dominio della scienza, e cioè decide di credere che ciò che oggi esiste sulla terra è il dominio della scienza.”²⁸⁸

In questo modo si può dire che la scienza vuole dominare e decide essa stessa in che cosa consiste il dominio.

I dati che confermano o falsificano una previsione possono avere valore scientifico solo se vi è consenso sociale sulla loro esistenza e struttura: ma se l’esistenza della società e del consenso sociale è voluta dalla volontà interpretante, anche l’esistenza della conferma della previsione è voluta dalla volontà interpretante. Il dominio della scienza sulla terra si fonda sulla conferma delle sue previsioni, che gode di un alto grado di consenso sociale: ciò significa che “la volontà di potenza, in cui la scienza consiste, non solo è volontà che vuole il dominio, ma è volontà che stabilisce in che cosa debba consistere il dominio – appunto perché è la volontà interpretante a volere quell’esistenza del consenso sociale relativo al dato, che è condizione indispensabile affinché il dato valga come conferma delle previsioni scientifiche e cioè perché tali previsioni abbiano successo.”²⁸⁹ Il dominio della scienza è voluto non solo nel senso che esso è lo scopo che la scienza vuole realizzare, ma anche nel senso che “è la stessa volontà di potenza a decidere che il dato che è stato prodotto sia la realizzazione degli scopi che la scienza si propone, ossia è la stessa volontà di potenza a decidere che ciò che oggi esiste sulla terra è il

²⁸⁸ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.78.

²⁸⁹ E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1980, p.61.

dominio della scienza.”²⁹⁰ È la stessa volontà di potenza della scienza che decide qual è il criterio in base al quale si stabilisce che la scienza domina il mondo, criterio che dunque non è qualcosa di esterno alla scienza e qualcosa di assoluto a cui essa debba adeguarsi.

L'affermazione che i fenomeni naturali accadono secondo le leggi della natura scoperte dalla scienza e che solo ciò che è sottoposto a tali leggi è veramente reale appartiene a un modo vecchio di concepire la scienza. Quest'ultima infatti concepisce oggi le leggi naturali come ipotesi valide finché non sono smentite dall'esperienza, che non va intesa come esperienza privata, individuale, ma come esperienza pubblica.

Il consenso universale sul dominio della scienza non esiste perché essa domina oggettivamente il mondo, ma al contrario è l'esistenza di tale consenso che rende possibile affermare che la scienza detiene un dominio oggettivo sul mondo: “il ‘dominio oggettivo’ è costituito da ultimo dal riconoscimento sociale di tale dominio.”²⁹¹ Il punto decisivo è che il consenso universale e il riconoscimento sociale non sono neanche essi dati oggettivi, attestati dall'esperienza, ma fanno parte invece dei comportamenti umani, che costituiscono uno degli aspetti più ambigui e indecifrabili del mondo. L'esistenza del consenso universale e del riconoscimento sociale riguardo all'esistenza del dominio scientifico sulla terra non è un dato oggettivo, ma è il contenuto di una fede, di una volontà, di una interpretazione, vale a dire deriva da una volontà che il mondo abbia un certo senso invece di un altro, da una decisione che il mondo abbia un certo senso.

Oltre alla fede nell'esistenza del riconoscimento sociale della sua potenza, la scienza richiede anche la fede che il proprio apparato concettuale abbia la capacità di dominare il mondo: la scienza stessa riconosce oggi che il proprio dominio sul mondo può venire meno e ciò significa che essa non è in grado di porre nessun nesso necessario tra il suo apparato concettuale e il suo dominio sul mondo. La scienza oggi esclude l'esistenza di verità incontrovertibili e assolute: in

²⁹⁰ E. Severino, *Legge e caso*, p.62.

²⁹¹ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.79.

questa situazione ogni convinzione, ogni fede si trova ad una distanza infinita dalla verità inesistente e non si può affermare che una fede sia più vera di un'altra, ma solo che è più potente di un'altra. “La fede in cui consiste la scienza è più potente della fede della magia, della religione e di ogni altra fede. Ed è più potente perché la fede nell'esistenza del riconoscimento universale della potenza della scienza è più potente di ogni altra fede.”²⁹² La scienza assume i propri contenuti in maniera ipotetica: essa è pronta ad abbandonarli se dovessero essere smentiti dall'esperienza o se si formula un'ipotesi che riesce a spiegare meglio i fenomeni. Tuttavia, anche se si pone come sapere basato su ipotesi, essa si basa sempre sulla fede nella propria potenza, ha fede che la sua forma attuale di razionalità consenta un dominio del mondo più efficace di quello realizzabile da altri apparati concettuali ed ha anche fede nell'esistenza di un mondo da dominare e nella sua capacità di dominarlo. La scienza crede, decide che ciò che accade sia l'effetto della sua potenza: “La potenza della scienza è, da ultimo, la decisione che il contenuto della scienza sia potente.”²⁹³ Il nostro tempo è caratterizzato da questa decisione: esso ha fede nella potenza della scienza e non crede alle altre forme di potenza, ma ciò non vuol dire che tale fede sia più razionale delle altre, bensì solo che essa è più potente delle altre.

Alla base dell'etica intrinseca della scienza, intesa come volontà di incrementare indefinitamente la propria potenza, vi è la volontà interpretante, vale a dire la volontà di dare al mondo il senso per cui esso appare come dominato dalla scienza. Con tale affermazione Severino non intende ignorare la dimensione sperimentabile costituita dagli eventi che accadono con regolarità e che noi consideriamo prodotti dall'azione della scienza: egli vuole mettere in evidenza che tali eventi hanno un valore scientifico solo all'interno della volontà interpretante, cioè della fede che il mondo abbia un certo senso.

Alla base della volontà di potenza, più in profondità della fede nell'esistenza del dominio scientifico, vi è la fede nell'esistenza del divenire: “La fede nell'esistenza del divenire è la

²⁹² E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.82.

²⁹³ *ibidem*.

dimensione in cui viene alla luce l'intera civiltà occidentale.”²⁹⁴ La volontà di potenza può voler dominare e aver fede nell'esistenza del proprio dominio solo se vuole che il dominabile esista ed il dominabile è dato dal divenire del mondo: il progetto di dominio della realtà è possibile solo se si crede che la realtà sia divenire, tempo, storia e che quindi ogni sua configurazione sia provvisoria e modificabile. Il divenire è tanto più intenso quanto più ciò che si presenta nella realtà è nuovo rispetto a ciò che esiste e quanto più ciò che scompare si allontana da ciò che esiste: l'estrema novità si presenta quando ciò che sopraggiunge proviene dal niente e l'estremo allontanamento dall'esistente si ha quando ciò che scompare diventa niente ed è esattamente questo ciò che la filosofia greca pensa per la prima volta, presentando il divenire come provenire dal niente da parte degli enti e loro ritornare nel niente. La scienza non si interessa delle proprie radici filosofiche, ma in realtà essa non è consapevole dello spessore del suo linguaggio e delle sue pratiche: “La riflessione greca sul senso dell'essere e del niente, cioè l'*ontologia*, è lo spessore che dà significato al linguaggio e alla pratica della scienza.”²⁹⁵

La volontà di potenza ha come suo fondamento la fede nell'esistenza del divenire, così come esso è stato inteso dai greci: “la fede nell'esistenza del divenire del mondo è la forma originaria della volontà di potenza.”²⁹⁶ La fede nell'esistenza del divenire è anche il fondamento dell'etica della scienza ed è il fondamento di ogni etica dell'Occidente. Le etiche tradizionali hanno cercato di imporre degli ordinamenti immutabili, che però rendono impossibile il divenire: l'etica della scienza si presenta invece come volontà di accrescere indefinitamente la propria potenza e la propria capacità di trasformare il mondo e i suoi ordinamenti e quindi essa è la negazione di ogni ordinamento immutabile. L'etica della scienza costituisce dunque nella storia della civiltà occidentale “la fedeltà estrema alla fede nel divenire, ossia al senso del divenire, portato alla luce dalla filosofia greca.”²⁹⁷

²⁹⁴ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.83.

²⁹⁵ *op.cit.*, p.84.

²⁹⁶ *ibidem*.

²⁹⁷ *op.cit.*, p.85.

La fede nell'esistenza del divenire è per la cultura occidentale l'evidenza suprema, di cui ci si può anche disinteressare: il divenire viene visto come qualcosa di dato e di indipendente dal volere. Per Severino, invece, ciò che deve essere messo in discussione è proprio il senso e l'incontrovertibilità di questo dato e di questa indipendenza dal volere: la cultura occidentale ha sottoposto tutto ad un esame critico, ma è sempre rimasta all'interno della concezione del divenire inteso come provenire dal niente e ritornare nel niente e della visione della realtà come storica, temporale, diveniente, contingente. Non essendo mai stata messa in discussione, la fede nel divenire è rimasta la fede fondamentale dell'Occidente e l'interpretazione che sta al fondamento di ogni altra interpretazione, e quindi anche dell'interpretazione che afferma che certi eventi sono il riconoscimento sociale della potenza della scienza. Tale fede costituisce l'alienazione più abissale che può esistere: "La storia dell'Occidente, ossia la storia della volontà di potenza, cresce all'interno di questa alienazione abissale, che è l'essenza stessa dell'alienazione, completamente nascosta alla coscienza che la civiltà occidentale possiede di se stessa."²⁹⁸ Se la scienza si disinteressa della riflessione greca sul senso dell'essere, del niente e del divenire, in una parola dell'ontologia greca, la fede nel divenire è destinata ad essere sempre più dominante. I concetti scientifici di "tempo", "divenire", "processo", "variazione", "mutamento", "produzione", "distruzione" e così via non hanno significato se non vengono compresi come situati all'interno dell'interpretazione greca del divenire. Per Severino dunque "La questione decisiva del pensiero, oggi, riguarda il senso e il valore della fede e dell'interpretazione greca del divenire."²⁹⁹ Con la messa in discussione di tale fede e di tale interpretazione si mette in questione non solo l'etica della scienza, ma l'essenza stessa della nostra civiltà. La persuasione e la volontà che le cose in quanto cose siano niente è il significato segreto della volontà di potenza, che costituisce non solo tutte le forme di potenza dell'Occidente, ma anche tutte le forme di rifiuto della volontà di potenza. Se l'essenza

²⁹⁸ E. Severino, *Legge e caso*, p.63-64.

²⁹⁹ E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, p.86.

dell'alienazione è la persuasione e la volontà che le cose siano niente, “il pensiero che scorge l'essenza dell'alienazione si mantiene quindi in una dimensione diversa da quella in cui cresce la storia dell'Occidente ed è intento ad esprimere la struttura delle due dimensioni e il senso della loro differenza. Esso non prescrive alcun dover essere, ma scorge la via inevitabile che il mondo percorre realmente al di sotto dei ‘Sentieri della Notte’ lungo i quali la volontà di potenza crede di spingerlo.”³⁰⁰

³⁰⁰ E. Severino, *Legge e caso*, p.64.

5. BIBLIOGRAFIA

I. Scritti di Emanuele Severino.

- Severino, Emanuele, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958; nuova ed., con modifiche e una *Introduzione 1979*, Adelphi, Milano, 1981.
- Severino, Emanuele, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano, 1962; rist., ivi, 1967; nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano, 1984.
- Severino, Emanuele, *Essenza del nichilismo. Saggi*, Paideia, Brescia, 1972; seconda ed. ampliata, Adelphi, Milano, 1992; nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano, 1995.
- Severino, Emanuele, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma, 1978; nuova ed. ampliata, 1981; *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, nuova ed. RCS Libri, Milano, 2009.
- Severino, Emanuele, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979.
- Severino, Emanuele, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano, 1979; seconda ed., 1988; nuova ed. ampliata, Rizzoli, Milano, 2002.
- Severino, Emanuele, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ Χρῆών*, Adelphi, Milano, 1980; nuova ed., senza modifiche sostanziali, 1999.
- Severino, Emanuele, *La strada*, Rizzoli, Milano, 1983; nuova ed. RCS Libri, Milano, 2008.
- Severino, Emanuele, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano, 1985.
- Severino, Emanuele, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988.
- Severino, Emanuele, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano, 1989; nuova ed. RCS Libri, 2006.
- Severino, Emanuele, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989.
- Severino, Emanuele, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992.
- Severino, Emanuele, *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1993; nuova ed. RCS Libri, Milano, 2007.
- Severino, Emanuele, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano, 1995; nuova ed. RCS Libri, Milano, 2010.
- Severino, Emanuele, *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995.
- Severino, Emanuele, *La Follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, Rizzoli, Milano, 1997; nuova ed. Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi), 2006.
- Severino, Emanuele, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998; nuova ed. RCS Libri, Milano, 2009.
- Severino, Emanuele, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999.
- Severino, Emanuele, *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, RCS Libri, Milano, 1999; nuova ed. RCS Libri, Milano, 2008.
- Severino, Emanuele, *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano, 2000.
- Severino, Emanuele – Coda, Piero, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2000.
- Severino, Emanuele, *La Gloria - ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano, 2001.
- Severino, Emanuele, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano, 2001.
- Severino, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, RCS Libri, Milano, 2004.
- Severino, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, RCS Libri, Milano, 2004.

Severino, Emanuele, *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*, RCS Libri, Milano, 2005.

Severino, Emanuele, *Sull'embrione*, RCS Libri, Milano, 2005.

Severino, Emanuele, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005.

Severino, Emanuele – Boncinelli, Edoardo, *Dialogo su etica e scienza*, Editrice San Raffaele, Milano, 2008.

Severino, Emanuele – Coda, Piero, *Dov'è la famiglia? Un approfondimento tra teologia e filosofia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2008.

Severino, Emanuele, *Macigni e spirito di gravità. Riflessioni sullo stato attuale del mondo*, Rizzoli, Milano, 2010.

II. Letteratura critica relativa.

AA.VV., *Le parole dell'essere*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2005.

Barzagli, Giuseppe, *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, ESD, Bologna, 1996.

Barzagli, Giuseppe, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna, 1997.

Barzagli, Giuseppe, *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani editore, Bologna, 2000.

Fabro, Cornelio, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Severino*, Quadrivium, Genova, 1981.

Messinese, Leonardo, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino. Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, Città nuova, Roma, 1985.

Messinese, Leonardo, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, "Itinerari filosofici", Mimesis edizioni, Milano, 2008.

Salmann, Elmer, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Milano, 1997.

Sequeri, Pierangelo, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1996.

III. Fonti.

Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000, tr. it. G. Reale.

Aristotele, *Sull'interpretazione*, tr. it. G. Citti, Laterza, Bari.

Aristotele, *La fisica*, tr. it. L. Ruggiu, Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi), 2008.

Curi, Umberto, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, 2009.

Flamigni, Carlo, *La questione dell'embrione*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2010.

Fornero, Giovanni, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Pearson Paravia Bruno Mondadori, Milano, 2009.

Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano, 2005.

Kierkegaard, Søren, *Diario*, Morcelliana, Milano, 1982, tr. it. di Cornelio Fabro.

Habermas, Jürgen, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Bari, 1991, tr. it. M. Calloni.

Habermas, Jürgen, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2002, tr. it. L. Ceppa.

Nietzsche, Friedrich, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1972,1977, tr. it. S. Giametta.

Nietzsche, Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1968,1976, tr. it. M.Montinari.

Parmenide, *Sulla natura*, Bompiani, Milano, 2001, tr. it. G. Reale.

Platone, *La Repubblica*, RCS Libri, Milano, 2006, tr. it. M. Vegetti.
Platone, *Repubblica*, RCS Libri/Bompiani, Milano, 2009, tr. it. R. Radice e G. Reale.
Platone, *Simposio o sull'amore*, Feltrinelli, Milano, 2001, tr. it. F. Zanatta.
Platone, *Sofista*, RCS Libri, Milano, 2007, tr. it. F. Fronterotta.
Platone, *Teeteto*, Editori Laterza, Bari, 1999, 2002, tr. it. M. Valgimigli.
Searle, John, *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
Spinoza, Baruch, *Etica*, Milano, Bompiani, 2007, tr. it. G. Durante.
Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, RCS Rizzoli Libri, Milano, 1990, tr. it. L. Canali.
Tommaso D'Aquino, *Summa contra gentiles*, UTET, Torino, 1975.

IV Altre opere citate.

Catechismo della Chiesa cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992.
Denzinger - Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna, 2009.
Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, Paoline Editoriale Libri, Milano, 1995.
La Bibbia, nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2009.