



MIMESIS

COLLANA SX  
QUADERNI LORIS FORTUNA

Collana diretta da *Luca Taddio*

Responsabile Quaderni Fortuna *Andrea Castiglione*  
*Presidente dell'Istituto Studi Loris Fortuna di Udine*



# LAICITÀ E FILOSOFIA

a cura di  
Gianluca Miligi e  
Giovanni Perazzoli



MIMESIS  
*SX/ Quaderni Loris Fortuna*

Il presente volume è stato realizzato in collaborazione con l'Istituto di Studi Loris Fortuna di Udine.

© 2009 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)  
*E-mail:* [info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

# INDICE

## SAGGIO INTRODUTTIVO

Giovanni Perazzoli

*Il concetto di laicità e la filosofia* p. 9

## PROLOGO

Claudio Magris

*Il senso del laico* p. 33

Emanuele Severino

*Solo la filosofia può essere laica* p. 39

## 1.

### LAICITÀ, VERITÀ E DOXA NEL NEOPARMENIDISMO

Gennaro Sasso

*Sul laicismo. Intervista* p. 43

Emanuele Severino

*Tra laicità e filosofia. Intervista* p. 53

Mauro Visentin

*Filosofia e laicità* p. 65

Gianluca Miligi

*Laicismo, tra laicità e filosofia* p. 85

## 2.

### LAICITÀ, RAGIONE E FEDE: PROSPETTIVE DELL'ERMENEUTICA

Claudio Ciancio

*Fede, laicità e ragione ermeneutica* p. 103

Federico Vercellone

*Laicità e nichilismo.*

*Le radici greche del fondamentalismo* p. 115

Pier Aldo Rovatti

*Le ragioni e le fedi* p. 121

3.

LAICITÀ, NUOVA TEOLOGIA POLITICA E SECULARIZZAZIONE

Edoardo Greblo

*L'arte (laica) della separazione*

p. 129

Gianni Vattimo

*La religione è nemica della civiltà?*

p. 143

Gian Enrico Rusconi

*Elementi di democrazia laica nell'età post-secolare*

p. 149

F. Bilotta, L. Taddio

*Laicità e diritto*

p. 159

NOTIZIE SUGLI AUTORI

p. 163

# SAGGIO INTRODUTTIVO





GIOVANNI PERAZZOLI

## IL CONCETTO DI LAICITÀ E LA FILOSOFIA

*Laicità e metafisica*

1. Con la laicità accade quello che accade con il tempo nella celebre analisi di Agostino. Se nessuno me lo chiede, scriveva Agostino, so che cosa è il tempo, ma appena devo definirlo a me stesso o ad altri, cado in difficoltà e contraddizioni. Nella pratica politica, sappiamo che cosa sia la laicità: la difendiamo con convinzione, riconosciamo quali sono i tentativi messi in atto per distruggerla, limitarla, oscurarla; ma ecco che, non appena la persuasione di sapere che cosa sia la laicità cerca di darsi una radice logica, una legittimazione filosofica, con sorpresa, alla persuasione di prima subentra uno strano smarrimento. Ciò che sembrava ovvio, viene avvolto da un vortice di aporie.

Ora, nell'individuare un percorso critico introduttivo, bisogna subito rilevare che le difficoltà, i problemi, o, se si preferisce, le aporie, sono tali che già lo stesso punto di partenza è instabile e richiede uno sforzo di analisi: l'assunzione di un punto di vista della filosofia distinto dal punto di vista della prassi, ovvero ciò che dà inizio al nostro tema "filosofia e laicità", appare infatti tutt'altro che al sicuro. Si può chiedere, a buon diritto, come si possa definire *questo stesso* punto di vista che distingue tra il punto di vista della filosofia e un punto di vista della prassi. Dopo di che si può osservare che, trovandoci di fronte ad una situazione nella quale ci sono due punti di vista, quello della filosofia e quello della prassi, si è con ciò *già presupposto* un punto di vista *ulteriore* che guarda ai due punti di vista. E la domanda inevitabile diventa: "Ma questo ulteriore punto di vista è a sua volta filosofia o è altro?". Meglio ancora: è il punto di vista della *verità* o dell'*opinione*? Si può sostenere che questo punto di vista "ulteriore" sia "ulteriore" solo per il numero e non per la qualità. Oppure il contrario. Si può sostenere che esso sia "lo stesso" che la filosofia (intesa, in questo caso, come verità), o, al contrario, che sia un punto di vista empirico, esso stesso controvertibile. Una risposta può sembrare più coerente dell'altra. Ciò però non toglie che, in entrambi i casi, ci si trova cacciati dentro nuove

difficoltà. Se, infatti, il punto di vista ulteriore è verità, non è possibile non domandarsi che rapporto potrà avere la verità con ciò che essa contiene, e che non è verità, ma opinione. Mentre se, al contrario, questo punto di vista ulteriore si decide di farlo coincidere con l'opinione, non potrà non notarsi che è contraddittorio che esso dichiari il primato della laicità, visto che esso non è altro che opinione tra le opinioni.

Dunque, le difficoltà non si presentano a cammino iniziato. Si presentano subito. Ma che cosa significa qui “subito”? Non significa che, se le difficoltà non si incontrano a cammino avviato, esse si incontrano *dopo* il “primo passo”, significa bensì che esse si incontrano nella posizione stessa del problema. Non solo non si presentano a “cammino avviato”, ma addirittura si presentano *prima* ancora che il cammino abbia inizio. Esse, in altre parole, sono tali da mettere in discussione il carattere logico della differenza tra il punto di vista della filosofia e quello della prassi. Mettono in dubbio, insomma, lo stesso tema che è espresso nel titolo del libro: l'analisi filosofica della laicità. Sembrerebbe, infatti, da una parte, che quella della laicità sia una posizione di *fatto*, una posizione *politica*, di cui non è possibile recuperare una radice o un fondamento – e questo al punto che la stessa ricerca del fondamento si scopre in contraddizione con la laicità; ma, dall'altra, sembra irrinunciabile l'idea che la laicità abbia una *ragion d'essere* che ne fondi in modo assoluto la legittimità rispetto a ogni altra scelta politica.

Questo è il nodo più profondo del problema. La laicità ha o non ha un fondamento? La laicità è verità, o prassi? Puntualmente la questione torna sullo sfondo degli interventi teoretici di questo volume. In realtà, il rapporto tra filosofia (verità) e laicità (opinione) è molto più profondo di quanto non appaia dalla semplice ricognizione delle difficoltà o delle aporie che si producono facendo reagire tra loro questi concetti. Qualsiasi soluzione presuppone, intanto, che si decida su un punto: che cosa sia *verità* e che cosa *opinione*.

L'*impasse* che ha sempre incontrato la ricerca della legittimità della laicità è costituita da un dilemma così fatto che, da qualsiasi parte lo si guardi, non offre via d'uscita. Se la laicità è *legittimità* dei punti di vista e delle opinioni, allora è impossibile sostenere che la laicità possa essere espressa dalla filosofia – almeno se la regola della filosofia è la verità e non a sua volta l'opinione. Ma se la laicità non ha fondamento nella verità ma nell'opinione, ne viene che la sua stessa legittimità è, in realtà, opinione, contingenza, “non verità”. E se il fondamento della laicità è l'opinione, non è allora, si potrebbe dire, il suo valore politico infondato, contingente, aleatorio, volatile, non fermo? Se la laicità è l'orizzonte che legittima tutte le

opinioni, come potrebbe legittimarle se è essa stessa opinione? E se invece non è opinione, essa non *smentisce*, nel suo essere verità, quello che essa stessa dichiara, ovvero la legittimità delle opinioni?

La laicità, insomma, si presenta problematicamente come l'orizzonte di legittimità dei punti di vista *in quanto* punti di vista che non sa come collocare se stesso rispetto a se stesso: non sa se è, a sua volta, un punto di vista tra i punti di vista, o piuttosto il fondamento trascendentale dei punti di vista. In entrambi i casi, infatti, si contraddice: o perché è insieme tutto e parte, oppure perché è un tutto che non ha parti.

Si noti che il presupposto di una tale ricerca – presupposto che è anche la causa della sua inevitabile frustrazione – si trova nell'obiettivo di conseguire una legittimità *non empirica*, bensì *assoluta* della laicità. Del resto, la ricerca del fondamento sa bene che sul lato pratico o politico-giuridico non è possibile trovare per la laicità una legittimazione che abbia valore assoluto. Se, guardando a una massima che tenga fermo il riconoscimento dell'altrui libertà, attribuiamo alla laicità la proprietà di includere tutti i punti di vista che non la neghino, ci ritroviamo con un principio di indubbio valore politico e civile, ma solo perché *presupponiamo* che la laicità sia un valore. Dal punto di vista logico, infatti, questa definizione significa che la laicità *non* è l'orizzonte di legittimità di *tutti* i punti di vista e che dunque, in modo del tutto tautologico, la laicità non ammette altro che se stessa. Non include niente di più che i punti di vista laici. Ma questo non ci dice nulla sul suo valore. Non porta fuori della tautologia neanche l'assunto di basare la legittimità della laicità sul valore centrale della scelta individuale che lo Stato di diritto deve garantire nella sua irriducibilità. Non è forse la scelta individuale lo stesso che l'opinione? E non ci sono, di fatto, individui laici, ma anche individui fanatici, assolutisti, dogmatici? Perché allora preferire o favorire gli uni piuttosto che gli altri? Che la scelta individuale debba essere comunque difesa, anche rispetto ad una eventuale maggioranza di fanatici, è un orientamento pratico-politico liberale senz'altro da sottoscrivere. Ma come dimostrarlo? Evidentemente, se si torna a fare appello al classico argomento che afferma che la mia libertà deve arrivare fin dove inizia la libertà degli altri, non si fa altro che ripetere tautologicamente che la laicità è da preferire nel suo essere laica. Si può dire, ulteriormente, che il valore della laicità provenga dal progresso della "civiltà"? In realtà, non ci vuole molto ad accorgersi che questa "civiltà", alla quale si appellerebbe il laico, non è, di nuovo, che un altro *nome* della laicità. E dunque restiamo nella risposta tautologica.

Ma che cosa significa qui che si resta nella tautologia? Significa che il valore della laicità resta un fatto. Essa è *preferita perché è preferita*, non

perché esista un criterio ulteriore ad essa che la fondi. Non esiste rispetto alla sua realtà una verità che riluca come un' *essenza* necessitante. Non c'è nulla che ci possa dire in modo *incontrovertibile* quale sia il fondamento di questa scelta.

E allora, alla domanda “Perché la laicità e non il suo contrario?” deve rispondere la filosofia o l'opinione? La questione della laicità è da porsi nella sfera della pratico-politica o nella sfera dell'episteme? Cade nel regno della *doxa* o dell' *aletheia*?

Anche Agostino sapeva che cosa è, nella prassi, il tempo. Ma questo “sapere” – che ad esempio per Herbert L. A. Hart è già in grado di dischiudere il segreto del concetto del diritto – non basta a risolvere il tipo di questioni di cui tradizionalmente si arma la filosofia quanto ricerca il fondamento. La legittimità che ricerca questa domanda non è giuridica, non è la laicità della “civiltà del diritto”. Questa, almeno nel diritto positivo, è fondata sulla volontà politica. Senonché, la domanda che ha aperto questa analisi verte su una forma di legittimità non suscettibile di dubbio. Irrevocabile.

Da questo punto di vista, il confronto stesso tra la laicità e la religione è, per la filosofia, solo un aspetto del problema e neanche il più interessante. Infatti, se pure la religione pretende di essere la verità, per la filosofia, essa è chiaramente un'opinione tra le altre. Tanto più in quanto la molteplicità delle religioni si propone allo sguardo laico come un segno del carattere non assoluto della religione. Non è perché il punto di vista religioso si proclama assoluto o “forte” che esso è poi anche espressione di un principio in sé assoluto e “forte”. Questo pare fin troppo ovvio per doverlo ricordare. Ogni opinione, del resto, ha la tendenza a proclamarsi assoluta. E allora la questione del rapporto tra principio laico e principio religioso non aggiunge e non toglie nulla a quella che resta una questione filosofica, che è tanto lontana dalle “curie” quanto dalle redazioni dei giornali (ammesso, per ipotesi, che esse siano due realtà distinte). Il problema rimane quello di scovare la ragione che attribuisce un primato alla prassi (così come la definisce la filosofia) o all'assoluto (così come lo definisce la filosofia).

Si potrebbe dire: *Nulla scientia probat sua principia*. Ma che cosa significa esattamente questo adagio? Significa, forse, che nessuna scienza prova i suoi principi perché la scienza basta a se stessa e dunque non è tenuta a dar conto dei propri principi? Oppure significa che questa esigenza di prova non può essere soddisfatta all'interno della stessa scienza ma in un'altra scienza, in un altro sapere? Significa che non c'è bisogno della prova, trovando la scienza in se stessa, nel suo farsi, la sua legittimità, oppure significa che la scienza non basta a se stessa e deve essere fondata da un'altra scienza, da una *filosofia prima*?

Ora, con tali domande emerge definitivamente la natura reale del problema con il quale, dall'inizio, ci stiamo confrontando. Abbiamo detto che l'incertezza sul modo di rivolgere la domanda sulla natura della laicità nasce già con la ricerca della laicità al di fuori della prassi politica, ponendo la domanda sul suo fondamento. Ci siamo chiesti se la laicità è un fatto (il risultato di una scelta) o se abbia un fondamento incontrovertibile. Ci siamo chiesti, in altre parole, se e come essa è in grado di provare se stessa. Ma, così impostata, la questione ha una sua specificità che solo in senso generale possiamo dire "filosofica". Nella misura in cui questa questione s'interroga sul fondamento della laicità, essa in realtà coincide con la domanda costitutiva della *metafisica*.

È la metafisica infatti che s'interroga sul fondamento. Ma questo rilievo è, a questo punto, tanto più interessante in quanto, con la laicità, non viene a tema soltanto il fondamento possibile di un particolare "sapere" (ovvero, della verità a partire dalla quale la laicità ricava il suo primato sulle opinioni), ma anche il contrario di questo sapere: la natura delle molte opinioni, della *doxa*.

In altre parole, l'aporia nella quale ci siamo imbattuti cercando di cogliere il segreto logico della laicità, ha due versanti. Da una parte, si mostra come un sapere, come un orizzonte inclusivo, dall'altra, come l'affermazione dell'intrascendibilità delle opinioni. Da una parte, la laicità prende la forma della metafisica, ovvero della verità che include e fonda le differenze (le "opinioni"). Dall'altro, essa appare come il contrario della metafisica, ovvero come la tesi che le opinioni sono opinioni proprio perché sono *infondate*. Ora, che cosa indica questa situazione? Che cos'è questo essere della laicità "il contrario della metafisica"?

Le differenze sono il divenire, il nascere, il morire, ma sono anche la libertà, la volontà libera, le opinioni. Quando parliamo di opinioni, parliamo di differenze; e la molteplicità delle opinioni non è indifferente alla natura dell'opinione. Non ci sarebbero opinioni senza differenza tra le opinioni. Così l'aporia che rileviamo nell'impianto metafisico che assume la domanda sulla legittimità della laicità arriva fin dentro la possibilità della *molteplicità* delle opinioni. Non solo il nodo più profondo della legittimità o possibilità dell'opinione non è quello della legittimità *giuridica* delle opinioni, ma adesso ad essere messa in questione è la stessa *molteplicità* delle opinioni. E si noti che, "molteplicità delle opinioni", è un'espressione sovrabbondante, proprio perché non è accidentale per l'opinione il suo essere opinione *tra* altre opinioni; perciò chiedersi come sia possibile la differenza tra le opinioni equivale a chiedersi, in modo tautologico, come sia possibile che le opinioni siano opinioni.

La difficoltà che emerge nella ricerca del fondamento della laicità è quella stessa che si trova nella ricerca del fondamento delle “differenze”. Se il Senso del mondo si esprime nella Necessità (come vuole la metafisica), che senso ha parlare di “differenze”? Che senso ha parlare di libertà, di scelta, di opinioni? Non è forse Necessità che le “opinioni” siano quello che sono? E se esse rispecchiano tutte, identicamente, la Necessità, non è forse inevitabile che esse non siano in realtà più “molte”, ma tutte niente altro che la Necessità? E se non sono “molte”, non è forse necessario dire che esse non sono in realtà più neanche opinioni, ma la stessa Necessità?

Abbiamo visto che, in quanto teniamo ferme le opinioni, dobbiamo anche dire che la laicità non esiste in quanto principio o fondamento. Ma dovremmo forse anche chiederci, a questo punto, che cosa significa questo “non essere” la laicità un principio. Se della laicità abbiamo solo il nome, ma non l’essenza o il fondamento, questo risultato potrebbe non essere affatto contrario alla nostra ricerca della laicità. Come altrimenti sarebbe possibile, infatti, la scelta politica, la libertà, se ci trovassimo chiusi nella Necessità della metafisica?

La risposta al problema che ci offre l’esame del concetto della laicità è legata allora alla possibilità di dare un carattere logico al suo essere “solo un nome”, fermo restando che, solo in quanto essa è un *nome*, e non *essere*, possiamo parlare coerentemente di laicità. Senonché, a questo punto bisogna dare, per così dire, una sede filosofica al *nome* che è la laicità. Dell’orizzonte non-metafisico o addirittura anti-metafisico bisogna dare una lettura filosofica. Qui si trova il nucleo del problema ontologico della laicità (non di quello pratico politico che, invece, di fatto fa a meno di questa analisi).

### *La laicità come relativismo e come verità*

Il *Prologo* di questo libro è costituito dalla polemica che ha opposto Claudio Magris ed Emanuele Severino sulle pagine del *Corriere della Sera*. Claudio Magris esprime una posizione di tipo relativistico. La sua tesi è che la laicità non è filosofia, perché è un “atteggiamento pratico”; la laicità, scrive, «non è un contenuto filosofico, bensì una *forma mentis*». Raffinato scrittore e saggista, ma non filosofo, Magris fissa lo sguardo sulla prassi e risponde in modo impeccabile, ma restando dentro la fenomenologia dell’atteggiamento pratico. La laicità non è un contenuto filosofico, ma una *forma mentis*. Con la laicità siamo davanti a una prassi, essenzialmente giuridica, che si è specializzata nel progresso della civiltà e che non si può ridurre a una formula logica. Il valore della laicità non lo si dimostra, ma

lo si possiede. Lo si può spiegare a se stessi e a coloro che lo hanno già compreso; ma a chi non lo comprende, a chi non lo accetta, spiegarlo è impossibile. Così, ad un improbabile Agostino che non si interrogasse più sulla natura del tempo e sulla creazione del mondo dal nulla, bensì sulla natura ultima della laicità, si potrebbe dire: la laicità che cerchi la puoi spiegare a te stesso e a tutti coloro che ne comprendono il valore, ma se provi a spiegarla a coloro che la rifiutano, cadrai in grande imbarazzo. In questi termini, la questione della domanda del perché la laicità e non piuttosto il suo contrario viene risolta lasciandola cadere.

Emanuele Severino, da filosofo (e tra i pochi che ha il raro senso della filosofia), esprime la posizione opposta, fortemente legata a una concezione, originale e affascinante, dell'essere e della verità (dove queste parole, "essere" e "verità" sono due solo per la lingua). A Magris, Severino risponde che: "Nella sua essenza più profonda 'laicità' significa 'filosofia'". Se la laicità "non vuol essere a sua volta una fede deve diventare filosofia".

Ora, queste due tesi riproducono le due alternative dilemmatiche che abbiamo visto sopra essere proprie della domanda metafisica sulla laicità. Ma andiamo con ordine. Quando Severino parla di "fede" non pensa alla fede della religione. La "fede", più in generale, riguarda la realtà di ciò che è controvertibile. È una pratica, ma non è un *sapere*. In questo senso, la fede religiosa è *un* aspetto della fede. Il fatto che la fede della religione assuma per se stessa la prerogativa dell'accesso all'assoluto non ne fa qualcosa di speciale, perché ogni fede facilmente presume per se stessa l'accesso all'assoluto. Ma, poiché è fede, la fede, anche quella religiosa, non è per definizione, in sé, verità o assoluto. L'assoluto qui non è da confondere con quell'Assoluto, che è una rappresentazione antropomorfa del dio; l'assoluto, preso questo concetto con rigore, è l'essere, la verità. Tutto ciò che appartiene al "mondo", all'apparire, *al contrario* di quanto si trova espresso nelle religioni, è fede, mentre, la verità appartiene solo al *logos*. La fede è, dunque, un atteggiamento che investe un campo molto ampio – anzi, addirittura, la stessa "ampiezza" è, in quanto declinazione della molteplicità, in se stessa una fede – che include tutte quelle "certezze" che caratterizzano la nostra esistenza, i nostri atteggiamenti intellettuali, che sono intrinsecamente controvertibili. – Se dunque la laicità non vuole essere "lo stesso" della fede, e quindi, coincidente con un non sapere, non distinguibile dal nemico che combatte, la teocrazia – se non vuole cadere in questo paradosso, deve essere, dice Severino, verità: filosofia.

Bisogna a questo punto osservare che, per Severino, il nemico della laicità in quanto filosofia non è, in questa prospettiva, soltanto l'"altro" della teocrazia; è anche l'"altro" dello "Stato laico". Anche lo Stato laico è, in-

fatti, espressione di una fede. In questo senso, Severino, pur distanziandosi da Magris nella struttura dell'argomento, ne accoglie a suo modo la conclusione. La laicità – nel senso pratico, storicamente determinato – è una forma mentis, ovvero, per dirla con Severino, è una fede. E nell'intervista che abbiamo pubblicato, Severino afferma esplicitamente: “Sia lo Stato che la Chiesa appartengono a ciò che precedentemente ho nominato come ‘controvertibile’, quindi si tratta di una contrapposizione all'interno della fede”. In questi termini, la laicità espressa nel diritto, la laicità della sfera politica, non è diversa, per quanto riguarda l'episteme, dalla teocrazia. Identiche tra loro, laicità e teocrazia, sono “lo stesso”, sono fede.

Dove si trova allora quella laicità che Severino, sdoppiando in modo rivelativo il problema, definisce “autentica”? La laicità autentica che, lo abbiamo detto, è l'opposto della fede, coincide con l'incontrovertibile, con la filosofia. E però si noti che, quando Severino afferma che la laicità è, nella sua essenza, filosofia, non dice, come potrebbe apparire in prima battuta, che la filosofia è laica, ma, al contrario, che la laicità è filosofia (verità).

Questo significa che la laicità non è da confondere con un determinato “atteggiamento critico”, o con un pensiero “illuministico”, “moderno”, né essa si trova necessariamente dentro una posizione “atea”. Laico, come abbiamo visto, non è neanche lo Stato laico. La laicità è invece la verità, l'assoluto, la Necessità.

Per questo, quando Magris scrive, interpretando il punto di vista del liberalismo, che «laicità significa tolleranza, dubbio rivolto anche alle proprie certezze», Severino obietta che, con questa sua definizione, la laicità viene messa «in questione». Infatti, «che la ragione vada distinta dalla fede è una certezza di Magris. Ma allora il ‘dubbio rivolto anche alle proprie certezze’ mette in dubbio anche quella distinzione tra ragione e fede? Se non la mette in dubbio, allora c'è un sapere che non può esser messo in dubbio – e la definizione di ‘laicità’ deve esser rivista».

In breve, il “sapere” che riluce da questa analisi, questo criterio fondamentale, la filosofia, non è fede: esso non può essere rimesso in dubbio. E perché non può essere rimesso in dubbio? L'argomento evocato da Severino ha una struttura particolare, che riemerge dal profondo della storia del pensiero occidentale. Il suo senso è quello di dar conto della verità in quanto la negazione stessa di questo sapere non si costituisce, presupponendo comunque quel sapere che essa intende negare. Ritorna qui, insomma, l'argomento aristotelico a sostegno del principio di non contraddizione: l'*elenchos*. La verità del principio è tale che la sua negazione la presuppone. Il confutatore aristotelico del principio di non contraddizione, per cercare di confutare il principio, lo deve assumere, in questo modo dimostrando il principio.



Il primato di questo argomento è però molto più dipendente dal “mondo” di quello che non sembri. E questo ha delle conseguenze. Nell’argomento che esibisce l’incontrovertibile, la verità, nell’*elenchos*, riemerge l’opinione, il mondo. Infatti, per articolare la propria forma dimostrativa, questo argomento ha bisogno, per negarlo, del *confutatore*. Il “confutatore”, allora, è interno e strutturale all’argomento non meno di quanto, in ultima analisi, lo è la filosofia. Se, del resto, il confutatore fosse “nulla”, la dimostrazione non potrebbe mettere in scena il percorso autofondativo che essa si attribuisce come un suo carattere essenziale. Ma allora il percorso autofondativo non è puro: è anzi molto simile a una rappresentazione teatrale. Esso è, forse, più vicino alla *doxa* di quanto non lo sia alla filosofia.

Il nesso sottile che questa questione della *Metafisica* aristotelica ha con il nostro problema della laicità si trova nell’emergere dell’infondato, del non vero: del confutatore. Lo stesso processo di esclusione/inclusione che riluce nell’argomento aristotelico si trova nella questione della laicità, la quale, se presa in quanto verità, si costituisce per Severino, escludendo la laicità che è opinione (fede), Stato di diritto, legge positiva. Senonché, questa stessa esclusione, torna a far essere ciò che esclude. Non a caso Severino è portato a distinguere tra una laicità nel senso autentico, e una laicità nel senso, evidentemente, “non autentico”. Di queste due declinazioni della laicità, una coincide con la filosofia, l’altra si trova fuori della filosofia. Ma, negata o esclusa dalla filosofia, per la quale non esiste né Cesare né Dio, e tanto meno la loro separazione, la laicità riappare come il negato che tuttavia è qualcosa. È quella laicità che noi intendiamo comunemente e che separa Dio e Stato.

In conclusione, la laicità è, da una parte, filosofia e, dall’altra, il suo contraddittorio. È verità, ma è anche fede (opinione). Ma, allora, non siamo così forse di nuovo all’inizio della ricerca che avevamo intrapreso? Questa duplicità non sembra essere altro, infatti, che la duplicità stessa dell’aporia, del dilemma che si produce per il fatto che la ricerca del fondamento non riesce a fermarsi né nell’assunzione della laicità come principio né nell’assunzione della laicità come fatto o pratica. Ed è questa circolarità, in realtà, la natura – come si ricava dall’intervento di Mauro Visentin – della metafisica: ogni metafisica “è costretta, suo malgrado, ad ammettere che qualcosa sia semplicemente *opinabile* (e dunque *non-vero*) ma, nello stesso tempo, *reale*”.

Per un verso, la filosofia non ha rapporto né con Cesare né con Dio, per l’altro, però, il problema del rapporto tra Chiesa e Stato ha una sua *realtà*. La verità non lascia alternative, non può avere rapporti o pensarsi in termini di molteplicità. Così, se è vero che Magris, come obietta Severino, mette

contraddittoriamente “in questione” il liberalismo, perché interrogato circa il fondamento della propria natura, esso non è altro che “dubbio rivolto alle proprie certezze”, la posizione di Severino è problematica non meno della posizione di Magris: essa, infatti, finisce con il negare la libertà in quanto afferma la Necessità.

In questo senso entrambe le soluzioni appaiono costruite dentro il paradigma della metafisica. Il vero problema di Magris, almeno a tradurre la sua posizione nei termini della logica e della filosofia (ma questo, per certi versi, è una forzatura), non è affatto quello di lasciare il liberalismo e la laicità contraddittoriamente come “infondati”, ma piuttosto quello contrario, di avere definito in termini assoluti le opinioni all’interno del relativismo. In altre parole, di averle prese all’interno di un’altra variante di quel genere che è la metafisica. Le opinioni, infatti, non sono infondate; *sono relative* le une alle altre secondo la regola della loro verità di fatto. Il loro “essere relative” è la verità che costituisce in modo *essenziale* le opinioni, con ciò stesso producendo l’aporia che abbiamo visto, perché, presupposta l’essenza (la relatività) è già evocata la contraddizione di assumere contemporaneamente l’essenza (verità, tutto) di una parte (l’opinione, relatività).

### *Verità e doxa*

Ora, però, proprio tenendo fermo il carattere della verità (quel carattere che Parmenide ha fissato in modo paradigmatico), ovvero proprio se non s’intende cadere in quella che Severino definisce la follia dell’Occidente – proprio in questo caso, bisogna escludere che la verità possa costituire una relazione fondativa (rispetto all’ente), ovvero che possa essere *essenza* dell’ente, che possa essere verità di..., che possa fondare le differenze. E questo bisogna escluderlo, attenzione, proprio in forza dello stesso argomento che Severino esclude come follia: il divenir-nulla dell’ente.

Il “neoparmenidismo”<sup>1</sup> di Severino si trova in questo libro accanto ad altre due declinazioni del nucleo che costituisce la specificità logica del *logo* di Parmenide. Sia Gennaro Sasso sia, secondo un’altra declinazione, Mauro Visentin, riprendono il paradigma parmenideo della verità non moltiplicabile, che non ha tempo, luogo, che non ha differenza, che non stabilisce rapporti, che non è causa o fondamento: la verità, l’essere, è identità. Tenuto fermo il paradigma parmenideo e, in qualche modo, radicaliz-

1 Per l’uso del termine cfr. M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storico filosofiche*. Croce e Gentile, Bibliopolis, Napoli 2005.

zandolo, essi arrivano a una posizione che, messa a confronto con quella di Severino, ne rappresenta una sorta di rovesciamento. Se, infatti, nella visione di Severino, verità e realtà coincidono, per Sasso e per Visentin, al contrario, la verità non è la realtà. E non lo è proprio in forza dell'argomento parmenideo che vieta che la verità abbia numero, tempo, relazione.

Dunque, la verità non può essere verità della realtà: "dire che la realtà coincide con la verità – rileva Visentin – significa interpretare la verità come *essenza*, vale a dire come *ragion d'essere* o *fondamento*." Ma, appunto, la verità non può essere "fondamento" o "essenza", visto che è "semplice". E il suo "essere semplice" (identità) è direttamente connesso con quello che Severino stesso considera la follia dell'Occidente, l'idea che l'essere possa anche non essere. Se, nell'analisi di Severino, Parmenide resta essenzialmente un filosofo metafisico, sia in Sasso che in Visentin, il paradigma parmenideo assume un carattere opposto, essenzialmente antimetafisico. Se la metafisica è la ricerca del fondamento, dell'unità e del senso della differenza, ovvero del senso delle cose, in queste posizioni – guardando al loro nucleo comune e lasciando in disparte le pur rilevanti differenze – la verità, proprio perché identità, "esclude" (su questo "escludere", peraltro, bisognerebbe ragionare a lungo<sup>2</sup>) la prospettiva metafisica. La verità "esclude" che la verità sia verità (essenza) della differenza. Verità e fondamento non sono concetti sovrapponibili. In questo senso, la *realtà* non è *verità*. Essa si sottrae *strutturalmente* allo schema della metafisica. La realtà, che non è verità, è *doxa*.

L'idea che la verità sia fondamento caratterizza la metafisica. Alla radice della metafisica si trova la volontà di "salvare i fenomeni" dal nichilismo, ovvero dal rilevamento che il mondo non ha fondamento, non ha essenza, non ha un fondo solido che si sottragga, dal punto di vista gnoseologico, morale, ontologico, alla contingenza. La lettura prevalente del *σώζειν τὰ φαινόμενα* platonico e aristotelico è quella del recupero dell'evidenza dell'esperienza contro le *paradossali* conclusioni eleatiche intorno al molteplice e al divenire. Lo schema interpretativo è: se Parmenide mette in contraddizione esperienza e ragione, Platone e Aristotele cercano di risanare la frattura, di recuperare la ragione e con essa l'unità dell'esperienza. Ora, questo "sanare", questo "recupero" della realtà, caratterizza appunto la metafisica. Se però ci mettiamo al di fuori di questo schema, la prospettiva cambia radicalmente, e non importa che questa prospettiva sia avallata o meno da una, peraltro impossibile, verifica filologica. Accanto al paradigma della verità che non ha molteplicità si trova, in Parmenide, l'altro capo

2 G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.

di questo stesso assunto: che l'esperienza è infondata. In questo senso, è insieme equivoco e riduttivo interpretare la filosofia eleatica secondo lo schema della contraddizione tra ciò che ci dice il *logo* e ciò che testimonia l'esperienza (il divenire, la molteplicità). Il punto della questione sembra essere un altro, più interessante e profondo. Non dandosi relazione tra realtà dell'esperienza e verità, perché la verità non fonda nulla coincidendo con se stessa, l'esperienza è infondata. Parmenide, in questo senso, non è più, come vuole la tradizione, il primo filosofo metafisico, ma al contrario, è un filosofo antimetafisico; il suo *logo* – *l'essere è e il non essere non è* – riguarda l'essere, ma non riguarda il senso delle cose. Nel *σώζειν τὰ φαινόμενα* platonico e aristotelico c'è il significato della restaurazione del *sensu comune* leso dai paradossi eleatici, nel senso in cui però, questa difesa del senso comune, esprime l'autentico programma della metafisica: fondare i fenomeni e strapparli alla "irrazionalità" della *doxa* alla quale li consegna l'eleatismo. Fondare la possibilità che dell'ente si dia *scienza* implica, per la metafisica, che la verità sia *essenza* della realtà, che nella realtà rilucano le "forme" eterne, non suscettibili di maggiore e minore, di tempo e luogo. Il problema è sottrarre alla realtà la prospettiva – percepita come drammatica perché priva di senso – di essere semplicemente un insieme di "nomi".

Quello di Sasso e di Visentin è un "ritorno a Parmenide" che, nell'interpretare il mondo della *doxa*, dei "nomi", rovescia il ruolo che Wittgenstein affida al linguaggio nelle *Ricerche filosofiche*: è il linguaggio che produce le illusioni della metafisica. A differenza di quanto sostiene Wittgenstein, non è la filosofia che distorce il linguaggio, che lasciato a se stesso, invece, troverebbe, nel suo *uso*, la sua collocazione e il suo senso; ad inquinarlo e a distorcerlo è qualcosa che si trova dentro la sua natura, e che ne costituisce la cifra metafisica. Il linguaggio è sempre insidiato dalla metafisica. Del resto, è la *doxa* che cerca un senso del mondo; è dalla *doxa* che parte la domanda metafisica; la verità, per parte sua, non si pone alcuna domanda. La filosofia assume, allora, una funzione terapeutica rispetto alla metafisica e dunque rispetto al linguaggio: è proprio quando la filosofia è assente, che il linguaggio produce le illusioni della metafisica, e "gira a vuoto". Se, nelle *Ricerche*, Wittgenstein confina la parola "essenza" tra gli equivoci del linguaggio, ciò che rileva l'equivocità non può essere a sua volta il linguaggio; dovrà essere la filosofia.

In senso critico, Severino obietta che, se per Sasso la verità è "semplice", le differenze sono però attestate dalle stesse parole che affermano la semplicità dell'essere: «Dire che esiste solo il semplice è una contraddizione perché esiste: "dire-che-esiste-solo-il-semplice"». In effetti, il problema di

come e se il linguaggio possa “dire” la verità è una questione cruciale. Tuttavia, questa critica chiama in causa la stessa filosofia di Severino. Una volta incluse nell’area logica del fondamento, le differenze non sono più *differenze*, perché sono l’essere, la necessità: e il rilievo critico della fattualità della differenza, esemplificato attraverso la discorsività, diventa nella sua *realtà* un problema per la filosofia di Severino, che nell’articolazione di questo aspetto trova uno dei suoi momenti di maggiore tensione concettuale.

La storia della metafisica è in fondo la storia di un’aporìa, che nasce dal bisogno di conferire molteplicità all’unità. Ma nella necessità non può esserci altro che la necessità. Severino rimanda, classicamente, al *Sofista* di Platone. Su questo punto le posizioni “neoparmenidee” di Sasso e di Severino non potrebbero essere più distanti. Se, in Sasso, il tentativo platonico di recuperare la differenza all’interno dei generi sommi fallisce, non essendo il “nulla relativo” la risposta al problema, perché è piuttosto il problema scambiato per risposta<sup>3</sup>, per Severino, al contrario, nel *Sofista* si è compiuto “l’unico passo in avanti dell’Occidente rispetto a Parmenide” per “l’accertamento dell’innegabilità delle differenze”<sup>4</sup>.

Visentin dedica una parte del suo intervento, la più tecnica, all’analisi di un punto chiave della filosofia di Severino strettamente connesso con il tema della “differenza”. L’intervento batte sul tema della negazione della metafisica, e dunque punta a mostrare l’impossibilità costitutiva del nesso o della relazione che è alla base della metafisica: il nesso della verità e della realtà, che fa della verità l’essere degli enti, il fondamento del fondato. Visentin osserva, ampliando peraltro una critica che a Severino era stata già rivolta da Gustavo Bontadini, che se il legame tra l’apparire dell’ente e l’apparire trascendentale che ne costituisce il fondamento restasse sempre l’*essere* dell’apparire e dello sparire, non potrebbero darsi né apparire né sparire.

Severino, per parte sua, nota una questione che investe, ma in modo diverso, le filosofie di Sasso e di Visentin: come si qualifica ontologicamente la distinzione tra verità e *doxa*? Essa è verità o è *doxa*? Che questo sia un punto aperto, lo dimostra indirettamente il fatto che per Sasso la distinzione è verità, per Visentin è *doxa*. Osserviamo, in termini più generali, che con questa questione siamo risospinti, per quello che riguarda il nostro tema, alla questione di partenza: se sia all’interno della filosofia che si costituisce la laicità (opinione) o se, al contrario, la laicità non si possa che costituire fuori della filosofia.

3 G. Sasso, *L’essere e le differenze*, Il Mulino, Bologna 1991.

4 Per E. Severino v. almeno *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 145 e sgg.; Id. *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 137 e sgg..