

Critiche al divenire. Tra Sasso e Severino

di Matteo Zanetti*

ABSTRACT

Nothing is more evident than becoming. It is impossible to contest the fact that things, with the passage of time, become something other than what they were at the beginning. Nevertheless, Gennaro Sasso and Emanuele Severino, in two different ways and starting from two different points of view, say that the concept of becoming (understood in the traditional way) presents a number of problems. This article will analyze these two different positions.

— Contributo ricevuto il 28/02/2018. Sottoposto a *double blind review*, accettato il 15/04/2018.

Durante la storia del pensiero occidentale sono emerse diverse prospettive filosofiche. Ad eccezione della scuola eleatica, ognuna di esse ha visto nel divenire delle cose un punto indubitabile della realtà. Nel corso del ventesimo secolo, però, due pensatori hanno fatto della critica al divenire uno dei perni delle loro riflessioni. Il primo è Gennaro Sasso, il secondo è Emanuele Severino.

Sia Sasso sia Severino rilevano come, nonostante la pluralità delle posizioni filosofiche, tutti i pensatori della storia della filosofia occidentale abbiano pensato il divenire nello stesso modo: esso consiste nel passaggio delle cose dal non essere all'essere e nel ritorno di quelle stesse cose nel non essere.

I _ I problemi nel concetto di 'divenire'

Le critiche al divenire rientrano nel progetto di Sasso di mostrare come la realtà diveniente non possa che far parte della *doxa* e non dell'essere¹. Sasso rileva che il legame tra contraddittorietà e divenire è problematico. Il divenire è sempre stato fatto consistere nell'essere che, insieme, è e non è, ossia nella sua contraddizione, che si toglie (o si toglierebbe) nel divenire. Ma se l'essere fosse realmente contraddittorio, allora sarebbe impossibile. Infatti, affinché di esso possa essere predicata l'impossibilità (ossia la contraddittorietà), il soggetto (l'essere) deve essere possibile (non impossibile). Ma, se così fosse, si entrerebbe in una situazione aporetica: l'impossibile,

* Università Ca' Foscari di Venezia.

perché possa essere oggetto di predicazione, dovrebbe essere attribuito ad un soggetto possibile (l'essere), il quale però, essendo appunto soggetto dell'impossibile, dovrebbe essere impossibile. Per questo motivo, Sasso conclude che è impossibile che l'essere sia contraddittorio. Ma, se l'essere è in contraddittorio (come è impossibile che non sia), allora il divenire non può manifestarsi.

Secondo Sasso, nella formulazione del concetto di divenire si nascondono altre difficoltà. Se un ente A passasse dall'essere in una certa condizione al non essere in quella condizione e, quindi, da A si passasse a non-A (passaggio necessario perché si possa parlare di divenire), allora A e non-A dovrebbero essere compresenti, ossia dovrebbero essere l'una nell'altra. In questo caso, avremmo contemporaneamente sia A che ha in sé non-A, sia non-A che ha in sé A; in entrambi i casi avremmo sempre l'unità di A e non-A. Partendo da questa constatazione, però, non è possibile dedurre che in questa inerenza vi sia quella che Sasso chiama l'«inquietudine»² necessaria affinché il divenire possa svilupparsi. Tale inquietudine, secondo il filosofo romano, non è altro che una pura illusione. Questo è dato dal fatto che la reciproca inerenza di A e non-A, ossia

A non-A, oppure, l'«essere che è non essendo e, essendo, non è», non possono, formulati così, se non ricomprendersi nel circolo della loro pura identità con sé. E dove c'è identità, non c'è divenire³.

La spiegazione di come si articoli l'inquietudine fa emergere un altro problema: è necessario presupporre il divenire per poterlo spiegare. I sostenitori del divenire sono convinti che da un lato il divenire sia determinato da A che diventa non-A per essere B, dall'altro che sia il divenire a fare in modo che, per essere B, A divenga non-A. Nel primo caso A possiede in se stesso l'energia per capovolgersi in non-A per diventare B, nel secondo è il divenire che, essendo se stesso, fa in modo che A passi in non-A. In entrambi i casi è necessaria la finitezza di A⁴. Quindi, a ben vedere, i due casi si unificano in un'unica «teoria» del divenire che assume che il divenire spinga A ad estinguersi in non-A prima di pervenire a B e che nel secondo momento si dia il non essere. Affinché sia possibile dare ragione di questi passaggi «è necessario supporre che non-A fosse, non solo il destino, ma l'immanente destino di A. È necessario, in altri termini, supporre che, in sé stessa, A sia non-A»⁵. La finitezza dell'esserci di A non è altro che la potenza che fa in modo che esso divenga niente e nello stesso atto qualcosa d'altro. Lo stesso A, quindi, perché il divenire possa trovare possibilità di esistenza, deve essere, proprio in quanto A, anche non-A, perché se così non fosse allora A non potrebbe mai divenire altro da sé. Così, però, «se, essendo A, A è non-A, che altro è allora se non una contraddizione?». Con questo passaggio si spalanca un problema enorme: se la

contraddizione è, allora, dal momento che la contraddizione è l'impossibile (e, quindi, è impossibile che sia), la contraddizione non può essere se stessa, ossia non può essere contraddizione. Si presenterebbe la contraddizione secondo la quale la contraddizione, che non può essere, è, esiste⁶. Ma, allora, se A non-A si presenta (cosa che non può non avvenire se si vuole parlare di divenire), allora non può presentarsi come una contraddizione, bensì come, effettivamente, un qualcosa che è. In questo caso, però, dal momento che senza contraddizione non è possibile il divenire, sarebbe impossibile pensare il divenire. Perché ciò possa essere evitato (e quindi il divenire possa essere pensato), non dovrebbe profilarsi la situazione per la quale A inerisce a non-A come il suo stesso esito immanente (e viceversa). In questo modo, però, si tornerebbe alla situazione nella quale A passa attraverso non-A per essere B, la quale situazione era spiegabile solo assumendo che non-A inerisse ad A. Si entra, quindi, in una situazione dove il divenire deve essere presupposto a se stesso per essere spiegato.

Un altro problema al quale si va incontro parlando di divenire emerge quando si vuole parlare del nulla. Secondo Sasso, infatti, se «semplicemente l'esserci passasse nel nulla, di divenire non potrebbe parlarsi più»⁷. Questo è dato dal fatto che se il nulla fosse quella regione che l'ente deve attraversare per passare da uno stato ad un altro, da un esserci ad

un altro esserci, allora quel nulla non sarebbe davvero un nulla, ma sarebbe un qualcosa. Con il divenire, allora, si presenta una situazione nella quale l'ente si deve annullare (per trasformarsi in un altro ente), ma, contemporaneamente, proprio perché questo movimento possa avvenire, il nulla non può essere nulla ma deve essere qualcosa. In questo modo, però, «che ne è [...] del trasformarsi?»⁸. Anche questa situazione (come quella precedentemente indicata), per essere spiegata, richiede che nel finito agisca originariamente il destino che gli impone di passare nel nulla (e, nello stesso atto, nell'altro), altrimenti la possibilità di questo passaggio sarebbe introvabile. Così, però, non è l'annullarsi del finito (dell'esserci) attraverso la contraddizione a dar ragione del divenire, bensì è il divenire che dà ragione del passare dell'esserci nel nulla, senza che di esso se ne indichi la ragione. Anche in questo caso è il divenire che spiega il divenire. Il divenire, quindi, non viene spiegato, ma solo presupposto.

Con il divenire, il nulla è reso qualcosa anche in un altro modo. Se di un ente si dice che il suo essere in un determinato tempo e in un determinato luogo è un *essere stato* (perché, divenendo, l'ente ha cambiato luogo e in questo processo è passato del tempo), è impossibile che quell'*essere stato* venga interpretato come quel nulla che mostri la contraddittorietà del divenire. Tale impossibilità è data dal fatto che il *non essere più*, essendo in rela-

zione all'*essere stato*, non è assoluto, ma, se non è assoluto, allora il nulla non è più quel contraddittorio che permetterebbe al divenire di essere se stesso, bensì è semplicemente un contrario. In questo modo, però, emerge un problema:

il divenire non attesta affatto la contraddittorietà dell'essere-che-è-e-poi-non-è; e si potrebbe dire che il suo luogo specifico sia nella memoria che, essendo presente a sé stessa, nel trattenere dentro di sé il "non essere più", necessariamente lo stringe all' "essere ora" dell'ente che ora è, e a questo lo connette per la sua intelligibilità⁹.

Un altro problema presente nel concetto di divenire è relativo al soggetto dell'atto che dilegua le cose. Sasso mostra che la responsabilità (per così dire) dell'annientamento di un ente può essere attribuita o a quello stesso ente, o al dileguarsi stesso che agisce sull'ente e lo conduce nel non essere. In entrambi i casi, il soggetto, per essere se stesso (ossia soggetto dell'atto-soppressione), non può a sua volta sopprimersi, pena la possibilità stessa che la soppressione abbia luogo. Questo significa che «L'atto della soppressione non può essere la soppressione dell'atto (della soppressione)»¹⁰. In questo modo, però, si crea il paradosso per il quale l'atto di soppressione è tale solo se il suo "autore", nell'atto stesso di sopprimersi (e non potrebbe essere altrimenti se si vuole parlare di divenire), si sottrae al suo stesso sopprimersi. Così, sia che il soggetto della

soppressione dell'ente sia l'ente stesso, sia che il soggetto della soppressione sia il dileguarsi, la conduzione dell'ente nel non essere non può avere luogo.

Un ulteriore problema riguardo al concetto di divenire si apre ammettendo la possibilità di dire che 'qualcosa non è'. Affermando ciò, si profila la più pura delle contraddizioni, ossia quella che ammette che qualcosa che è possa non essere. Si viene a creare una situazione nella quale all'essere si assegna il carattere del 'non poter non essere' e alle determinazioni quello del 'poter non essere'. In questo modo, l'essere e le determinazioni sarebbero configurati nel segno della contraddittorietà (necessario/non necessario) e, insieme, nel segno della contrarietà. Se così fosse, però, si dovrebbe escludere che, come contraddittori, tra i due possa istituirsi un qualunque tipo di legame, cosa che, invece, è esattamente ciò che viene concesso.

Se infatti l'essere è necessario, e le determinazioni invece sono contingenti, e necessità e contingenza sono, nel rapporto, termini contraddittorii, allora è contraddittorio assumere che l'essere abbia determinazioni, ossia predicati che, φύσει, siano contraddittorii al suo "soggetto"; ed è altresì contraddittorio [...] assumere che queste siano determinazioni, o predicazioni, dell'essere¹¹.

La contraddittorietà è data dal fatto che se le determinazioni fossero contraddittorie non potrebbero essere determi-

nazioni dell'essere (che è incontraddittorio). Così, non solo si è svelato un tratto di incompatibilità tra determinazioni ed essere che non permette il divenire, ma si è svelato anche che soltanto pensare che dell'essere si possano dare determinazioni molteplici è qualcosa di impossibile. Ma (come precedentemente detto) una contraddizione che è non è una contraddizione, e sarebbe contraddittorio definirne una contraddizione.

Allo stesso modo, non è possibile che il divenire sia incontraddittorio quando i suoi contenuti sono contraddittori¹². Se la forma (il divenire) fosse incontraddittoria, ma ad essa fosse corrispondente un contenuto contraddittorio (il qualcosa che non è), allora tra forma e contenuto (incontraddittorietà e contraddittorietà) si darebbe la stessa contraddizione rintracciabile nell'espressione 'l'essere è non essere'; ma, se il divenire fosse, essendo la contraddizione impossibile, dovrebbe essere in modo incontraddittorio, in modo tale che non potrebbe essere divenire.

Il motivo per il quale le filosofie che ammettono il divenire non si interrogano sulla possibilità che un ente provenga dal non essere e si estingua in esso è da ricercare, secondo Sasso, nel fatto che l'esperienza è sempre stata pensata come l'evidenza assoluta. La tradizione filosofica occidentale non si avvede che questo pensiero (ossia l'intreccio di evidenza ed esperienza) va incontro a dei problemi. Infatti, se l'evidenza testimoniase con-

cretamente il divenire dell'ente, essa, essendo principio del divenire delle cose¹³, non potrebbe essere sottoposta al nascere e al perire; un principio, infatti, non può nascere o morire e, quindi, se nascesse e morisse, non sarebbe un principio. Ma se tra il principio (l'evidenza) e ciò che viene costituito da quello stesso principio (il divenire) non si desse alcun contatto, allora il principio non potrebbe essere tale (ossia principio). «Se il principio è tale perché costituisce, quel che ne è costituito non può non essergli conforme»¹⁴. La necessaria conformità di principio e principiato, però, dovrebbe fare in modo che o il divenire sia conforme al principio e non divenga (ma, così, non sarebbe divenire) o il principio sia coinvolto nel divenire (ma, così, non sarebbe conforme alla necessaria impossibilità di essere scosso che conviene al principio).

Il neoparmenidismo di Sasso ruota attorno alla seguente considerazione:

considerati nel quadro delle categorie che di volta in volta ne costituiscono e ne hanno costituito il criterio costitutivo, i concetti del tempo, dell'evento, del divenire non posseggono l'energia che basti a trarli in salvo dal gorgo antinomico nel quale sono invece travolti. E, se è così, questo ulteriormente significa che la soluzione della difficoltà non ha con la difficoltà stessa alcun reale rapporto; [...] come per solito avviene e per lo più si considera legittimo, nel procedimento che conduce alla verità l'errore, l'antinomia, la contraddizione potessero darsi come "reali" e

perciò determinanti il processo stesso, e in sé stesso questo potesse essere vero, orientato al vero e anche, tuttavia, non vero¹⁵.

2 _ La dimenticanza del senso dell'essere

Anche secondo Severino¹⁶ il divenire deve essere messo in questione, ma lo scopo delle critiche severiniane non è (come per Sasso) il completo accantonamento del concetto di divenire, bensì una sua radicale riformulazione. Secondo Severino, infatti, è evidente che le cose divengono; è necessario, però, abbandonare l'interpretazione nichilistica del divenire (che intende il divenire come il passaggio delle cose dal non essere all'essere e viceversa) per abbracciare quella non nichilistica, che vede il divenire come il processo di apparire e scomparire degli enti, tutti quanti eterni¹⁷.

L'errore nella concezione nichilistica del divenire (che, d'ora in poi, verrà semplicemente indicata come 'divenire') consiste nel distinguere (secondo l'insegnamento aristotelico) la necessità *simpliciter* che tutto l'essere sia e la necessità che l'essere sia quando è¹⁸. L'errore di Parmenide, (secondo Aristotele e, con lui, secondo tutta la tradizione filosofica occidentale), consiste nel non distinguere tra questi due aspetti: è innegabile, infatti, che l'essere sia, ma ciò accade solo quando è. Lo stesso discorso vale (ovviamente rovesciato) per il non essere¹⁹. L'idea dell'essere che si forma dopo Parme-

nide è che l'essere è ciò che è quando è, e che non è quando non è (un'idea, quindi, che lascia libero l'essere di essere o di non essere). Questa nuova idea dell'essere è ciò che Severino vuole criticare; egli, però, non vuole recuperare il senso dell'essere emerso con Parmenide, ma vuole criticare sia la concezione dell'essere parmenidea, sia quella nata con Platone e Aristotele. La prima, infatti, commette l'errore di non pensare le differenze all'interno dell'essere; la seconda, invece, nel momento in cui fa un passo avanti, riportando le differenze nell'essere, ne compie anche uno indietro, perché perde l'inconciliabilità dell'essere e del non essere. L'errore della tradizione filosofica occidentale risiede nel pensare che l'essere si opponga al non essere solo fintanto che è. Nonostante il fatto che le differenze siano state ricondotte nell'essere dopo Parmenide, esse continuano ad essere pensate nello stesso modo in cui le pensava il filosofo di Elea, ossia come qualcosa che può non essere. Parmenide, però, poteva consentire che le determinazioni non fossero proprio perché le pensava come non essere. La tradizione occidentale, invece, ritiene di poter opporre il positivo e il negativo e, insieme, di poter affermare che l'essere non è quando non è. Il problema risiede nell'ammettere la possibilità che esista un tempo in cui l'essere non si oppone al non essere, un tempo in cui una qualsiasi determinazione che ora si mostra non era ancora e un tempo in cui la stessa de-

terminazione non sarà più²⁰. L'autentico superamento di Parmenide non consiste nel limitare il principio da lui esposto (come fecero Platone e Aristotele), bensì nell'estenderlo ad ogni singolo ente: se l'essere è e non può non essere, allora ogni cosa, essendo, non può non essere e, quindi, è eterna.

Pensare il divenire significa convincersi dell'impossibile, ossia convincersi del fatto che l'essere possa, in un dato tempo, non essere. Gli infiniti modi in cui le cose esistono (ed è evidente che siano; l'errore di Parmenide consiste proprio nel mancato riconoscimento di questa evidenza) non sono altro che infiniti modi di non essere nulla. Anche la tradizione filosofica è convinta di ciò, ma pensa il legame tra la determinazione e l'esistere come qualcosa di accidentale e, di conseguenza, pensa la possibilità che le cose possano divenire nulla. L'Occidente ritiene che l'esistenza delle cose sia un *actus essendi*, cioè un continuo passaggio dal nulla all'essere e poi di nuovo al nulla; in realtà l'esistenza può essere intesa solo come un non essere un nulla da parte di ciò che esiste²¹. Il parricidio platonico (che Severino considera l'unico vero passo avanti del pensiero dopo Parmenide²²), avendo ricondotto le determinazioni all'interno dell'essere, avrebbe dovuto affermare l'impossibilità di recidere il legame tra l'essere e l'ente. Con Platone, invece, il senso dell'essere viene completamente dimenticato²³.

Pensare il divenire significa pensare l'annullamento delle determinazioni. Quando qualcosa diviene, infatti, è necessario che almeno una parte di quel qualcosa diventi nulla; se almeno una parte di quel qualcosa non si annullasse, allora in essa non si darebbe alcun cambiamento²⁴. Perché un ente muti è necessario che esso passi da una condizione d'essere A ad una condizione d'essere B. Per quanto minime possano essere le differenze tra le due condizioni, è palese che se B può essere raggiunto (ed effettivamente viene raggiunto, perché se ne fa esperienza) ciò non può avvenire se non con il tramonto della condizione A; questo tramonto può accadere solo e soltanto con il suo precipitare nel non essere. A non deve più esistere, altrimenti B non potrebbe esistere; che adesso lo stato B esista è innegabile, quindi A non può più esistere. Questa non esistenza di A, però, non significa solo – usiamo ad esempio un linguaggio aristotelico – che A (in quanto potenza di B) sia divenuto B (in quanto atto di A), ma anche che *qualcosa*, in questo passaggio, *deve* essersi perso, altrimenti non diremmo neppure che tale passaggio sia avvenuto, perché in quel caso l'ente esisterebbe contemporaneamente sia nella condizione A che nella condizione B, cosa assolutamente contraddittoria.

Che una lampada (e con essa tutte le cose di cui si fa esperienza) esista lo attesta l'esperienza, ma tale esperienza deve essere omologata ai dettami del logos:

nell'atto stesso in cui questa modalità di esistenza appare, la verità dell'essere esige che, essendo appunto posta l'esistenza, il non essere un nulla, di questa modalità, sia insieme posta l'impossibilità che essa (ed essa modalità è appunto questa lampada nella sua concreta conformazione) sia o divenga nulla (appunto perché se diventasse nulla l'essere avrebbe come predicato il nulla)²⁵.

L'essere, quindi, non è nient'altro che l'identificazione di due necessità che la filosofia (a partire da Aristotele) ha distinto: la necessità che l'essere sia essere e la necessità che l'essere esista. Com'è possibile, infatti, che ci sia un essere che, essendo tale (ossia essere) non esista? La verità dell'essere è l'identificazione di queste due necessità. L'errore di Platone consiste nel pensare (esattamente come faceva Parmenide) l'essere e il determinato come due assoluti, due distinti, nella sintesi dei quali consisteva l'ente (che, quindi, è sintesi accidentale; l'esistenza dell'ente è un fatto che può essere sostituito dal suo contrario). Così facendo, però, si fa in modo che il determinato non sia l'essere (perché, appunto, se ne distingue). Esplicitamente Platone nega che il determinato debba essere inteso come nulla (contro Parmenide); implicitamente non può che affermarlo (con Parmenide). Nella riflessione platonica, infatti, il determinato si presenta come quel tipo di non essere (perché diverso dall'essere in quanto indeterminato) che, però, non è il puro nulla e che, di conse-

guenza, è²⁶. L'è, quindi, diventa predicato della determinazione. Il punto, però, è che l'è non conviene ad una determinazione in quanto essa è quella specifica determinazione, ma in quanto essa è una determinazione. La verità dell'essere, invece, afferma l'essere di ogni specifica determinazione in quanto essa è se stessa: «Quanto Parmenide diceva del puro essere [...] la verità dell'essere deve ripeterlo di *ogni* essere, di ogni positività determinata»²⁷. Questo carattere di inalterabilità del proprio essere è riconosciuto da Platone solo a quelle determinazioni che egli indica con il termine *ιδέα*, che sono diverse dalle determinazioni sensibili. L'immutabilità delle idee non è data dal fatto che Platone, almeno in questo tratto del suo pensiero, segue l'indicazione parmenidea, ma da altro:

Platone si fonda sull'angusta evidenza dell'impossibilità che il bello, il giusto e il buono (a differenze delle cose belle, giuste, buone) non sia bello, giusto, buono; onde il bello è *ὄ ἔστιν*, perché non potrà mai cessare di essere bello. Perché di qualcosa si ponga che è *ὄ ἔστιν*, non è sufficiente che esso sia un qualcosa, un non-nulla, ma si richiede che sia quel super-ente in cui consiste l'*ιδέα*²⁸.

Solo per quegli enti privilegiati che sono le idee è possibile affermare che l'esistenza è inclusa nell'essenza, mentre alle determinazioni sensibili può convenire il non essere e, quindi, si pongono come qualcosa che è e che insieme non

è; le determinazioni sono qualcosa di «intermedio (μεταξύ) tra l'ιδέα, ossia tra l'ουσία cui spetta la designazione ὅ ἔστιν [...] e il nulla (μὴ ὄν)»²⁹. Non basta l'essenza per affermare l'esistenza di qualcosa, ma è necessario qualcos'altro attraverso cui sia possibile legare l'essenza all'esistenza; in questo modo, però, la ragione alienata

pone come *risultato*, come un *mediato*, la stessa immediatezza del logo – se il logo originario è un porre tutto ciò che non è nulla (le essenze, le determinazioni, l'essere) come non nulla e cioè come necessariamente esistente³⁰.

Da qui nasce l'esigenza di dimostrare l'esistenza di un ente a cui convenga necessariamente l'esistenza³¹. Come con Parmenide, anche con Platone si continua a pensare la determinazione come ciò cui non conviene per sé di non essere un nulla, ossia come ciò il cui concetto non include il non essere un nulla. Per sé considerata, la determinazione è ciò che potrebbe essere identificata al nulla ed è, quindi, indifferente ad essere o a non essere³².

Nonostante il fatto che le cose non possano passare dall'essere al nulla, però, l'essere appare come diveniente e ciò è incontrovertibile tanto quanto l'immutabilità dell'essere³³. È necessario, quindi, riformulare il concetto di divenire.

Questo pezzo di carta sta bruciando rapidamente [...]. Diciamo allora che è andato *distrutto* e che il risultato di questa distruzione

è il suo essere ormai un niente. Ma – ecco il problema – *questo esser niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente* (niente del modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)? *Appare che* l'oggetto è niente, o l'oggetto *non appare più*?³⁴

L'esperienza non attesta l'annientamento di una determinazione, ma testimonia solo l'assenza di un contenuto che prima era presente (o la presenza di un contenuto prima assente); non appare che l'essere entra ed esce dal nulla, bensì appare che l'essere (che è immutabile) appare e scompare.

Si potrebbe obiettare che la questione non sia stata risolta, ma solamente spostata dall'essere all'apparire dell'essere, in quanto, se l'essere scompare, il suo apparire non è più³⁵. L'obiezione, però, non tiene conto del fatto che l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono³⁶.

se una determinazione (P) è necessariamente predicata di un'altra (S), allora [...] S appare solo se appare P [...]. Orbene, se questa lampada (S) appare, ma non appare l'apparire di questa lampada (P), allora questa lampada non può apparire. [...]. L'apparire dell'essere è insieme, necessariamente, apparire di se medesimo, ossia il contenuto che appare include necessariamente il suo apparire³⁷.

Quando una determinazione comincia ad apparire appare anche il suo apparire e quando questa determinazione

non appare più anche il suo apparire cessa di apparire. Ciò significa che, scomparendo la determinazione, l'apparire non cessa di essere, ma cessa di apparire.

La spiegazione della natura dell'apparire trova la propria piena espressione nella distinzione tra l'apparire empirico e l'apparire trascendentale:

se qualcosa incomincia o cessa di apparire, incomincia e cessa di apparire anche questo apparire del qualcosa. L'apparire di questo incominciare e cessare è l'apparire del divenire, il quale apparire, però, proprio perché è apparire *del divenire*, non incomincia e non cessa con quell'incominciare e cessare di cui l'apparire è apparire. L'apparire del divenire non diviene (ossia non diviene di quel divenire di cui è apparire); c'è quindi un apparire che incomincia (ad apparire) e finisce, e c'è un apparire che assiste a questo processo (ne è appunto l'apparire). Se questo secondo apparire fosse coinvolto nel processo, di qui è apparire, non ci sarebbe apparire del processo. Se cioè l'apparire del divenire incominciasse quando il divenuto incomincia, il divenuto non potrebbe apparire *come divenuto*, giacché per apparire tale dovrebbe apparire ciò rispetto a cui il divenuto è sopraggiunto, ma questa condizione non potrebbe verificarsi se l'apparire incominciasse quando il divenuto incomincia³⁸.

L'apparire empirico è l'apparire dei singoli enti, mentre l'apparire trascendentale è l'apparire inteso come «l'orizzonte della totalità di ciò che appare (e

quindi come l'orizzonte in cui sopraggiungono e da cui si congedano le determinazioni che divengono)»³⁹. Ci sono, quindi, due forme dell'apparire: una segue la logica del 'prima' e del 'poi', l'altra, invece, è lo sfondo sul quale qualsiasi 'prima' e qualsiasi 'poi' acquistano il senso che è loro proprio⁴⁰.

3 _ Conclusioni

Il divenire è l'assolutamente evidente, l'indubitabile. Sasso e Severino, però, mostrano come il modo in cui il divenire è stato pensato nasconde più di una difficoltà. Entrambi concordano nel ritenere assurdo che un ente, in quanto esistente (ossia partecipe dell'essere) possa, a un certo punto e per non si sa bene quale causa, mutare, perdere la propria identità con sé; in questo modo, si darebbe una qualche capacità d'azione al non essere, cioè a ciò che è impossibile che sia (e tantomeno che possa agire). Se, però, l'insistenza di Sasso testimonia la volontà di non limitarsi alla critica del divenire per mostrare l'assurdo anche della molteplicità e delle differenze, Severino tiene fermo invece che, anche se le cose non possono mutare, sono.

Il grande merito dei due autori, quindi, risiede nell'aver posto al centro della rispettive riflessioni la questione dell'identità con sé degli enti. I due pensatori, infatti, sottolineano la contraddittorietà di una realtà che è dominata dal princi-

pio di identità e di non contraddizione (nella quale, quindi, gli enti non possono essere se non identici a loro stessi), ma che, contemporaneamente, ammette la possibilità che l'identità con sé degli enti venga scossa e l'ente divenga altro da sé.

Da questo punto di vista, l'idealismo rappresenta un momento essenziale per la filosofia occidentale. Con l'idealismo si presenta un problema fondamentale per la riflessione teoretica contemporanea: o si tenta di dare nuova forma al principio di non contraddizione⁴¹, permettendo al divenire di sprigionarsi pienamente, o è necessario abbandonare il concetto di divenire. L'idealismo si è incamminato sul primo dei due sentieri; Sasso e Severino, invece, affrontano questo problema in due modi completamente diversi⁴². Secondo Sasso non solo è impossibile salvare il concetto di divenire, ma è altrettanto impossibile salvare il principio di identità e di non contraddizione, qualunque sia la sua formulazione⁴³; secondo Severino, invece, l'evidenza assoluta di cui godono sia questo principio sia l'esperienza suggerisce sì la necessità dell'abbandono del concetto tradizionale di divenire, ma anche il bisogno di formularne uno nuovo⁴⁴.

Risulta quindi evidente che liquidare le riflessioni di Sasso e Severino (come troppo spesso fa il panorama filosofico contemporaneo), etichettandole come banali tentativi nostalgici di una metafisica ormai morta o come riflessioni di individui che, quasi sofisticamente, si divertono a mettere in discussione anche

l'indiscutibile, non solo è indice di scarsa comprensione di ciò che c'è in gioco nei testi di questi due autori, ma indica anche come il vero senso della filosofia sia, in certi interpreti, andato perduto.

_ NOTE

1 _ Cfr. G. SASSO, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 189: «L'essere non è presente, e non è latente, perché, innanzi tutto, il suo concetto (ossia l'essere stesso) non riguarda la realtà alla quale, nel comune parlare (e anche, per la verità, in quello non comune) si attribuisce questo nome. L'essere non è l'intreccio, o anche, se si preferisce, ἡ ἀνάξ τῶν ὄντων, il signore delle cose che sono: con questo termine intendendo tutto quel che si vede o, se non si vede, si inferisce come, a certe condizioni, visibile».

2 _ Cfr. Ivi, p. 175: «In termini psicologici, l'inquietudine coincide con la situazione per la quale un soggetto non riesce ad uscire da sé, conquistando lo spazio utile ad uscirne e ad andare oltre». In termini filosofici, l'inquietudine è ciò che permette alle cose di divenire, ossia ciò che permette alla compresenza di A con non-A di non essere un'identità statica, ma una contraddizione per il cui superamento è necessaria l'esistenza del divenire.

3 _ *Ibidem*.

4 _ La finitezza di A, infatti, «poiché è finita, in tanto può dirsi che sia destinata al non essere, in quanto da questo appare segnata nel suo stesso in sé» (Ivi, p. 176).

5 _ Ivi, p. 176.

6 _ Cfr. G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987, pp. 231-59.

7 _ G. SASSO, *Il logo, la morte*, cit., p. 183.

8 _ *Ibidem*.

9 _ Ivi, p. 186.

10 _ Ivi, p. 184.

11 _ G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 23.

12 _ Cfr. G. SASSO, *Il logo, la morte*, cit., p. 185: «... quasi che alla sua forma pura, e garantita dal principio di non contraddizione, potesse corrispondere un contenuto caratterizzato dalla incontestabile negazione di quel principio».

13 _ L'evidenza è fondamento del divenire perché è il fondamento della sua affermazione: il divenire è affermato *perché* è evidente che il divenire sia.

14 _ G. SASSO, *Il logo, la morte*, cit., p. 185.

15 _ G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, cit., p. 33.

16 _ Cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010.

17 _ Dal momento che l'essere è e non può non essere, ogni ente, essendo, non può non essere; questo modo di intendere l'essente, secondo Severino, è l'unico che permetta di far emergere la verità che è presente nelle parole di Parmenide «ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐχ ἔστιν» (fr. 6, vv.1-2), senza, però, andare incontro a quei problemi a cui la riflessione di Parmenide va incontro relegando le determinazioni nella *doxa*.

18 _ Cfr. ARISTOTELE, *Della interpretazione*, 9, 19a 23-27, in ARISTOTELE, *Della interpretazione*, trad. di Marcello Zanatta, Bur, Milano 1992, p. 99: «Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario; tuttavia non è necessario né che tutto quanto ciò che è sia, né che tutto quanto ciò che non è non sia. Infatti non è la stessa cosa che tutto quanto

ciò che è sia di necessità quando è e l'essere assolutamente di necessità. E similmente va detto anche per ciò che non è».

19 _ Questa distinzione è alla base anche della formulazione del principio di non contraddizione. L'opposizione tra essere e non essere (che corrisponde al principio) si può articolare solo quando l'essere è; quando l'essere non è, esso non si oppone più al nulla (essendo diventato esso stesso nulla), ma resta sempre dominato dal principio in quanto quando l'essere non è, non è. Così l'incontraddittorietà dell'essere sembra salvaguardata.

20 _ Cfr. E. SEVERINO, op. cit., p. 22: «Se sosteniamo che, quando l'essere non è, l'essere è divenuto nulla, perché continuiamo a dire: "Quando l'essere non è" e non diciamo piuttosto: "Quando il nulla non è"? Eppure tra un essere che non è e un nulla che non è non c'è alcuna differenza. Ciononostante, non si è disposti a consentire che l'espressione: "Quando l'essere non è" sia sostituita dall'espressione: "Quando il nulla non è". Non si è disposti a tanto, perché [...] si intende pur tuttavia continuare a tener fermo che l'essere non è il nulla, il positivo non è il negativo. *Ma allora* [...] "l'essere che non è" quando non è, non è altro che l'essere fatto identico al nulla, "l'essere che è nulla", il positivo che è negativo. [...]. Pensare "quando l'essere non è", pensare cioè il tempo del suo non essere significa pensare il tempo in cui l'essere è il nulla».

21 _ Pensare la separazione di ciò che non può essere separato, ossia l'essere e l'ente, è il fondamento di ciò che Severino chiama 'nichilismo'.

22 _ Cfr. E. SEVERINO, op. cit., pp. 29-30: «Il tramonto del senso dell'essere non è dato dalla

comparsa della consapevolezza che il negativo è anche l'altro positivo – ché anzi questo è l'unico passo innanzi compiuto dopo Parmenide dal pensiero metafisico –, ma dal fatto che questo avanzamento ha portato a dimenticare quel senso (al quale già Parmenide si era sollevato) della contrapposizione del positivo e del negativo, per il quale il positivo si rifiuta di non essere, ossia si rifiuta di esser nulla. (Ché in quell'altro senso, stabilito dal 'parricidio', appartiene certamente alla verità dell'essere il dire che l'essere non è – ossia non è il suo altro e, quindi, non è nemmeno gli altri esseri –; e anzi l'essere è ciò che è proprio perché, in questo senso, non è)».

23 _ In *Essenza del nichilismo* è possibile affermare che Platone avrebbe dovuto pensare la relazione tra essere ed enti in modo diverso perché, nonostante il fatto che ogni ente sia eterno, non è ancora possibile stabilire se l'apparire degli eterni avvenga secondo necessità o se esso possa contemplare la possibilità dell'apparire di un eterno al posto di un altro; questo, quindi, permette di pensare la libertà di agire degli uomini (configurandola come possibilità di condurre nell'apparire un ente al posto di un altro). In *Destino della necessità* (Adelphi, Milano 1980) verrà mostrato come lo sviluppo degli eterni non possa essere se non necessario e Platone non avrebbe potuto agire se non nel modo in cui, effettivamente, ha agito.

24 _ Severino, rispondendo a una possibile obiezione a questo discorso, scrive che «Se in proposito di volesse obiettare che questo annullamento è il non esistere più di fatto di un'essenza, che, tuttavia, come astratta essenza intelligibile, permane eterna, sarebbe da rispondere che, anche in questo modo, si vien pur sempre

ad ammettere *qualcosa* che, con l'annullamento, è diventato niente, e questo qualcosa è appunto l'essenza di fatto» (E. SEVERINO, op. cit., p. 65).

25 _ E. SEVERINO, op. cit., p. 68.

26 _ Cfr. Ivi, pp. 73-74: «Platone [...] pone il non essere delle determinazioni – e quindi anche delle determinazioni che appaiono – non più come ἐναντίον, bensì come ετερον dall'essere».

27 _ Ivi, p. 72.

28 _ Ivi, p. 73.

29 _ *Ibidem*.

30 _ Ivi, p. 78.

31 _ La struttura argomentativa del discorso di Platone intorno alle idee verrà ripresa (con i dovuti accorgimenti) dalla riflessione cristiana per tradurre in termini filosofici il contenuto della rivelazione.

32 _ Di notevole interesse sono le pagine in cui Sasso tratta questa alienazione nella quale, secondo Severino, è sprofondata tutta la tradizione filosofica occidentale. Questa analisi (unita ad un più generale esame di tutta la filosofia severiniana) si articola in *Il logo, la morte*, cit., pp. 103-171.

33 _ La verità dell'essere è talmente irrinunciabile che, se anche non fosse possibile risolvere l'aporia (situazione che, però, nella riflessione di Severino, non si presenta), nessuno dei due lembi dello strappo (l'eternità testimoniata dal *logos* e il divenire attestato dall'esperienza) dovrebbe essere tralasciato: «[...] in generale, se non si fosse in grado di risolvere l'aporia provocata dalla verità dell'essere (e cioè che l'essere è immutabile e d'altra parte l'essere diviene), non per questo si dovrebbero abbandonare i due momenti della verità originaria: l'immutabilità dell'essere e il divenire che appare: in una situazione di

questo tipo si saprebbe, sia pure indeterminatamente, che questi due momenti non possono essere incompatibili, anche se non si sapessero concretamente indicare quelle determinazioni che provocano l'apparente incompatibilità» (E. SEVERINO, op. cit., p. 95).

34 _ E. SEVERINO, op. cit., p. 85.

35 _ Cfr. Ivi, p. 93: «l'obiezione rileva che, proprio perché l'apparire è anch'esso un essere, allora nel divenire ne va pur sempre di quell'essere che è l'apparire».

36 _ Cfr. Ivi, p. 95: «[...] non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire, ma nel senso che, apparendo, l'apparire le conviene necessariamente (così come a questa superficie, che è rossa, conviene necessariamente di essere rossa [...])».

37 _ Ivi, pp. 95-96.

38 _ Ivi, p. 97, nota 20.

39 _ Ivi, p. 98.

40 _ Dal momento che la struttura dell'apparire non si configura come una stratificazione di livelli in successione, ma piuttosto come una struttura autoriflessiva, è scongiurato il pericolo di un *regressus in indefinitum* delle dimensioni dell'apparire: «'Posizione dell'apparire dell'apparire' significa 'coscienza dell'autocoscienza'. Ma la coscienza, che ha come contenuto l'autocoscienza è la stessa coscienza [dell'essere] che è contenuta nell'autocoscienza. 'Coscienza dell'autocoscienza' non indica cioè la stratificazione di tre diverse dimensioni, come se esistesse un apparire in cui apparissero soltanto le case, le piante, i monti, eccetera (ma non vi apparisse lo stesso apparire), e poi un altro apparire in cui apparisse il primo apparire (ma non vi apparisse l'apparire dell'apparire),

e infine un terzo apparire in cui apparisse l'apparire dell'apparire. Appunto per questa stratificazione l'innegabilità dell'essere che appare resta rinviata *in indefinitum*. Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'apparire è la coscienza dell'autocoscienza, ma tale coscienza è la stessa coscienza dell'essere, che resta posta nell'autocoscienza. L'apparire dell'apparire dell'essere (l'autocoscienza) è, certamente, affermato *perché* appare, ma quest'ultimo apparire (che è appunto la coscienza dell'autocoscienza) è lo stesso apparire dell'essere, che è originariamente incluso nell'essere che appare. Il 'perché' non indica quindi il costituirsi del *regressus in indefinitum*, bensì la struttura circolare dell'apparire» (Ivi, p. 238).

41 _ Scrive infatti Gentile: «Voglio dire che bisogna sottrarsi al falso presupposto di una realtà concepibile secondo il principio di identità e di non contraddizione, *nel senso in cui questi principi tengono il campo del pensiero scientifico da Aristotele in poi*» (G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, ed. critica della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1954, p. 246. Corsivo mio). L'idealismo non vuole sopprimere il principio di identità e non contraddizione *tout court*, bensì vuole dare piena coerenza a questo principio, rivedendone la formulazione classica: l'ente può essere identico a sé solo e soltanto nel suo farsi identico a sé; questo farsi identico a sé consiste nel suo contraddirsi come identità sottratta alla contraddizione.

42 _ È interessante notare come il riferimento all'idealismo sia uno dei pochissimi punti in comune che Sasso individua tra la sua formazione e quella di Severino: «La formazione

filosofica, e culturale, di chi scrive queste pagine è diversa da quella ricevuta da Severino: anche se, scavando con qualche cura, qualcosa di comune potrebbe essere individuato fra un pensatore che, dal versante “neoclassico”, aveva spinto lo sguardo verso le filosofie dell’idealismo, e uno che, dal versante dell’idealismo, aveva spinto il suo nella direzione della filosofia, non neoclassica, ma classica» (G. SASSO, *Il logo, la morte*, cit., p. 108).

43 _ Secondo Sasso, è necessario abbandonare sia il concetto di divenire sia il concetto di molteplice: le differenze non sono l’essere, quindi non possono essere, quindi non sono.

44 _ Secondo il pensatore bresciano l’evidenza del mutamento è tanto innegabile quanto il *logos* (che afferma l’opposizione tra essere e non essere); è necessario, quindi, trovare una formulazione del divenire che permetta di omologare l’esperienza alle esigenze indicate dal *logos*.