

Dario Rinaldi

L’“Infinito negato”: per una confutazione della teoresi severiniana

Il pensiero di Emanuele Severino, espresso a partire dalla pubblicazione del celebre saggio *Ritornare a Parmenide* (1964) e consolidato attraverso altri importanti scritti, ha suscitato ampi dibattiti circa la natura del suo contenuto, soprattutto per l’apparente fondatezza degli asserti che lo costituiscono, che *more geometrico* hanno accompagnato ogni pagina di questo autore. Tuttavia, come non di rado accade per le mastodontiche costruzioni, esistono dei cunicoli che consentono di assediare la rocca che ci si era preposti di proteggere. L’autocontraddizione, topica che il pensatore bresciano ha sempre evocato contro ogni obiettante della sua tesi, è presente in verità nelle stesse pagine de *La struttura originaria*, quando si discorre sull’Intero¹, che per certi versi stupisce come, nella sua evidenza, sia passata inosservata alla maggioranza degli studiosi; pertanto dal suo esame seguirà l’immediata impossibilità della dottrina severiniana come proposta alternativa alla metafisica classica.

1. L’“Infinito” e il suo significato logico-teoretico

L’ “Infinito” è l’orizzonte entro il quale non si danno limiti, ovvero la sola realtà identica a sé, in ragione del suo non avere di contro una diversità limitante – l’apeiron rispetto ai *pèras*, il tutto come trascendente la parte, che pertanto vale come finito. Esiste un primo modo con cui il pensiero entra a contatto con questa realtà, arrivando a foggalarsi un concetto dell’infinito, quando il soggetto esamina lo spazio che circonda il suo e gli altri corpi. Trovandosi in una stanza, il soggetto subito avverte che non è infinito poiché urta (letteralmente) contro quello del pavimento, dei mobili e delle pareti, così da essere contenuto in un punto particolare dello spazio, dato proprio dalla corporeità che lo riempie. Ma a loro volta anche le pareti e il soffitto sono limitate da altri oggetti (l’abitazione di chi è sopra o le altre stanze della casa), che dunque importa immediatamente

¹ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958, cap. XII, pp. 270-323.

il loro non potersi estendere senza urtare contro altre realtà. E dunque la loro identità si lascia sempre accanto una diversità. Viceversa il cielo e il mare paiono superare i rigidi limiti degli oggetti ordinari, in quanto realtà certamente più vaste e grandi, sì da estendersi senza che qualcosa le limiti, se non al punto da contenere tutte le cose. Tuttavia, anche il mare trova contenimento da parte della terra, così come il cielo si arresta davanti agli spazi siderali. Ogni realtà che fenomenologicamente appare si mostra come identità avente di contro una diversità, che dunque fa sì da limitarla – impedendole di porsi come l'unica capace di inglobare tutto. Ciononostante il pensiero umano è capace di giungere a formarsi una nozione dell'infinito, per negazione di tutti i limiti che sperimenta fenomenologicamente nel quotidiano. Per *via remotionis* all'intelletto è in verità già consegnato il significato d'infinito, come semplicemente la realtà che non patisce limitazioni sì da estendersi ovunque sino a riempire tutto – e si tratta, dunque, di un concetto positivo ottenuto a partire dalla negazione di un attributo di carattere empirico (la limitatezza). Ecco un primo concetto d'infinito, ottenuto per negazione dei limiti corporei dei vari oggetti. Questo è il concetto "fisico" dell'infinito. Ve n'è però un secondo e più pregnante, che è il concetto "logico" dell'infinito, cui il pensiero perviene innalzandosi nella speculazione teoretica, allorquando non considera più le cose quanto alla massa che occupano empiricamente, ma in quanto "enti", che appaiono al pensiero limitati sul fondamento del loro essere determinazioni, le une per questo diverse dalle altre. Prima ancora di comprendere l'essenza specifica del "fiore", appare chiaro che siffatto ente è tale poiché non è tutto ciò di diverso da esso ("il cielo", "la terra", "l'albero", "gli astri", "gli uomini", "le rondini", "il vento", et cetera). Si osserva dunque come il pensiero trovi questo significato per mezzo del *limite* che lo rende distinguibile dagli altri. Sì che il limite semantico è condizione della stessa significanza di questo come degli altri significati. Il fondamento della significanza è la limitatezza che si riscontra in ogni determinazione dell'universo, ma qual è il fondamento della limitatezza? Rispondere a questa domanda equivale a riconoscere che la posizione di ciascun ente importa come tolta la totalità del suo altro – il "fiore" rispetto a tutto quel che è non-fiore, ergo l'universo, e non soltanto rispetto a certi non-fiori –, e quindi porre come negata la totalità che oltrepassa quel dato significato. Ora, sia il significato oltrepassato (il "fiore") e l'orizzonte oltrepassante ("tutte le realtà che non sono il fiore") importano la presenza di un'area logica comune, che è l'Intero semantico. Avere posto il fiore come negazione di ciò che non è fiore equivale ad aver posto l'Intero come parzialmente negato, ed è proprio tale posizione ad esigere la posizione dell'Intero *simpliciter* quale significato che oltre di sé nulla lascia. Dunque il fondamento della limitatezza, che è condizione per cui si ha significanza, è dato dalla presenza dell'Intero semantico.

come orizzonte trascendentale e infinito – poiché oltrepassante originalmente le determinazioni (o, altrimenti, significazioni) – da cui trae il proprio significato ciascuna particolarità che è presente al pensiero. Questa è una verità immediatamente evidente sì che negarla conduce all'autocostradizione. Poiché infatti la posizione dell'Intero equivale a quella dell'assoluto oltrepassamento di un dato significato, ovvero la negazione di tale orizzonte oltrepassante, sì che il legame che unisce l'estremo con il medio è analitico. L'infinito qui è sorto dall'esigenza di ricondurre la significanza degli enti particolari a una realtà trascendentale i medesimi, come causa del loro limite semantico, senza quindi che si possa dire qualcosa di più su questa realtà se non appunto che è negazione di ogni limitatezza. ciò vuol dire che esso non sopraggiunge in un momento ulteriore alla posizione di un dato significato, ma è immanente con notizia che il pensiero ha di esso, al porsi di questo; anzi, è la condizione stessa del suo porsi, come è stato ricordato. La via negativa è la sola che al pensiero, muoventesi nella molteplicità ontica limitante, si offre quando si eleva a indagare la natura dell'infinito, che dunque si pone come l'orizzonte in cui non vi sono limiti, e dunque un orizzonte in cui l'identità (l'unità) sia circolare con sé medesima. L'infinità non è che l'attributo peculiare dell'Intero, a sua volta dedotto dall'Unità che il pensiero immediatamente riscontra come ciò che lega il molteplice ontico, e dunque la tematizzazione teoretica della figura dell'Intero deve ascriversi pertanto a Talete e Anassimandro, e cioè al prospetto “henologico”² che ha guidato l'età aurorale della filosofia, consegnandolo poi al ben più noto prospetto “ontologico”. L'Uno, l'Intero e l'Infinito pertanto coincidono, dovendosi concepire i secondi come i predicati che immediatamente convengono al primo. Ugualmente anche i concetti di Essere e Intero si convertono, posto che il secondo sta al primo in un rapporto immediato, costituendo il perimetro entro cui si dà la sua manifestazione³. Per cui nella presente disamina quando si tratterà dell'Infinito, tale vocabolo in verità si riferirà contemporaneamente all'Uno, all'Intero e all'Essere.

Con l'adagio scolastico, si denoterà l'Intero con le sue seguenti dizioni: “*id quod continet omnia*” e “*id in quo intellectus omnes conceptiones resolvit*”. Cosa esprimono queste sentenze? Che l'Essere (Intero) è identità – perché significato auto-identico a sé stesso e non commistione d'identico e diverso come lo sono le realtà esperienziali apprese dal pensiero

² Fu il tomista Eric Lionel Mascall a riscoprire la parola in questione nel volume *He Who Is: A Study in Traditional Theism*, che fu poi impiegata da Etienne Gilson per distinguerla dal paradigma ontologico dominante ne *L'être et l'essence*, Vrin, Parigi 1948.

³ Qualora si desideri affrontare sul piano teoretico la questione, si rimanda a D. Rinaldi, *Henologia: la struttura originaria dell'essere*, 2024. Per quanto concerne invece una teologia razionale improntata sull'henologia platonica, un riferimento è E. S. Lodovici, *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in Agostino*, Edizioni Studium, Roma 1978.

– e infinità originaria – poiché non avendo di contro limite semantico, come tutte le determinazioni ontiche, allora è esso propriamente a riempire tutto – sono due verità logicamente immediate e soprattutto legate da un rimando sintetico a priori. Dunque l'Essere (Intero), o l'Infinito, è l'orizzonte in cui tutti i limiti svaniscono perché è necessario che in esso soltanto risieda la pura e circolare unità (che importa analiticamente anche la sua eternità), e in aggiunta a questo, proprio in quanto tale, l'Infinito “contiene” i finiti, ma vi sono diverse accezioni con cui prendere questo verbo. L'Infinito deve necessariamente contenere il finito, giacché in quanto l'identità è principio della diversità, ed essendo l'Infinito (l'Intero) al di sopra della parte, esso deve salvare i fenomeni – che nell'esperienza si presentano con i loro singolari attributi⁴, essendo poi ciò che li caratterizza non solo logicamente ma anche ontologicamente (si scorge infatti che “fiore” differisce dalle altre realtà anche per delle proprietà o caratteristiche assenti in queste). L'Infinito dunque non può pensarsi quale significato nella cui luce svaniscono i finiti (l'errore di Anassimandro) dell'unica vera realtà – posto che una simile affermazione si porrebbe immediatamente contro il dato fenomenologico, asseverante non solo il loro *esistere* ma altresì il loro *esistere in un certo modo*, come diversi appunto l'uno dall'altro. Tuttavia, se l'Infinito contenesse i finiti al modo di un otre o un campo in cui essi si troverebbero inseriti, ciò condurrebbe *ipso facto* alla negazione della sua infinità – poiché avrebbe un limite posto proprio da essi, che si porrebbero accanto a questo nuovamente come diversità intralciante l'identità. Quale cammino allora si profila all'intelligenza affinché, nell'indagare il legame tra Infinito e finito, siano al contempo rivendicate l'Identità circolare che compete ad esso e le molteplici diversità dei finiti, senza negarle? L'unica soluzione consiste nel pensare a un inglobamento da parte dell'Infinito in cui le determinazioni finite siano contenute *modo eminentiori* in questo, sì da pensarle quali partecipazioni dell'Identità suprema che è gravida delle perfezioni che esse poi, una volta create, riceveranno, divenendo gli enti esperienziali particolari. In tal modo vengono ‘salvate’ le differenze, senza tuttavia porle come “attuali”, ossia come diversità limitanti l'Identità. Infatti contenere qualcosa eminentemente significa possedere le sue perfezioni, di modo che l'identità dell'Infinito non sia vuota semplicità, ma piena complessità che, proprio perché tale, non è alcuna delle realtà (significati) presenti sul piano fenomenologico (e si tratta qui del prospetto tomistico e della celebre designazione di Dio quale *Ipsum Esse Subsistens*). L'Infinito, o Dio, è semplicità assoluta non perché sia privo di caratterizzazio-

⁴ A questo fondamentale tema della giustificazione dell'esperienza compiuta alla luce della trascendenza dell'Intero è fondamentale il contributo di G. Bontadini nel suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938.

ni ontiche, ma in quanto Principio le contiene tutte; così come la luce bianca è incolore non perché in essa sia manchevole di sfumatura alcuna, bensì perché è l’unità germínale in cui tutte le possibili colorazioni si trovano. Dunque, il prospetto enunciato assolve alla duplice esigenza di salvaguardare rispettivamente i fenomeni e la stessa infinità dell’Infinito. Non ammettere la presenza di un orizzonte, o significato, infinito si è già detto che conduce all’autocontraddizione, poiché si avrebbe a che fare con una molteplicità irriducibile all’unità – andando contro l’immediatezza logica e fenomenologica, attestante che l’unità (identità) dev’essere il fondamento della molteplicità (diversità). E viceversa, porre il finito accanto all’Infinito equivale a negare la stessa realtà dell’Infinito. Quindi la prima via di risolvere la questione tra Infinito e finito, Intero e parti, si profila come la sola che non conduca alla contraddizione⁵.

2. L’“auto-contraddizione” severiniana

Anche Severino concorda con la dizione scolastica sopra ricordata, come mostra il seguente passo tratto dal celebre dodicesimo capitolo de *La struttura originaria*:

L’unico significato non limitato è lo stesso *intero semantico* come tale; o, che è il medesimo, è la stessa “*totalità dell’essere*”, come tale. L’intero semantico non lascia infatti oltre di sé alcuna positività semantica; e il nulla non può valere come limitante. L’intero semantico è il semantema infinito, e questo infinito semantema è l’essere, perché è appunto l’essere che da un lato è il significante e dall’altro non lascia oltre di sé nulla. Il significato “essere” e il significato “intero” si equivalgono, l’essere essendo appunto ciò per cui si costituisce l’intero. Di ciò si avvide ben presto il sapere filosofico, quando, andando alla ricerca del principio unificatore delle cose – del principio cioè per il quale le cose si realizzano come una totalità –, dopo aver tentato di qualificare il principio con determinazioni finite, scoprì che l’*essere* è questo principio, ossia che l’essere è ciò per cui si insatura l’intero. Che le singole determinazioni appartengano a tutte all’intero e che tutte convengano in questo appartenere all’intero, significa che tali determinazioni – che pur si differenziano tra loro, e in questo differenziarsi costituiscono una molteplicità – sono per altro il medesimo, e per questa medesimezza il loro realizzarsi è realizza-

⁵ Severino giustamente riconosce in questo scritto che proprio per questo è immediatamente impossibile refutare la metafisica, proprio in quanto l’orizzonte dell’Intero è fondamento dei significati parziali che l’intelletto apprende. Pertanto lo stesso concetto di una deduzione dell’impossibilità della metafisica si rivela immediatamente autocontraddittorio. In termini “henologici” si direbbe che è l’Uno il presupposto per cui si danno i Molti, onde l’Intero è tale in quanto Unità assoluta (Identità) non limitata, sì da occupare tutto il campo semantico.

zione dell'unità. Il principio unificatore è appunto quella loro medesimezza, e cioè il loro essere determinazioni *dell'essere*.⁶

Si è scelto questo passaggio, tra i vari in cui Severino illustra il concetto d'Intero, perché si ritiene significativo al fine di mostrare la sua concordanza con la nozione prima studiatane e al contempo la sua piena lontananza, trasparente dalle restanti pagine del volume suddetto nonché negli scritti posteriori (i cui luoghi più eclatanti sono le pagine de *Essenza del nichilismo*). Difatti già in altri luoghi di questo libro tale nozione d'Infinito (con i corollari che *de iure* gli appartengono) viene sconfessata a favore di un'altra. Si menziona un ulteriore passaggio de *La struttura originaria*:

La contraddizione [riguardante appunto l'affermazione della presenza dell'essere anche se non è ostensibile fenomenologicamente] è immediatamente tolta con il rilevare che l'essere, che non è F-immediato, è presente quanto alla sua forma, o al suo significato formale, ma non è immediatamente presente quanto al suo contenuto concreto; ed è appunto questa concretezza che è posta come altra dalla totalità del F-immediato [...] Se il significato "essere" non si manifesta immediatamente come assorbito o esaurito dalle determinazioni F-immediatezza dell'essere, ma si libera originariamente per una determinazione ulteriore, dal punto di vista della strutturazione concreta dell'immediatezza bisogna aggiungere che quella liberazione o disponibilità originaria è anche originariamente vincolata o sfruttata: nella misura in cui appunto L-immediatamente affermato che l'essere oltrepassa la totalità del F-immediato. Purtuttavia quella disponibilità o liberazione originaria permangono ugualmente nella misura in cui quell'affermazione L-immediata dell'oltrepassamento non è, come si vedrà, esclusione originaria del progetto che l'essere oltrepassi la stessa dimensione dell'essere affermata in F-L-immediatamente; e, per altro verso, nella misura in cui quell'affermazione L-immediata l'oltrepassamento non è presenza del contenuto concreto dell'essere oltrepassante, sì che il significato 'essere' resta disponibile per la presentazione di quel "contenuto concreto".⁷

Questo passaggio si rivela curioso perché è in oggetto la "concretezza" dell'Essere, che non si offre mai, posto che nello specchio dell'esperienza si danno solo le sue porzioni. Un tratto peculiare della dottrina severiniana è infatti la relazionalità trascendentale – che è poi il vero fondamento dell'attestazione dell'eternità degli enti, giacché ogni ente, concepito quale parte o momento dell'Essere, è identico all'Infinito, sì da essere un manifestarsi parziale e progressivo del Tutto eterno. Que-

⁶ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. XII, p. 28.

⁷ Ivi, pp. 286-287.

sta identità originaria di Tutto e parte, enunciata con fermezza e vigore, in quasi tutti gli scritti di Severino, spinge così a veder relati non già gli enti fra di loro – tesi di per sé non sollevante alcuna problematica – ma all’Essere come parti la cui posizione importa il darsi “concreto” di questo, allorché non solo l’Infinito è detto essere costante persintattica di ogni essente (ciò senza di cui nessuna realtà finita possa manifestarsi), bensì viene riconosciuto che ogni essente, ergo ogni determinatezza, sia costante dell’Infinito, il quale è concreto *solo* se accompagnato dalle parti. La dottrina si fa più esplicita nel *Poscritto*:

L’essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale della parte, perché né la parte può cessare di essere, né il tutto può cessare di avvolgerla; se ciò avvenisse si realizzerebbe ciò che la verità dell’essere proibisce: che l’essere (in questo caso l’essere della parte o del tutto) non sia. La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato – fiore, casa, stella – appartiene necessariamente il trovarsi nel tutto.⁸

Sempre in questo scritto si ha modo di leggere che la totalità delle differenze dell’essere è la totalità di ciò che esiste e quindi include, come appunto sua parte, la totalità dell’essenze – giacché anche queste esistono, cioè non sono un nulla⁹. Verrebbe a questo punto da chiedersi quale sia per il filosofo bresciano il volto dell’Essere, puntualmente celebrato nei suoi scritti. La risposta proviene stavolta dalle pagine iniziali del saggio *Ritornare a Parmenide*:

L’essere, dunque, non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è la totalità delle differenze, l’area al di fuori della quale non resta nulla, ossia alcunché di cui si possa dire che non è nulla. L’essere è l’intero del positivo. E proprio in quanto c’è coscienza dell’intero (questo nostro discorso lo testimonia), tutte le determinazioni manifeste si presentano iscritte nel perimetro dell’intero: questo foglio, questa penna, questa stanza, questi alberi e monti che vedo fuori, le cose che in passato sono state percepite, le fantasie, le attese, i desideri e tutti gli oggetti che sono presenti. Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente).¹⁰

Si formalizzi questo luogo teoretico, interpretando dunque l’Essere (l’Intero) al modo di un insieme, come quelli studiati nella matematica odierna:

$$E \leftrightarrow (e_1, e_2, e_3, \dots, e_n)$$

⁸ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1972, p. 101.

⁹ Ivi, p. 68.

¹⁰ Ivi, p. 27.

La decisione di rendere questo prospetto, che Severino tematizza con vigore argomentativo in questo ma anche in quasi tutti gli altri scritti, adoperando la simbologia matematica degli insiemi non è data solo dall'esigenza di fornire un esempio sintetico di un passo piuttosto analitico, ma rivela una profonda concordanza tra severinismo e insiemistica proprio riguardo al modo di concepire l'Essere. Difatti sotto la penna del pensatore bresciano il piano ontologico viene concepito come una sorta di classe o campo in cui si trovano installate le diverse realtà: un perimetro. Onde la "concretezza dell'Essere" non consiste – come nel pensiero classico e scolastico – nel suo trascendere tutte la moltitudine delle realtà in quanto infinito ed eterno, ergo al di sopra delle parti, contenendole eminentemente, ma nel trovarsi relato ad esse. L'Essere è, in altre parole, un orizzonte, o campo, costituito da tutte le determinazioni effettuali e possibili, onde dapprincipio si tratta di una Totalità compiuta, che però si manifesta processualmente, impedendo così che tale vincolo originario tra gli enti possa apparire in concreto. Questo perché la "concretezza" è il darsi di E insieme a e_1 , così come insieme a e_2 , a e_3 , et cetera. Con questa mossa Severino supera Parmenide – rivendicando la positività non già soltanto per l'Intero, ma anche per le parti, e dunque vi è parimenti riconoscimento tanto della dimensione ontologica quanto di quella ontica – dando pietra di fondazione al suo edificio teoretico. Difatti la concezione dell'Essere in questione, nonché tratto fondamentale della dottrina severiniana, è una concezione sintetica, ove son posti in relazione l'essere formale – enunciante il vacuo essere – e la determinazione ontica, i quali son posti in congiunzione. Qui si comincia a delineare il punto in comune tra severinismo e insiemistica: una concezione *estensiva* dell'Essere, designando con il suddetto aggettivo un immenso mosaico i cui tasselli sono gli enti come parti (o, hegelianamente, momenti) del suddetto. Tale concezione comporta che l'Essere abbia soltanto la proprietà di riunire le diverse entità, senza ulteriori caratterizzazioni. La sua significanza si risolve in quella dei significati in esso raccolti. Difatti le classi di cui fanno uso i matematici, sulla scorta dell'insegnamento di Frege, sono per l'appunto concetti astratti – dette altrimenti proprietà formali scevre da ulteriori caratterizzazioni ontiche. In matematica, l'infinito non è l'Intero propriamente speculativo, posto che esso è, per così dire, una collezione di finiti. Considerando la cardinalità dell'insieme dei numeri naturali \aleph_0 , non si tratta qui di vera e propria infinità; non già perché è invocata la distinzione tra infinità potenziale e attuale, ma per una ragione più sottile: perché è il darsi stesso di una moltitudine di parti (quali sono i numeri) a negare un unico e unitario orizzonte. L'infinito matematico è dunque una somma di finiti, una molteplicità facente in modo vago un'unità, e non un'unità trascendente quella; un'unità formale, assurgente la funzione

di perimetro, più che di sorgente degli elementi. Certamente il prospetto severiniano riguardo all’Infinito differisce dal costruzionismo matematico, in ragione dell’assenza di una *somma* – che importerebbe un divenire, dunque un mutamento, poiché le parti non sono affatto *addendae* all’Intero, bensì consustanziali alla sua posizione. Solo questa è la differenza, restando pertanto inalterata la concezione dell’Essere severiniana: congiungimento di unità e molteplicità, Intero costituito da parti, e dunque necessità di una presenza “attuale” degli enti nell’Essere come tasselli di un mosaico – la cui essenza è lo stare congiunti di detti enti. Orbene, sulla scorta delle analisi prima condotte sulla natura dell’Infinito e su quel fondamentale predicato che gli compete di diritto (il darsi circolare dell’unità), affermare un vincolo originario tra Infinito e finito, ergo tra Essere ed enti – in modo da concepirlo come l’orizzonte in cui *attualmente* risiedono le parti, ergo quale identità che necessariamente contiene la diversità – non equivale a cadere in una grave autocontraddizione che spinge a negare la natura stessa dell’Infinito? L’aporetica fondamentale cui conduce questo scorretto modo di concepire l’Infinito (l’Essere) è data dall’assumerlo come termine di relazione, che è infatti possibile solo tra realtà (significati) finiti – poiché, oltre a doversi limitare reciprocamente, tra gli elementi posti in relazione deve sussistere anche una *omologia*. E proprio in tale maniera si tende a concepire l’Infinito come un che di limitato, reificandolo – sebbene il filosofo bresciano lo abbia celebrato con tanto ardore nei suoi scritti. E dunque le due aporetiche cui dà luogo l’autocontraddizione severiniana sono: concepire come relato un significato di per sé irriferibile, poiché illimitato nel suo campo semantico, e dunque occupante l’Intero con la sua circolare unità assoluta; e, di conseguenza, in nome dell’esigenza di concretezza, far dipendere dalla parte la posizione stessa dell’Intero infinito. Così, Severino oltre a contraddirsi nelle stesse pagine della sua opera sul concetto d’Intero, cade anche in un grave errore che immediatamente rende impossibile la sua proposta panteistica: finitizzare l’Infinito sì da negarlo. Sì che da un lato – nelle stesse pagine de *La struttura originaria* – egli afferma la necessaria presenza di un orizzonte semanticamente illimitato, l’Intero, in quanto scevro da ogni limitatezza; e dall’altro lato fa sussistere anche nei riguardi di detto orizzonte un vincolo che, legandolo ai significati finiti, lo limita. E dunque Severino tiene fermo e al contempo nega quello che vorrebbe porre come l’Infinito-Intero. Si potrebbe pertanto dire che, nello sguardo dell’eternità del Tutto, che si compone delle determinazioni fattuali e possibili, vi sia una zona ove abbia a porsi l’Infinità assoluta e circolare, evitando la contraddizione? La risposta è negativa, non consentendo la dottrina severiniana, una volta posto l’olismo semantico – di modo che, si è detto, non solo vi è una relazione trascendentale tra gli enti, ma

addirittura tra questi e l'Essere – alcun simile passaggio teoretico, neppure adoperando la topica dell'*apparire trascendentale*. Severino, difatti, introducendo siffatta figura, non vuol di certo sublimare il vincolo, bensì portarlo alla massima attuazione. Così la differenza verace tra “apparire empirico” e “apparire trascendentale”, anch’essa distinzione celebre negli scritti del pensatore bresciano, è in un’ultima istanza tra l’orizzonte ove il vincolo originario non appare nella sua necessità e l’orizzonte in cui essa si dà annullando con ciò ogni astratto guardare¹¹. Di conseguenza, ricorrere a questa distinzione per rispondere alla presente obiezione si rivela un passaggio immediatamente fallace e smentito dalla stessa tematizzazione severiniana dell’apparire trascendentale, ripetendo a più riprese che esso è invero l’orizzonte che da sempre ospita il vincolo eterno che lega ogni essente ad un altro essente. Dunque, l’*apparire trascendentale* severiniano è l’orizzonte ove l’autocontraddizione rilevata riceve la massima attuazione! L’unico modo per negare tale vincolo sarebbe rivendicare la tradizionale trascendenza dell’Essere quale orizzonte identico (e dunque unitario), cui subordina l’universo degli enti relati tra loro. Ma ciò condurrebbe Severino al teismo, ergo alla posizione che pone il contenimento del finito da parte dell’Infinito *modo eminentiori* (ricordato all’inizio). Così il tentativo di sublimare le differenze inglobandole nella posizione dell’Uno, che occuperebbe il piano semantico, è subito impossibile una volta avendo posto come termine da riferire ad altro l’Infinito stesso. Per cui, se è vero il severinismo allora sarà falso il teismo; ma poiché il severinismo approda a un’autocontraddizione insanabile, allorché nega l’orizzonte dell’Infinito, il teismo risulta la sola via che la teoresi ha da percorrere. Le due dottrine sono pertanto inconciliabili, così come lo sono due discorsi che si contraddicono: se l’uno è vero, l’altro è falso.

¹¹ “Che l’interpretazione sia volontà separante non significa che la volontà *riesca* a spezzare la relazione eterna tra gli eterni, ma che, appunto, non la considera; sì che la volontà interpretante-separante è quell’essere eterno che è costituito dal *sogno* (illusione, fede, follia, errare) nel quale si crede che si lasci vedere soltanto ciò che si crede di vedere. In quanto interpretato, ossia separato dagli altri essenti a cui è unito con necessità, l’essente *differisce* da ‘se’ in quanto unito a essi. Tale differenza è l’esito dell’interpretazione. L’interpretazione *originaria* è la separazione della ‘terra’ dal destino della verità: l’isolamento della ‘terra’, ossia degli eterni che sopravvengono nei cerchi eterni, dove il destino mostra la molteplicità dei propri tratti e innanzitutto la propria struttura originaria, la dimensione originaria dell’assolutamente incrollabile e innegabile” (Cfr. E. Severino, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2018, p. 19). Come può risultare da questo passaggio dell’ultimo scritto del pensatore bresciano, la relazione tra i vari essenti (ossia tra i finiti) viene elevata come il contenuto stesso della struttura originaria, di modo che non solo l’Infinito è ciò che ‘necessariamente’ è tale solo rapportato al finito, ma viene altresì illustrato il carattere di necessità e per di più di originarietà di questa relazione, sì da risultare addirittura contraddittorio il negarla!

3. Le ragioni della contraddizione severiniana

A fondamento dell’autocontraddizione appena rilevata vi è la posizione dei finiti come “attualmente” contenuti nell’Infinito, a differenza della tradizionale dottrina dell’*Ipsum Esse Subsistens*, che li pone come contenuti “eminente mente”, sì da riuscire a salvare l’assolutezza (e dunque l’identità) di questo. Chiarito ciò, occorre appurare le ragioni che hanno condotto Severino a questo concetto impossibile d’Infinito, che nelle pagine prese in esame è dato dalla necessità che questo abbia a porsi come “concreto”. Per un metafisico classico questo bisogno è inesistente, posto che l’Infinito tradizionale non manca di nulla proprio perché esso è sitibondo di ogni perfezione, che poi sarà attuata negli enti. L’esigenza di porre come concreto l’Infinito è infatti motivata dalla tacita presupposizione ch’esso, di per sé considerato, sia semplicità astratta, originariamente separata dalle determinazioni empiriche, tale da “dover essere saturata” affinché il suo contenuto da astratto divenga concreto. Il concetto di Uno gode della “semplicità”, come è stato ricordato all’inizio, la quale sia nel linguaggio comune che in quello speculativo designa “l’assenza di complessità”. Nella storia del pensiero, un equivoco che sovente s’è manifestato ha fatto sì che molti pensatori intendessero la semplicità quale sinonimo di povertà, spinti anche dall’interscambiabilità quotidiana di entrambi i vocaboli. Così, trattando dell’Uno e di Dio, si profilano rispettivamente: il prospetto per cui è semplicità assoluta, assenza di determinazione, ergo esso è senza alcuna connotazione ontica: puro sussistere identico, assolente alcun ruolo fuorché quello di denotare codesta vuota identità¹²; e, viceversa, il prospetto per cui è semplicità assoluta, assenza di determinazione poiché esso è la sorgente di ogni determinazione, proprio come la luce non è nessun colore poiché tutti contenuti eminentemente dapprincipio in essa, di modo che ciascuno, nel suo apparire sulla terra, partecipa della luce, poiché senza questa, non potrebbe manifestarsi. Queste lasciano dipartire rispettivamente: una visione *estensiva* dell’essere – realtà priva di contenuto, rivestente funzione esclusivamente formale – e una visione *intensiva* dell’essere – realtà non puramente formale, ma già recante una connotazione ontica, ergo un contenuto, un’intensività. Conseguenza della prima è che l’essere sia indifferente alle sue modalità, ergo ai suoi attributi, assurgendo a semplice copula nell’atto del giudizio. Conseguenza della seconda è l’esigenza che l’essere sia inscindibile dalle sue differenze, sì che esso non afferma il formale esistere ma anzitutto l’essistere in una data modalità.

¹² Tale è appunto il prospetto dell’eleatismo. Per un’approfondita ricognizione storica del medesimo si rimanda a G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Libro I sez. VI, pp. 143-156, Bompiani, Milano 2018.

Ora, rimettendosi dinnanzi all'originario, il quale consta della duplice immediatezza logica e fenomenologica, l'esperienza che si ha dell'uno è forse esperienza d'una realtà scevra da ogni ulteriore caratteristica? Oppure l'intelletto incontra sempre “*un fiore*”, “*un albero*” e “*una casa*”? Sia che si guardi la questione partendo dall'Uno, sia che la si guardi partendo dall'Essere, la conclusione cui giunge la concezione estensiva è invariata: si isola la particella *un*, o la copula è, dalle determinazioni cui ineriscono, credendo che in quest'astratta semplicità si trovino i concetti germani rispettivamente di Uno e di Essere. Tommaso commenta minutamente l'errore logico soggiacente a questa concezione:

Poiché ciò che è comune a molti è specificato e individuato mediante l'aggiunta di altri concetti, come “animale” è specificato dall'aggiunta “razionale” o “vertebrato”, o “mammifero”), si pensò che il puro essere, l'essere divino, al quale non va aggiunto nulla (perché è la totalità dell'essere) fosse quell'essere che è comune a tutte le cose. E non si considerò che ciò che è comune o universale non può essere senz'altra aggiunta, ma è solo pensato senz'altra aggiunta [...] L’“essere divino”, invece, è senza altra aggiunta non solo nel pensiero, ma anche nella realtà.¹³

Nella prospettiva estensiva, pertanto, la trascendentalità dell'Infinito (Essere-Uno) si declina nell'accezione di un perimetro (come lo stesso Severino ricorda in quel passo di *Ritornare a Parmenide*). Nella prospettiva intensiva, al contrario, la trascendentalità dell'Infinito si declina anzitutto onticamente, come l'unità complicativa di tutte le differenze presenti nell'universo¹⁴. Nella prima situazione, dovendo assolvere l'Essere, o l'Unità, soltanto una funzione ‘copritrice’ degli enti, la sua area semantica è così pensata quale minimo ch'essi hanno in comune – onde è subito repudiata una differenza ontologica così come una differenza reale di essenza ed esistenza, posto che dalla presenza dell'è si deduce un'identità tra Infinito e finito. Così, non si pone la questione circa una possibile trascendenza del primo termine rispetto al secondo. Viceversa, nella seconda, che parte dalle connotazioni ontiche mostrantisi fenomenologicamente, per cui la domanda sul senso dell'Essere o dell'Uno deve necessariamente porsi come ricerca di quale sia il contenuto massivo in cui raccogliere i determinati contenuti empirici. E di qui si perviene alla decisiva trascendenza dell'Intero – in cui regna solo l'infinità identità circolare rispetto al suo contenuto altrettanto identico – sull'Unità d'Esperienza fenomenologica. Questo per-

¹³ T. D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, I, cap. 26.

¹⁴ A riguardo è sufficiente studiare la Questione 3 della Prima parte della *Summa Theologiae*, ove Tommaso discute minuziosamente della semplicità di Dio proprio per fugare ogni dubbio circa questo attributo.

ché la semplicità dell’Uno-Infinito non è pensabile al modo di una povertà affine a quella della classe aritmetica che, per assolvere alla sua funzione di perimetrare una contenutezza, chiede di trovarsi congiunta a degli elementi, inseriti in essa come in un elenco – bensì la sua semplicità è da intendere in senso lato, come Identità che nulla può ospitare perché è il massimo contenuto che si possa avere (la luce bianca, al cui confronto il rosso o il blu sono nulla, perché la loro determinata sfumatura è già contenuta eminentemente nel bianco). La teoresi severiniana replicherebbe dicendo che anche nel prospetto dell’eternalismo vi sarebbe un ripudio dell’essere formale, giacché proprio ne *La struttura originaria* verrebbe detto che esso non ha alcuna sussistenza se non congiunto alle determinazioni. Sì da non aversi:

$$E + e = E(e)$$

bensì (come recita la nota formula severiniana):

$$E: e = e: E$$

Difatti, scorrendo sempre questo volume, risuona potentemente l’unità dell’essere con le differenze, asseverata in passi come il seguente:

L’“essere” può dunque essere assunto concretamente o astrattamente. Con ciò è chiaro che l’universale astratto non va confuso con l’essere formale, poiché il contenuto semantico di quest’ultimo non comprende come posta la relazione alla determinazione (sia, questa, astrattamente o concretamente concepita), ma comprende, o meglio, è costituito dal semplice significato *essere*. In quanto questo significato è posto in relazione al determinato, l’essere formale si struttura come universale concreto e come universale astratto. I quali, dunque, sono a loro volta significanti in quanto quel significato è posto. Tanto l’universale astratto come l’universale concreto valgono pertanto, ognuno, come sintesi di posizione formale e posizione materiale dell’essere, ossia posizione dell’essere formale e posizione della determinazione: il primo termine della sintesi è il medesimo per i due universali, e costituisce la posizione formale (poiché l’*essere* che si relaziona concretamente al determinato *non significa* nulla di diverso dall’*essere* che al determinato si relaziona astrattamente; e infatti non si tratta, propriamente di due relazioni, ma di due aspetti di un’unica relazione); il secondo termine della relazione è diverso, e la diversità costituisce l’aspetto formale e l’aspetto materiale della posizione materiale (ossia della posizione delle determinazioni dell’essere)¹⁵.

Non bisogna lasciarsi trarre in inganno, per così dire, da passaggi come questo. Poiché la professione di aderire a una concezione estensi-

¹⁵ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 77.

va dell’Essere (che considera quelle stesse determinazioni che vorrebbe salvare come un nulla) è data dallo stesso rifiuto dell’essere formale tematizzato proprio nel suddetto volume: nell’atto in cui s’è decretata la sintesi originaria di “essere formale” e “determinatezza”, onde vi è un congiungimento originario di ente ed Essere per il solo aver in comune la copula è – da cui discende la proclamazione del pan-ternalismo e la condanna del parmenidismo per non aver inglobato le differenze in tale perimetro –, la dottrina severiniana dimostra in tutta la sua chiarezza di muoversi ancora dietro lo spettro di un eleatismo che nega ogni sostrato alle differenze, costituendone soltanto l’altro volto. I momenti della speculazione severiniana sono così i seguenti: dapprima la presupposizione dell’eleatismo, ovvero la semantizzazione univoca (formale) dell’Essere, e poi – avvertendo le aporetiche di siffatta concezione – si avverte il bisogno d’introdurre le determinazioni, continuando tuttavia a muoversi nella stessa concezione estensiva! Si che ad un tempo Severino è eleatico e ad un tempo fa mostra di non esserlo, pur continuando *in actu exercitu* a imbattersi nelle stesse irrisolvibili problematiche della concezione estensiva. Quindi l’espeditivo severiniano, e il suo insistere nell’aver superato Parmenide introducendo le differenze dell’essere, è in verità da interpretare come la facciata alternativa di un errore che riguarda sia lui, Anassimandro, Parmenide, Spinoza ed Hegel, e di tutti coloro che concepiscono l’essere alla maniera estensiva¹⁶. Si che non solo Severino non dista da Hegel, come da Parmenide, ma è implicato in quella stessa concezione che *in actu signato* afferma di refutare: la concezione astratta dell’essere, quale presupposto tacito che lo conduce all’apparente volersi portare oltre Parmenide, imbattendosi tuttavia nell’autocontraddizione in questione. L’autocontraddizione di un Infinito da *relare*, ossia da *riferire ad altro* (limitandolo), volendolo porre tuttavia come tale.

Bibliografia

- Bacchin G. R., *Originarietà e mediazione del discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963.
 Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, tomo I e II, Vita e Pensiero, Milano 1971.

¹⁶ Sul tema dell’essere formale rimane un punto di riferimento imprescindibile il saggio di C. Vigna, *Severino e l’ontologia neo-parmenidea*, contenuto ne *Il frammento e l’Intero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, cui si andrebbero affiancate altresì le analisi di G. R. Bacchin in *Originarietà e mediazione del discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963, di C. Fabro ne *L’alienazione dell’Occidente*, Quadrivium, Genova 1981, e in più, a titolo documentale, per una ricognizione delle tematiche speculative che riguardano la semantizzazione dell’essere e la discussione dell’eleatismo: G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, tomo I e II, Vita e Pensiero, Milano 1971.

- Id., *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938.
- D’Aquino T., *Summa contra gentiles*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- Id., *Summa theologiae*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- Fabro C., *L’alienazione dell’occidente*, Quadrivium, Genova 1981.
- Lodovici E. S., *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in Agostino*, Edizioni Studio, Roma 1978.
- Reale G., *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2018.
- Rinaldi, D. *Henologia: la struttura originaria dell’essere*, 2024.
- Severino E., *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.
- Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1972.
- Id., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2018.
- Vigna C., *Il frammento e l’Intero*, tomo I e II, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.