

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Ritornare a Spinoza.
Appunti per una contro storia dell'ontologia dal punto di vista
dell'infinito

di Andrea Sangiacomo

Indifferente è per me

il punto da cui devo prendere le mosse;

là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno

Parmenide – *Sulla natura*, fr. 5

1. Apocalissi della verità; 2. Spinoza nichilista? 3. L'apparire dell'infinito; 4. Contro il parricidio

1. Apocalissi della verità

C'è una storia dell'ontologia occidentale, ossia del filosofare rivolto all'Essere in quanto Essere, per la quale l'unica via davvero impercorribile e da cui è necessario allontanare il pensiero sembra quella che conduce alla parola di Parmenide. In quanto segue, non tratteremo una storia delle ragioni che hanno determinato tale situazione, né ci soffermeremo sui motivi, per altro noti e ampiamente riecheggianti in tutti i tempi, in base ai quali l'ontologia – almeno dal punto di vista macroscopico – è giunta a interdirci ogni forma di eleatismo (Cfr. Severino 1989; Sangiacomo 2007, pp. 133-200). Ciò che qui vorremmo mettere a tema è piuttosto la *controstoria* dell'ontologia: ricognizione delle misure e dei modi in cui quella prima via è stata almeno in parte percorsa, nonostante il divieto della *koiné* filosofica di volta in volta dominante. *Controstoria*, quindi, che non parla di una *tradizione* unitaria, ma semmai delle falle in tale tradizione, dei suoi momenti di cedimento e – ciò che veramente interessa – degli scorci che in quei momenti sembrano aprirsi. Di essi ne affronteremo in sostanza soltanto due, corrispondenti alle filosofie di due pensatori, di pari grandezza, di uno dei quali abbiamo la fortuna di essere contemporanei: Baruch Spinoza ed Emanuele Severino.

Più in particolare, cercheremo di enucleare una struttura aporetica presente nel discorso severiniano in merito alla definizione dell'essente come negazione assoluta del suo altro, la quale può ricevere soluzione adeguata tramite lo sfruttamento teoretico di alcune tesi proprie di Spinoza legate alla sua ontologia della pura affermazione. Ciò non ha in nessun modo il senso di una "confutazione" di Severino tramite Spinoza. L'impiego stesso di questi nomi è puramente antonomastico e usato come espressione sintetica per alludere a due distinti universi concettuali, che cercheremo semmai di mettere in dialogo. In questo senso, pure, *ritornare* a Spinoza è possibile proprio *dopo* Severino, ossia ponendosi e presupponendo l'orizzonte aperto dal *linguaggio che testimonia il destino*, all'interno del quale è ora possibile far emergere un'aporia che esige con necessità di essere tolta, non solo nella *struttura originaria del destino* – da cui è *già da sempre e comunque* tolta – ma anche dal linguaggio che ne porta testimonianza^[1] (Cfr. Severino 1958; Id 1963).

Procediamo dunque richiamando sinteticamente l'impalcatura teoretica che regge il discorso severiniano nel suo insieme (Cfr. Messinese 2010). Il punto di partenza riguarda le *condizioni* alle quali è pensabile una qualsiasi determinazione o ente o significato – inteso quest'ultimo in senso ampio, non come tratto strettamente linguistico ma come posizione di una positività qualsiasi^[2]. Ebbene, nessuna determinazione può esser posta, se questo suo porsi non è, contemporaneamente, il porsi di sé e l'esclusione dell'identità di sé con l'altro. Principio di identità e di non contraddizione sono soltanto due tratti di un unico plesso teorico, ciascuno dei quali è totalmente

dipendente dall'altro: senza identità con sé, nessun ente può nemmeno esser considerato in relazione ad un altro – giacché l'altro dovrebbe riferirsi a qualcosa che tuttavia non viene individuato –, e parimenti, senza incontraddittorietà, nessun ente può essere posto come tale, giacché quel suo porsi può sovrapporsi o identificarsi col porsi di un qualsiasi altro ente (Cfr. Sangiacomo 2008).

Ne viene che porre un qualsiasi x equivale ad un tempo a porre l'identità di x con sé e l'identità di x con la negazione di ogni altro da sé. E sta qui il punto:

del significato x non si dice semplicemente che non è questo o quest'altro non- x , ma che è la *totalità* del non- x . L'analisi di *ogni* significato è pertanto *manifestazione della totalità*. Infatti ogni significato e la totalità del suo altro dividono l'intero. D'altra parte, in ogni significato varia l'orizzonte tolto; o se l'analisi di ogni significato ha come esito unico la totalità, in ogni analisi differisce l'orizzonte di ciò che è posto come tolto dal significato considerato (Severino 1958, p. 408).

Porre x significa porre la totalità di non- x come negata, ossia x è la negazione della negazione di x : “ x è non-non- x ”. Questo rilievo è lungi dall'essere una mera tautologia, giacché pone come condizione intrinseca dell'essere di un qualsiasi x la posizione della totalità medesima, la quale, tuttavia, proprio in quanto è posta come negata, non appare *come totalità* nella sua concretezza^[3]. Meglio: affinché x possa essere la negazione di non- x , dovrebbe negare ogni singolo termine determinato come non- x , ma nell'affermazione che x è negazione di non- x , appare unicamente “non- x ” come termine generale, astratto. Ne viene che la posizione di x non è realmente concreta e determinata fino a che non appare concretamente e determinatamente l'intero campo del non- x , ossia fino a che la posizione astratta di non- x non è totalmente sostituita dalla sua manifestazione concreta. In tal senso, è possibile affermare: «il compito dell'originario è cioè quello di essere l'intero. Dove è chiaro che il compito è dato appunto dalla necessità di liberare l'originario dalla contraddizione» (Severino 1981, p. 424). E' in virtù di questo che il discorso severiniano può essere definito una *filosofia della contraddizione*, giacché è precisamente *questo tipo* di contraddizione che costituisce il cuore della sua riflessione.

Si noti: la forma usuale del contraddirsi è l'identificazione *simpliciter* dei contrari: “ x è non- x ”. In quanto appena affermato, tuttavia, non avviene un'identificazione del genere in senso stretto. Si afferma piuttosto: “ x non è non- x , ma non- x non appare concretamente, quindi la posizione concreta di x non è concreta”. L'affermazione che “ x non è non- x ”, infatti, pone concretamente x in quanto lo pone in relazione al doppio principio di identità-non-contraddizione, sicché x è posto, dal punto di vista *formale*, in modo rigoroso e incontrovertibile, cioè *concretamente*. Tuttavia, il *contenuto* di questa posizione è incompleto, giacché la totalità non- x non appare concretamente – o ciò che appare come totalità di essa non è in realtà la totalità in sé –, sicché la posizione di x , da un lato è incontrovertibile – giacché la sua negazione sarebbe negazione del principio di identità-non-contraddizione, ossia sarebbe autonegazione –, ma dall'altro è una non-posizione, poiché resta un'affermazione astratta, che presuppone qualcosa che non appare. In tal senso, x è posto e non posto, ossia la sua posizione è un tipo particolare di contraddizione che, nel discorso severiniano, è detta *contraddizione c*:

nella verità, il tutto non appare, perché appare solo la forma del tutto, riempita da una parte del contenuto concreto del tutto. Questa contraddizione – in cui ciò che non è il tutto è significativo come “il tutto” – sarebbe tolta se il tutto concreto apparisse, cioè se nell'apparire veritativo il contenuto adeguasse la forma e la verità diventasse onniscienza. (Severino 1972, p. 174)

Il non apparire del tutto concreto, però, non è solo una situazione accidentale, non è un mero *fatto*, ma occorre rilevare esplicitamente come essa dipenda dalla stessa posizione del determinato. In tal senso, occorre dedurre il seguente corollario dal discorso appena riportato. Se

x è la negazione del non- x , porre x significa porre la negazione di non- x , ma se questa negazione non fosse anzitutto formale – ossia non riguardasse non- x in generale – e si costituisse come una negazione di ogni determinato non- x , allora porre x sarebbe impossibile, non solo perché richiederebbe la negazione di ogni determinato, e quindi si costituirebbe solo alla fine di un processo potenzialmente infinito di negazioni – se le determinazioni sono infinite il regresso è infatti evidente –, ma soprattutto perché ogni singola determinazione dovrebbe costituirsi allo stesso modo, cioè solo al termine dell'avvenuta negazione specifica di ogni altra, sicché non sarebbe mai possibile porre *alcuna* determinazione – ossia il regresso, in questo caso, si darebbe a prescindere dal fatto che le determinazioni siano infinite, giacché ciascuna dovrebbe negare tutte le altre, ma per farlo presupporrebbe che le altre siano poste, cioè che abbiano negato a loro volta le rispettive altre, e così via *in indefinitum*.

Ciò significa che x può essere posto come negazione di non- x solo se non- x stesso è anzitutto assunto nel suo significato *formale*, ossia come semplice indicazione dell'intera totalità possibile del non- x , presa cioè come termine unitario e generico. Ovvero: quello che x nega ponendosi è *anzitutto* la totalità del non- x nel suo insieme, la quale può essere posta a partire dal semplice x , in quanto quella totalità coincide con la negazione di x stesso e quindi il porre la negazione è una conseguenza immediata del principio di identità-non-contraddizione. Se x non fosse questa posizione immediatamente astratta – dalla quale consegue poi il suo essere *contraddizione c* – il porsi di x sarebbe una contraddizione in senso stretto, giacché sarebbe un porre x che allo stesso tempo non è un porre x . In tal senso, la *contraddizione c* è in qualche modo il prezzo che x paga per esser posto come incontrovertibile: è il debito che ciascun ente contrae con l'infinito per il suo esser posto nell'infinito.

Con questo rilievo dovrebbe risultar chiaro che la stessa *contraddizione c* non solo è un tratto *necessario* del porsi di qualsiasi determinazione – e quindi della *struttura originaria* dell'Essere in generale – ma è *il necessario* per eccellenza, giacché è proprio l'ammettere la *contraddizione c* nell'originario – si potrebbe dire: nell'essenza di ogni essente, nel tratto comune e necessariamente posto a ogni determinazione, nel senso dell'Essere di ogni ente – che consente all'originario di essere *incontrovertibile*, ossia escludere *immediatamente* la propria negazione – ossia il porre di x che non è un porre di x , cioè il porsi dell'essere che è un porre il nulla.

Facciamo dunque un ulteriore passo innanzi:

il tutto non potrebbe mai entrare nell'apparire. L'apparire finito non può diventare l'apparire infinito del tutto. Non può diventarlo, perché il tutto appare già infinitamente, e dunque in un apparire diverso dall'apparire attuale. L'apparire attuale è l'apparire finito dell'infinito (ossia del tutto). [...] Nessun ampliamento consente all'apparire finito di diventare apparire infinito. [...] Ciò vuol dire che il togliimento della contraddizione, nella quale consiste l'apparire in quanto finito, è un togliimento infinito: l'apparire finito – e dunque la stessa verità – è una contraddizione infinita, ossia il luogo in cui l'essere va infinitamente disvelandosi è anche il luogo in cui l'essere è destinato a restare infinitamente nascosto. [...] L'essere è *destinato* a nascondersi, per quanto ampio possa diventare il contenuto dell'apparire finito (Severino 1972, p. 175-176).

La totalità infinita è il presupposto necessario dell'esserci di ogni ente. Essa è infinita non in senso *numerico*, ma in quanto il concetto di “totalità” implica analiticamente il suo non lasciar niente al di fuori di sé e quindi l'impossibilità di assegnare alla totalità stessa un qualsiasi limite oltre il quale giaccia ancora qualcosa. La totalità è infinita in quanto il suo altro è il nulla e quindi la posizione della totalità è posizione della negazione del nulla. Dire quindi che x presuppone la totalità o che presuppone la totalità infinita significa dire il medesimo, giacché una totalità non infinita non è una totalità. E proprio questo è ciò che emerge nella *contraddizione c*: la totalità del non- x è posta come totalità senza che *appaia concretamente* come totalità, ossia senza che appaia

nell'infinitudine della sua ricchezza.

In quanto presupposto dell'esserci di ogni ente, la totalità infinita è già da sempre posta. E poiché la totalità infinita è tale perché comprende in sé ogni determinazione, allora in essa è posto anche già da sempre *x* come concretamente affermato: il togliimento della *contraddizione c*, in questo senso, non è qualcosa che dovrà compiersi in un qualche "tempo", ma è già da sempre necessariamente accaduto. Tuttavia, il modo di questo accadere è l'oltrepassamento infinito della posizione astratta della totalità rispetto a *x*. Il togliimento è cioè già da sempre accaduto nel senso che l'oltrepassamento della *contraddizione c* di *x* non "incomincia" ma è già da sempre in atto e il suo essere in atto è il suo accadere. Del resto, ogni diverso *x*, in quanto pone un diverso non-*x*, pone un diverso accadimento del togliimento della *propria contraddizione c*. In tal senso, la dimensione del finito è un'insieme di *contraddizioni c*, ciascuna specifica e relativa a un certo *x* appartenente già da sempre e comunque alla totalità infinita.

Quando appare *x* come negazione di non-*x*, anche se quel non-*x* è posto immediatamente solo e necessariamente come un astratto, esso rimanda comunque alla dimensione dell'infinito concreto sempre presupposto. Chiamando "destino" la dimensione dell'incontrovertibile come tale – quindi della totalità infinita delle determinazioni concrete –, è possibile affermare:

se il destino è in verità sé stesso solo in quanto esso è il Tutto, il cerchio dell'apparire del destino è l'apparire del Tutto, l'apparire infinito al cui sguardo nulla sfugge. L'apparire finito è in verità l'apparire infinito. [...] L'apparire finito è l'apparire infinito del Tutto, non nel senso che il Tutto sia ridotto a ciò che è contenuto entro i confini del finito, ma nel senso che nel cerchio dell'apparire [...] non appare semplicemente il finito, ma l'infinito distendersi del Tutto oltre i confini del finito (cioè oltre i confini del cerchio finito dell'apparire). E *tuttavia* il Tutto *non* appare entro il cerchio dell'apparire del destino. [...] Come oltrepassamento della totalità della contraddizione del finito, il Tutto è la Gioia (Severino 1980, pp. 593-594).

Il non apparire immediatamente del tutto concreto fa sì che la posizione di qualsiasi determinazione *x* sia solo astratta. In tal senso, «l'isolamento del destino dal proprio essere la Gioia del Tutto [...] è il fondamento dell'isolamento della terra dal destino» (Severino 1980, p. 597), dove per "isolamento della terra" si intende quell'apparire astratto delle determinazioni che, mostrandole immediatamente scisse dal plesso originario del destino – ossia dalla dimensione concreta in cui il principio di identità-non-contraddizione mostra non solo formalmente ma specificamente per ogni essente concreto la sua incontrovertibilità –, rende possibile la *fede* nella convertibilità di essere e nulla e dunque quella *folia originaria* che fonda l'Occidente, la quale, a sua volta, ha una sua realtà necessaria proprio in quanto, essendo negazione del destino, è necessariamente negata – cioè necessariamente *posta* come negata – dal porsi necessario del destino stesso (Cfr. Severino 2007). Tuttavia, l'isolamento è a sua volta una *conseguenza* della posizione immediatamente astratta di ogni determinazione, ossia della *contraddizione c*, sicché l'isolamento medesimo è già da sempre tolto nell'accadere infinito dell'apparire della totalità infinita – che in quanto togliimento di ogni contraddizione è chiamata "Gioia".^[4]

La *Gloria della Gioia* – l'infinito apparire del togliimento e dell'oltrepassamento di ogni *contraddizione c* – è ad un tempo l'infinito apparire concreto della totalità infinita^[5]. La *dimensione* della *Gloria* è, letteralmente, l'*apocalissi* di una verità infinita, ossia il disvelamento concreto dell'infinito come tale. Ogni *x*, in quanto negazione di non-*x*, presuppone in sé non solo un riferimento a non-*x* come astrattamente negato, ma anche come *concretamente* negato. Ciò significa che ogni *x* presuppone in sé un riferimento a ogni altro essente diverso da *x*: questi riferimenti agli altri essenti come negati sono le "tracce" che gli altri essenti, in quanto necessari ed eterni abitanti del tutto lasciano in ogni altro essente, e si lasciano ciascuno vicendevolmente. La *Gloria* consiste dunque nell'apparire infinito e concreto di queste infinite tracce: non solo è necessario che si mostrino concretamente gli infiniti essenti che lasciano le loro tracce in questo

singolo x , ma è necessario che si mostrino anche gli infiniti essenti che mostrano le loro infinite tracce in quegli infiniti essenti che hanno lasciato traccia in x , e poi, ancora, è necessario che si mostrino gli infiniti essenti che hanno lasciato traccia in questi ultimi, e così via *in indefinitum*. Poiché la natura infinita della totalità rende impossibile il sopraggiungere di una configurazione ultima che segni un limite alla totalità stessa – si tratterebbe infatti di un ente sopraggiungente che *diventa* intramontabile, cioè non sopraggiunte, il che è impossibile in quanto contraddittorio –, ebbene, proprio per ciò il dispiegamento infinito della *Gloria* è *infinitamente immenso*, e necessariamente destinato ad aprirsi sempre di nuovo a un'infinitudine a sua volta sempre infinitamente maggiore di quella già apparsa (Cfr. Severino 2007, cap. IX, pp. 517-576).

E' a questo livello che si pone l'aporia sulla quale vorremmo soffermarci. Assumiamo lo sguardo che si offre dalla *Gloria della Gioia*, ossia volgiamo il discorso all'apparire infinito dell'infinito, alla concretezza del concreto. In questa, il porsi di x non è solo il negare un generico non- x , ma, come s'è detto, un negare A , B , C , e infiniti altri termini, ossia il porsi di x è il porre contemporaneamente la totalità infinita dei termini specifici che costituiscono la totalità dell'altro da x . Ma ciascuno di questi termini è a sua volta necessariamente un non- x , perché se, poniamo, A non differisse da x – non fosse cioè una negazione in tal senso di x –, non potrebbe essere posto come negato da x , giacché tale negazione sarebbe una negazione di x stesso – posto che se A non differisse da x allora sarebbe identico a x –, quindi sarebbe contraddizione pura di x . Dunque, ogni termine del tipo A , B , C , ..., vale come negazione di x : A è A perché non è x , cioè è non- x , così per B , così per C e via di seguito. Poiché i termini del tipo A , B , C , ..., sono infiniti, l'apparire infinito dell'infinito – in quella dimensione di infinita immensità poco sopra richiamata – vale come un'altrettanta infinita negazione di x , ossia come l'apparire infinitamente infinito di altrettante negazioni che x sia A , B , C , e via di seguito. Ciò significa che nella *Gloria della Gioia*, l'apparire concreto del tutto relativo a x coincide con l'apparire di infinite negazioni di x stesso: poiché tutte le infinite infinitudini di essenti che popolano l'apparire infinito lasciano le loro tracce in x , ciascuno di quegli eterni è una negazione di x e il suo apparire concreto è l'apparire concreto di questa negazione. Questo significa che nell'apparire concreto, x può avere una relazione positiva solo con sé stesso e ha una relazione negativa con gli infiniti eterni che abitano l'infinito, ossia x , rispetto all'infinitudine degli infiniti eterni, è la loro concreta e completa negazione: ogni eterno è un non- x concreto, quindi x è negazione di *ogni* eterno, quindi, per tutta l'infinitudine dell'apparire infinito, x verrà costantemente affermato come negazione di ciò che appare. Si noti bene: ciò è valido anche se la negazione presupponesse una qualche identità o relazione o forma di conservazione. L'apparire di ogni eterno è l'apparire di un non- x , che poi x e questo specifico non- x possano avere un qualche rapporto non toglie ma anzi ribadisce – in quanto esclude una tautologica identità – la fondamentale negazione operata da tale non- x rispetto a x .

Ciò significa che nell'apparire infinito della *Gloria della gioia*, x appare concretamente come *il nulla*, in quanto appare come negazione di ogni tratto sopraggiungente di quel concreto apparire infinito, quindi come negazione della totalità infinita nel suo complesso – posto che questa non è altro dall'apparire concreto delle infinitudini degli essenti concreti. Ne viene che il togliimento della *contraddizione c* relativa a x , non sia la posizione di x come concretamente essente, ma la posizione di x come concretamente nulla, cioè che la posizione concreta di x sia la posizione concreta della negazione pura di x , ovvero che la posizione di x sia ad un tempo *non* posizione di x . Non solo: poiché ciò è vero di *ogni* x , ne segue che l'apparire del concreto – l'apparire infinito dell'immensità delle infinite determinazioni – venga a coincidere con l'apparire concreto del nulla, giacché ciascuna di quelle determinazioni, aparendo concretamente, finisce con l'apparire come un nulla. E poiché l'apparire concreto del tutto non è altro dall'apparire concreto delle sue determinazioni, allora l'apparire concreto del tutto coincide con l'apparire concreto del nulla, ossia l'infinitudine dell'essere coincide con il niente. Il *togliimento infinito della contraddizione c*

coincide con la contraddizione infinita di ogni essente, e poiché ciò impedisce il togliimento concreto della contraddizione originaria, impedisce anche concretamente il porsi dell'incontrovertibilità dell'originario: *il destino della verità appare concretamente come impossibile*. L'*apocalissi* della verità, si rivela la *catastrofe* della verità^[6].

Non occorre sottolineare la portata di questa aporia – che per altro Severino non sembra tematizzare (Cfr. Vero Tarca 2005, pp. 581-631). Certo è che, stante la struttura sottesa a *ogni* aporia, essa non può significare *simpliciter* l'impossibilità del destino della verità, quanto semmai il non apparire di un tratto del destino che sarebbe necessario a far apparire a sua volta l'impossibilità dell'aporia stessa. In questo caso specifico, argomenteremo che il fondamento della presente aporia è il permanere all'interno del pensiero isolante di un tratto essenziale del linguaggio che testimonia il destino, sicché il suo risolvimento coinciderà con la negazione di questo tratto e con la *mostrazione* di quanto invece è necessario affermare per restare nel cerchio del destino^[7].

Il tratto in questione è precisamente l'assunto dal quale abbiamo preso le mosse: "x è la negazione di non-x", ossia, più in generale, quella concezione per cui ogni ente è essenzialmente il suo non-esser-altro. Negare questo tratto non significa affermare contraddittoriamente che ogni ente *sia* il suo altro, anzi, ciò è proprio quanto è impossibile *ritornare* ad affermare, senza tornare pure sul sentiero della notte del nichilismo. Semmai, si tratterà di sottrarre l'essenza di ogni essente – ciò per cui l'ente è – alla concezione in ultimo *dialettica* di questa medesima essenza, ossia pensarla in termini non di doppia negazione ma di pura affermazione, ferma restando la necessità di tener fermo l'orizzonte destinale dell'incontrovertibile, il che implica l'ulteriore istanza di una *traduzione* di questo orizzonte in termini puramente affermativi. Ciò che va negato è quindi l'*essenzialità* del negativo rispetto all'essere di ogni ente. Ovvero: si tratta in definitiva di tornare a pensare in che senso il *non*, l'*altro* possano dire non il togliimento di qualcosa ma la posizione della sua ulteriorità, della sua infinitudine, dunque l'incontenibilità di ogni identità, l'impossibilità del suo isolamento. Non si tratta di pensare l'affermazione *isolatamente* dalla negazione ma di non ridurre l'affermazione a una doppia negazione, in quanto proprio da ciò nasce quell'isolamento escludente del positivo che rende il tutto coincidente con il nulla. Si tratta, allora, di pensare in che senso e in che misura il positivo ecceda la mera doppia negazione – e quindi pensare anche il tratto che fa davvero dell'affermazione una non-negazione – e fondare su questo l'essenza di ogni ente, ossia ciò per cui tale ente è sé. Come sia possibile procedere in questa direzione, lo mostra proprio il recupero filosofico del pensiero spinoziano.

2. *Spinoza nichilista?*

Nell'interpretazione che Severino offre della storia della filosofia occidentale come storia della progressiva e inevitabile distruzione di tutti gli immutabili (Cfr. Severino 1979), il pensiero di Spinoza, a differenza di altri grandi nomi – Leopardi, Nietzsche e Gentile, ad esempio –, non ha particolare rilievo, in quanto, non solo non è affatto estraneo a tale storia, ma non riuscirebbe nemmeno a proporsi come un'esponente originale di quel *telos* inconscio che porta la riflessione filosofica ad affermare in modo sempre più coerente la nullità di tutte le cose.

In tal senso, si può ben dire che, nella lettura severiniana, Spinoza non possa apparire che tra le retrovie, espressione di un compromesso – quello che pretende di affermare un Ente sommamente immutabile di contro al mondo degli enti divenienti dal e nel nulla – destinato esizialmente al fallimento. In particolare, Spinoza farebbe proprie le distinzioni già platoniche, neo-platoniche e poi scolastiche tra dominio dell'immutabile e dominio del divenire, riconcettualizzandole nella

distinzione con cui si apre l'*Etica* tra ciò che è *causa sui* e ciò che è causato da altro, ossia ciò il cui concetto implica necessariamente l'esistenza e ciò che non la implica. Proprio la possibilità di questa seconda ammissione – argomenta Severino – porta a sua volta all'ammissione che esista un dominio di enti il cui essere non è necessario ma *oscilla* – Platone parlava di *epamphoterizein* – tra l'essere e il niente, sicché essi stessi sono essenti che possono non essere, cioè *non* sono intrinsecamente essenti, cioè sono intrinsecamente un niente (Cfr. Severino 1972, pp. 182-183 e altresì Severino 1982, pp. 118-120).

Ora, procederemo mostrando anzitutto come proprio l'orizzonte concettuale aperto dalla riflessione severiniana precedentemente richiamata consenta di reinterpretare in senso *non* nichilistico il pensiero di Spinoza^[8]. Questo primo momento renderà così possibile chiarire, nel prossimo paragrafo, quale sia il tratto della riflessione spinoziana utile al risolvimento dell'aporia sopra enucleata. Con ciò, non si intende sostenere l'assoluta *aproblematicità* dello spinozismo^[9], quanto rivendicare come, nell'ambito del tema che stiamo trattando, il suo contributo non possa essere semplicemente ignorato come *folia*, ma meriti ben più attenta considerazione.

Iniziamo dunque proprio dall'obiezione rivolta a Spinoza di pensare le cose come intrinsecamente nulle, richiamando la proposizione ottava del *De mente*:

le idee delle cose singole, ossia dei modi non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio come le essenze formali delle cose singole, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio. [...] Da qui segue che, fino a quando le cose singole sono comprese negli attributi di Dio, il loro essere oggettivo ossia le loro idee non esistono se non in quanto esiste l'idea infinita di Dio; e quando le cose singole si dicono esistere non solo in quanto sono comprese negli attributi di Dio, ma anche in quanto si dicono durare, le loro idee implicano anche l'esistenza per la quale si dicono durare. (Spinoza 1677, E2P8 e C)^[10]

Spinoza distingue qui due significati dell'esistere, che potremmo dire venga considerato *latu sensu* oppure *stricto sensu*. In *sensu lato*, l'esistere è il puro non essere un niente, il puro esserci, che per Spinoza si identifica con l'esser-necessariamente (Spinoza 1677, E2P45S e E5P29S): è così che una cosa non attualmente esistente può tuttavia esistere – e anzi esiste *necessariamente* – in quanto la sua idea è compresa nell'idea di Dio (Spinoza 1677, E2P8). Il Dio spinoziano, infatti, non crea *ex nihilo* le cose – una qualsiasi forma di *creatio* è infatti esplicitamente esclusa^[11] – ma esse sono piuttosto *coeterne* a Dio in quanto comprese in lui. Tuttavia, le cose, *in sensu stretto*, non esistono eternamente ma durano per un certo periodo limitato. La durata o *esistenza attuale* della cosa non è identica all'esistenza in generale, ma è l'esistere circostanziato in un certo punto della catena causale infinita in cui sono necessariamente stretti tutti gli enti – con un anacronismo piuttosto marcato potremmo parlare di istanziazione specifica in un dato punto dello spazio tempo (Cfr. Rice 1994; Koistinen 1998). Ogni modo, infatti, proprio perché non esiste per sé, esiste – cioè dura in atto – solo in quanto posto all'interno di una catena causale di modi (Cfr. Spinoza 1677, E1P28): intendendo l'esistenza *stricto sensu* come durata o esistenza attuale, allora ogni cosa esiste solo *quando* è posta in essere dalla catena causale infinita, ossia solo in quel tratto della catena stessa – la quale di per sé è eterna e necessaria espressione di Dio stesso – che ne rende possibile l'esistere ossia il durare.

Il fatto che i modi non implichino essenzialmente la loro esistenza significa quindi che dalla loro esistenza in *sensu lato*, non è possibile dedurre le circostanze con cui verrà a istanzarsi la loro esistenza in *sensu stretto*: ogni cosa in quanto compresa nell'idea di Dio già esiste in Dio, ma dal suo semplice concetto non è possibile ricavare a che punto della catena causale infinita corrisponderà la sua istanziazione. E – tratto che risulterà ben presto decisivo – ciò è indeducibile dal concetto del modo proprio perché il modo non è una realtà *assoluta*, ogni forma della cui esistenza basti cioè a sé medesima, quanto piuttosto una realtà *relativa*, il cui esserci, cioè, dipende sempre intrinsecamente da altro, ossia implica sempre l'altro: l'esistenza in *sensu lato*

implica e presuppone infatti Dio, quella in *senso stretto* la catena causale infinita degli altri modi.

Con questo, nemmeno l'esistenza attuale della cosa, come tale, inizia ad esistere a partire dal nulla che era, né è destinata a non esserci più. L'esistenza in sé, infatti – ogni esistenza, cioè l'esistenza *latu sensu* – appartiene *essenzialmente* alla sostanza di cui le cose singole sono appunto modi. Dire quindi che un certo modo inizia ad esistere attualmente, significa dire che l'esistenza eterna, sotto un certo rispetto, inizia ad apparire in un certo modo, perdura in questo apparire per un tempo finito e quindi cessa di apparire in quel modo. E' possibile affermare che, in questo *divenire*, qualcosa abbia effettivamente iniziato ad esistere, solo se è possibile individuare un *soggetto* di tale divenire, ma l'unico soggetto è qui Dio stesso, il quale esiste eternamente e non diviene. Ovvero: il divenire del modo non implica un passaggio dall'essere al nulla proprio perché il modo non è distinto dalla sostanza se non *formalmente* (Cfr. Lespade 1991)^[12], ossia è un *predicato* della sostanza che non riguarda la sostanza come tale, ma solo in quanto specificata appunto in un certo modo, anche se, proprio in questa sua specificità, la riguarda necessariamente (Cfr. Severino 1958)^[13]. L'ente che inizia a durare, dura per un certo tratto e quindi cessa di durare, a rigor di termini non è *un ente*, ma è l'Ente che, per un certo tratto, posta la catena infinita dei suoi predicati – ossia dei modi del suo apparire – si è manifestato in un certo modo^[14].

Tuttavia, con ciò, abbiamo appena iniziato a scalfire la superficie del problema. Il punto decisivo sta infatti nel riconoscimento, effettivamente presente in Spinoza, dell'intrinseco *esser-niente* di ogni modo qualora venga considerato *unicamente in sé*:

per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente (Spinoza 1677, E1Def1). Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia ciò il cui concetto non esige il concetto di un'altra cosa, a partire dal quale debba essere formato (Spinoza 1677, E1Def3). Per modo intendo le affezioni di una sostanza, ossia ciò che esiste in altro, per mezzo del quale è anche concepito (Spinoza 1677, E1Def5).

Il modo *esiste in altro*, ossia, in sé è un puro nulla. Ciò non significa che il modo sia sempre e comunque un *nulla*, ma solo, appunto, in quanto è considerato in sé. Ovvero: è giusto rilevare che il modo è in sé un nulla, ma è errato intendere questo rilievo come un'affermazione della inevitabile nullità di ogni modo in quanto tale. Spinoza sta dicendo qualcosa di ben più radicale e ben più severiniano: il modo è *necessariamente un nulla se è isolato in sé*. La condizione di esistenza del modo è cioè l'esistere necessariamente all'interno di una relazione con l'altro da sé. Considerare il modo isolatamente, significa *negare* questa relazione, quindi *negare* il modo stesso, quindi, effettivamente, annientarlo. Ma con tutto questo, *non si sta affatto dicendo* che il modo sia *a priori* un nulla: Spinoza sta qui dando una definizione, sta cioè ponendo le condizioni di concepibilità di quel particolare ente che è il modo, e sta ponendo come condizione che ogni modo non sia pensato come un assoluto – perché assoluta è solo la sostanza. Ne viene certo che se si pensa il modo come un assoluto occorre dire che in sé esso è un nulla, ma questo, ripetiamo, accade proprio perché Spinoza sta appunto dicendo: il modo *non è mai* concepibile come un che di assoluto o assolutizzabile, pena annullarlo (Cfr. Spinoza 1677, E1Def2)^[15].

Il modo rimanda ad altro in un duplice senso: da un lato rimanda all'altro dal modo come modo, cioè rimanda alla sostanza, dall'altro rimanda agli altri modi, cioè alla catena infinita dei modi, prima richiamata. In quanto il modo rimanda alla sostanza, il modo *esiste* solo in quanto modo della sostanza: sia *latu sensu* in quanto la sua idea è compresa nell'idea di Dio – cioè in quanto esiste sotto almeno un rispetto, o anche è tale da non esser un niente sotto almeno un rispetto –, sia *stricto sensu* in quanto la sostanza esiste in quel certo modo sotto certe condizioni che vengono a verificarsi ad un certo punto della catena causale infinita e che, in quel loro verificarsi in atto, costituiscono appunto la *durata* del modo. Affermare che un modo cessa di esistere nel

senso che cessa di durare in atto significa quindi dire che la sostanza cessa di esprimersi in quel certo modo – sia m1 – per esprimersi in un altro modo – sia m2. Si noti: la distinzione dei due sensi in cui il modo rimanda ad altro è in realtà solo una distinzione *di ragione*, giacché modo e sostanza non sono *realmente* distinti e quindi il rimandare del modo agli altri modi non è realmente altro dal rimandare alla sostanza, così come rimandare alla sostanza non è realmente altro dal rimandare agli altri modi.

Ora, non solo m1 e m2 sono rispettivamente necessariamente connessi alla sostanza, ma sono anche necessariamente connessi tra loro in quanto appartenenti alla medesima catena, sicché il succedere di m2 a m1 non è l'annullarsi di m1 ma l'ampliarsi di m1 in m2, ossia il continuare a permanere di m1 in m2, tale però da mostrare anche un *quid* assente in m1. Questo *quid* non può a sua volta essere qualcosa che sorga dal nulla (Cfr. Spinoza 1677, E1Def3), quanto semmai un tratto necessariamente implicato in m1 che tuttavia non appariva in m1. Il significato della causalità immanente sta tutto qui.

Ciò significa che nel divenire da m1 a m2 non c'è nulla che vada perso né alcunché che risulti annullato, se non la posizione astratta di m1^[16]. In quanto modo, infatti, m1 rimanda intrinsecamente ad altro, sicché se quest'altro non appare, m1 appare solo astrattamente per ciò che è. L'apparire di m2 – ossia della conseguenza necessaria di m1 – è quindi l'apparire stesso di m1 come *concreto* m1, ed è in tale maggior concretezza che m2 differisce da m1. Non serve insistere ulteriormente per rilevare la completa congruenza e compatibilità di questo discorso con l'impostazione severiniana.

3. L'apparire dell'infinito

E' possibile mettere a frutto proprio questo plesso teorico per risolvere l'aporia fatta emergere dal discorso di Severino. Per Spinoza la sostanza è infinita perché escludendo analiticamente la possibilità di essere prodotta da altro, non può essere limitata da alcunché, ossia «è tutto l'essere, fuori del quale non si dà essere» (Spinoza 1662, TIE, §76):

alla natura della sostanza compete di esistere (Spinoza 1677, E1P7). [...] Ogni sostanza è necessariamente infinita (Spinoza 1677, E1P8). [...] Poiché essere finito è in parte negazione e infinito è assoluta affermazione dell'esistenza di una qualche natura, segue dunque dalla sola P7 che ogni sostanza deve essere infinita (Spinoza 1677, E1P8S1).

Essere finito è «in parte negazione» in quanto presuppone l'esistenza di un altro: se x è finito, allora esiste un non-x che lo delimita e questo non-x, come tale, è appunto una negazione di x – che x stesso afferma affermandosi come finito. Per contro, se la sostanza è necessariamente infinita, essa sarà anche necessariamente una pura affermazione. Questa pura affermazione, tuttavia, non può essere un astratto affermare o affermarsi della sostanza, ossia non può implicare che l'affermazione della sostanza sia un'affermazione che non afferma alcun predicato di essa. Affinché, infatti, qualcosa *non sia* affermato di qualcos'altro, è necessario che quel qualcosa *escluda* cioè *neghi* quel qualcos'altro. Ma rispetto alla sostanza nulla è altro da essa – ossia solo il nulla è il suo altro. Ovvero: se della sostanza non potesse essere affermato nulla, essa sarebbe negazione di ogni determinazione, cioè sarebbe essa *il nulla* (Cfr. Spinoza 1677, E1P9). Dunque la sostanza, proprio in quanto infinita, non può che essere soggetto di infinite affermazioni, ossia soggetto di infiniti predicati, ciascuno dei quali, in quanto la determina, è appunto un *modo* del suo esistere, o un *rispetto* – interpretiamo così ciò che Spinoza chiama “attributo” – sotto cui un certo modo viene predicato: «dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in

infiniti modi» (Spinoza 1677, E1P16).

Ogni affermazione che si ponesse come ultima e decisiva, ossia tale da escludere che si possa dare un'ulteriore affermazione, negherebbe l'infinitudine della sostanza, in quanto delimiterebbe in modo univoco e determinato il campo di tutte le affermazioni possibili – appunto *negando* un'ulteriore affermazione. Ma questa delimitazione, o è infinita – ovvero rimandata all'infinito –, e quindi non si pone come effettiva delimitazione, oppure non è infinita e dunque è finita da altro – ovvero posta da altro –, il che però è escluso dalla natura stessa della sostanza. Ciò significa che ogni affermazione della sostanza ne implica sempre almeno un'altra – «non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua qualche effetto (Spinoza 1677, E1P36)» – la quale, a sua volta, non può essere né contingente rispetto alla sostanza, né contingente rispetto all'affermazione che l'ha preceduta: «in natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo» (Spinoza 1677, E1P29). Ne viene, quindi, che ogni nuova affermazione è necessariamente una *conseguenza logica*, ossia analiticamente implicata, dall'affermazione antecedente e si pone quindi come un'estrinsecazione di qualcosa già implicitamente affermato. Questo significa che ogni affermazione non è *in assoluto* la negazione di ogni altra, quanto piuttosto la negazione dell'incompletezza delle affermazioni precedenti, ossia del loro essere affermazioni solo parziali o astratte^[17].

Diciamo meglio: l'unico soggetto possibile di qualsiasi affermazione è la sostanza medesima – l'Essere, il Tutto infinito – del quale vengono via via affermati infiniti predicati, ciascuno dei quali non è posto isolatamente dagli altri ma risulta da questi come loro logica conseguenza, ossia la sua affermazione implica ad un tempo l'affermazione degli antecedenti e l'affermazione di qualcosa che in quegli antecedenti restava solo implicito, quindi, anche, la negazione dell'astrattezza degli antecedenti stante questa mancata esplicitazione. Dato un qualsiasi modo m_1 , da questo conseguirà necessariamente almeno un modo m_2 differente da m_1 in virtù del tratto p , implicito in m_1 ma che giunge ad apparire – cioè ad essere esplicitamente affermato – solo con m_2 : m_2p è quindi la negazione non di m_1 ma di $m_1 \text{ non-} p$, ossia di m_1 in quanto separato dall'apparire di p . In quanto m_2 è *conseguenza* di m_1 , m_2 non può essere affermato se *prima* – dal punto di vista logico – non è affermato m_1 . Tuttavia, sempre in quanto *conseguenza logico-analitica*, m_2 non afferma qualcosa di totalmente *altro* da m_1 , ma riafferma m_1 più concretamente, ossia in quanto arricchito di p , la qual proprietà non poteva apparire *prima* del porsi di m_1 e appare necessariamente una volta posto m_1 .

Per impostare in termini spinoziani l'aporia severiniana che abbiamo presentato, occorre a questo punto chiedersi in cosa può consistere l'apparire concreto e completo della sostanza, non considerata come *natura naturans*, ma come *natura naturante*, ossia nella totalità dei suoi effetti (E1P29S). In sé e per sé, la sostanza è già da sempre data come infinita potenza attuatrice: l'essenza della sostanza è la sua potenza (Spinoza 1677, E1P34), ossia la capacità di produrre infiniti effetti (Spinoza 1677, E1P16), i quali – date le ben note linee immanentistiche del pensiero spinoziano – sono sempre *interni* e non estrinseci alla sostanza stessa (Spinoza 1677, E1P18). Ciò che a noi importa è dunque concentrarci sulla maniera spinoziana di concepire i *modi finiti*, ovvero quelli che in Severino sono le costanti iposintattiche dell'apparire del Destino ma che nella *Gloria della Gioia* ne formano lo stesso apparire concreto. Per far ciò, è necessario anzitutto fissare l'attenzione su due punti cardine sviluppati nell'*Etica*, entrambi legati al rapporto che gli enti finiti intrattengono tra loro: la causalità adeguata e quella – per dir così – infinita^[18].

Spinoza intende il rapporto causale tra due enti in senso di implicazione logica, la quale è, nell'ambito della sua ontologia, *sempre* – ovvero rispetto a qualsiasi ente e sotto qualsiasi attributo – un'implicazione necessaria, tale cioè che la sua negazione implica contraddizione (Spinoza 1677, E1P29 e P33). All'inizio della terza parte dell'*Etica*, viene però presentata la

causalità adeguata: «chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo di essa. Inadeguata, invece, o parziale, chiamo quella causa il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto» (Spinoza 1677, E3Def1)

Causa adeguata è ciò che è necessario e sufficiente a spiegare un certo effetto. Un certo modo m_1 è causa adeguata di m_2 se e solo se vale l'implicazione biunivoca da m_1 a m_2 , ossia se posto m_1 è necessariamente posto m_2 e viceversa. Per la definizione spinoziana di essenza – secondo cui è essenza di una cosa ciò posto il quale è posta la cosa *e viceversa* ciò che è posto dal porsi della cosa (E2Def2 e E2P10S) –, questo implica che se m_1 è causa adeguata di m_2 , allora m_1 definisce l'essenza di m_2 . E poiché l'essenza di una cosa coincide con la sua *vera definizione* (Spinoza 1677, *essentia seu definitio*: E1P33S1), la causa adeguata di m_2 è anche la *definizione – vera e genetica* – di m_2 ^[19].

Tuttavia, la conoscenza dell'essenza di m_2 , non è tale da esaurire l'essere di m_2 , ed è qui che entra in gioco ciò che abbiamo chiamato *causalità infinita*, su cui chiude proprio il *De Deo*: «non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua qualche effetto (Spinoza 1677, E1P36)».

Non esitiamo a dire che sia proprio questa proposizione la chiave di volta di tutta l'ontologia di Spinoza, quella che permette di pensare in cosa consista concretamente l'esistenza infinita della sostanza e il suo essere *atto infinito*: impossibilità di segnare un limite nella catena causale. Occorre senz'altro ricordare che, per Spinoza, così come la causalità coincide con l'implicazione logica, così pure la produzione di un effetto è pensabile come la deduzione di una certa proprietà (Spinoza 1677, E1P16; Cfr. Matheron 1991). Ciò premesso, si dovrebbe poter capire cosa significhi che posto m_1 segue necessariamente *almeno* m_2 : m_2 è effetto di m_1 , ma poiché il rapporto tra m_2 e m_1 è assolutamente e reciprocamente necessario, m_1 è *causa adeguata* di m_2 , dunque ne definisce anche l'essenza. Il fatto che però m_2 sia effetto di m_1 non implica che ne costituisca una semplice replica, quanto piuttosto che m_2 equivalga alla deduzione di una certa proprietà di m_1 , la quale non costituiva l'essenza di m_1 come tale. In tal senso, nell'ottica spinoziana, la realtà non conosce vicoli ciechi e ogni ente, per il fatto stesso di essere, costituisce una via alla interminabile implementazione dell'infinita concretezza della sostanza.

Ora, dato un qualsiasi modo m_1 , da questo conseguirà necessariamente almeno un modo m_2 differente da m_1 in virtù del tratto p , implicito in m_1 , ma che giunge ad apparire – cioè ad essere esplicitamente affermato – solo con m_2 . Questo significa che m_2p *non è negazione* di m_1 *simpliciter*, ma di m_1 non- p , ossia di m_1 in quanto separato dall'apparire di p . In quanto m_2 è *conseguenza* di m_1 , m_2 non può essere affermato se *prima* – dal punto di vista logico – non è affermato m_1 . Tuttavia, sempre in quanto *conseguenza logico-analitica*, m_2 non afferma qualcosa di totalmente *altro* da m_1 , ma riafferma m_1 più concretamente, ossia in quanto arricchito di p , la qual proprietà non poteva apparire *prima* del porsi di m_1 e appare necessariamente una volta posto m_1 ^[20].

Se la differenza tra m_1 e m_2 è il fatto che m_2 coincide con m_1p , allora ciò implica tre conseguenze notevoli. In primo luogo: m_2 *non* è causa adeguata di m_1 , ma suo effetto, proprio perché la sola presenza in m_2 di p non è né necessaria né sufficiente ad affermare m_1 – quindi la differenza logica tra causa ed effetto resta operante. Non è *necessaria*: poiché, infatti, p segue dall'essenza di m_1 , l'essenza di m_1 è il *presupposto* di p , e quindi, per definizione, non presuppone *essenzialmente* p per essere definito. Del resto, una volta che l'essenza di m_1 sia posta, non è necessario aggiungervi anche p per affermarla, sicché la sola presenza di p in m_2 , appunto, non risulta necessaria all'affermazione di m_1 . Ne viene così, *a fortiori*, che la semplice proprietà p non è nemmeno *sufficiente* a indicare l'essenza di m_1 (Cfr. Spinoza 1662, TIE §92-97

e altresì Id. 1660, KV1, 7)^[21].

In secondo luogo, ne consegue che il rapporto di causalità tra gli enti, per quanto necessario, non cancella ma mantiene un ordine *logico* di subordinazione tra di essi: non tutto è causa adeguata di tutto, ma esiste un ordine di deduzione e concatenazione delle cause che consente di ordinare gli enti secondo un rapporto di causazione adeguata (Spinoza 1677, E5P10).

In terzo luogo – ed è ciò che qui più ci interessa –, m2 non può essere una negazione di m1 *simpliciter* – quindi tantomeno un suo annullamento –, giacché m2 è identico a m1p, cioè allo stesso m1 arricchito della sua proprietà *necessaria ma non essenziale* p. Dunque, m2 è negazione di m1 *come (quatenus)* m1, ovvero di m1non-p. Del resto, questo m1non-p, preso in sé astrattamente, è una mera contraddizione, giacché di m1 nega proprio quella p che segue necessariamente dall'essenza di m1 come suo effetto. Ciò che m2 nega di m1 non è quindi l'esser-m1, cioè l'essenza *simpliciter* di m1, ma *il limitarsi a essere m1* – ovvero, se si preferisce, la posizione di m1 astratta dai suoi effetti necessari. Quando da m1 segue p, m1 sta ancora affermandosi necessariamente e p gli compete altrettanto necessariamente, benché non sia una sua proprietà essenziale di m1 *come* m1. Ne viene che, *contemporaneamente*, m2 è ancora *in parte* affermazione dell'essenza di m1, quindi *non è una negazione assoluta* dell'essenza di m1. Tuttavia m2 *non è soltanto* affermazione dell'essenza di m1, e la semplice affermazione di tale essenza soltanto è *necessaria ma non più sufficiente all'affermazione dell'essenza di m2*. In tal senso, l'affermazione dell'essenza di m2, pur restando *distinta* da quella di m1 – cioè l'essenza di m2 *non è* in senso stretto quella di m1 –, non è nemmeno, essa medesima, *essenzialmente una negazione*. L'essenza di quel nuovo ente modale costituito dall'effettuarsi di una nuova proprietà, non si definisce come *negazione* della sua causa, ma *affermazione concreta* di essa, dove l'aggettivo “concreto” indica l'esplicitazione di una proprietà necessaria ma che, a livello della causa, non ne definiva ancora l'essenza ma pure ne era necessariamente implicata come sua conseguenza.

In tal senso, ogni ente *non è essenzialmente* la negazione della totalità degli enti differenti da esso, giacché, pur non negando questo differire in quanto tale, esso non può costituirsi come un tratto *essenziale* dell'ente in esame: la differenza è semmai una *proprietà* o una conseguenza del costante approfondimento ontologico che ogni ente rappresenta rispetto ai precedenti.

Ciò significa che alla definizione “x è non-non-x”, andrà sostituita quella secondo cui “xp è non(xnon-p)”, ossia quel certo x individuato dalla sua proprietà p, è la negazione di quello stesso x caratterizzato però dal non apparire della proprietà p. Ovvero: l'apparire di ogni nuovo ente non implica una negazione reale dell'ente precedente, ma la negazione di ciò che nell'ente precedente non era affatto reale ma astratto, ossia il suo apparire come limitato dal non apparire di quella o quelle proprietà che tuttavia derivano necessariamente dalla sua natura. In tal senso, la definizione essenziale dell'ente viene *particolarizzata*, cioè viene reso necessario il riferimento a una certa proprietà che *individui* l'ente generico, ovvero si rifiuta di considerare un ente preso nella sua vuota genericità: si nega che qualche essente possa essere un *meramente* essente, cioè essere essente senza con ciò essere anche sempre in qualche modo p.

Si può dunque parlare di ontologia della “pura affermazione” non in quanto essa escluda, cioè si isoli, da qualsiasi forma di negazione – ché anzi in questo caso l'affermazione sarebbe resa impura dal suo isolarsi dal negativo, il che è possibile solo negando il negativo –, quanto piuttosto perché risemantizza il negativo in funzione puramente affermativa: ciò che ogni nuovo xp nega non è una generica totalità di non-x, quanto l'astrattezza di quel medesimo x che ora appare come xp, in quanto, come x astratto appare senza la sua proprietà p, la quale, a sua volta, è però conseguenza necessaria di x e dunque non può non apparire una volta che x appaia. *Pura*

affermazione, dunque, in quanto la negazione nega solo l'astratto, cioè un'altra negazione, e non si pone invece come essenza dell'ente definito, ossia non lo caratterizza essenzialmente *come negazione* di tutto ciò che *non è* quell'ente: *l'affermazione di qualcosa non è cioè essenzialmente una forma di negazione, ma pura affermazione di ciò che afferma* – ché infatti la negazione dell'astrattezza non può avvenire altrimenti che con l'affermazione di quel tratto p il cui non apparire costituiva essenzialmente l'astrattezza medesima.

Porre quindi la definizione formale di ogni xp come “non(xnon-p)”, lungi dal costituirne una definizione vacua, permette quindi di comprendere concretamente l'essenza di ogni xp. Ciò che porta a negare la negazione di p in x non è un mero atto estrinseco ma la concretezza stessa di x nel suo affermarsi: se io ora sono ciò che sono e non sono ciò che ero, è perché io ora sono p e un tempo ero non-p, ma questo mutamento non è avvenuto tramite la negazione estrinseca e istantanea di non-p, quanto invece tramite la concreta affermazione di p, che era una conseguenza implicita ma non ancora affermata nel me di allora e che solo affermandosi ha negato non-p. In tal senso, cogliere l'essenza di qualcosa significa *cogliere la necessità del suo costante produrre nuovi ma necessari effetti*. E' nella necessità del nesso che lega ogni cosa ai suoi effetti che risiede infatti la sua essenza, sicché è nella capacità di comprendere le ragioni di questa necessità – ossia *perché sia necessario affermare la necessità del nesso che lega causalmente un certo ente a certi effetti* –, che si rende disponibile la comprensione dell'essenza medesima di quell'ente.

Ma è ormai necessario fare un passo ulteriore, rilevando come il succedere di m2 a m1 non possa in realtà essere pensato come il succedere dell'affermazione di m2 all'affermazione di m1: è invece necessario intendere queste affermazioni come *un'unica e sola* affermazione che per giungere a m2 deve essere *anche* affermazione di m1^[22]. Immediatamente e superficialmente, m2 nega l'astrattezza di m1 solo nella misura in cui m2 e m1 vengono pensati come enti *sostanzialmente* distinti e pertanto affermati da due affermazioni distinte. Ma giacché entrambi sono in realtà *parte* dell'unica affermazione che l'unica sostanza fa di sé medesima^[23], m2 e m1 *non* sono affermati con due affermazioni distinte ma sono posti da un'unica affermazione che ha m1 come sua parte astrattamente limitata. Poiché ciò vale per l'intera catena dei modi, si può dire che la sostanza affermi sé medesima con un'unica affermazione infinita, della quale i singoli modi sono manifestazioni sempre parziali^[24]. Ecco allora tutta la profondità e l'importanza della negazione di ogni natura sostanziale dei modi finiti, e il senso più autentico dell'immanentismo elaborato da Spinoza.

Tale considerazione risolve preliminarmente l'obiezione per cui, in un'ottica strettamente necessitarista, tutte le proprietà tendono a diventare essenziali e quindi non sarebbe possibile distinguere realmente tra proprietà implicite ed esplicite, facendo venir meno il criterio di differenziazione tra gli enti^[25]. Ma nell'ambito del presente discorso, occorre ben tener presente che gli enti considerati *non sono* delle sostanze, ma dei modi della sostanza e quindi, da un punto di vista ontologico, il loro essere va sempre considerato dal punto di vista della sostanza.

Ora, abbiamo visto che ogni modo va inteso come un'affermazione finita – nel senso che ne ammette altre e quindi esclude di essere *assoluta* – della sostanza. Ma, esattamente per questa ragione, non può esservi un'affermazione *finita* della sostanza che escluda ogni altra affermazione ulteriore: da un lato, il concetto di *finitudine* esclude di porre alcunché di assoluto – e sarebbe assoluta un'affermazione che non ne ammettesse nessun'altra –, dall'altro, tramite una simile affermazione la sostanza perverrebbe ad affermare se stessa non già come infinita – quale deve essere necessariamente, data la sua definizione – ma come *finita*, il che è contraddittorio. Pertanto, ogni modo deve essere sempre, allo stesso tempo, tramite per una nuova e ulteriore affermazione, tesi che Spinoza esprime nel modo più chiaro nella già citata E1P36: ogni cosa esiste necessariamente per produrre altrettanto necessariamente altri necessari effetti, e così via *in*

indefinitum.

Considerati rispetto ai modi, questi effetti implicano una distinzione che porta a considerare m1 – la causa – distinto da – m2 – l'effetto. Tuttavia, in quanto affermazioni della sostanza, tali modi non sono che momenti necessariamente inscindibili di un'unica e sola affermazione con cui la sostanza afferma se stessa affermandosi in un'affermazione infinita, fatta cioè di infinite affermazioni ciascuna delle quali implica nuove affermazioni ed esclude che possa darsi un'affermazione ultima e inoltrepassabile. L'essenza dell'infinito non è altro che l'essere infinitamente *in atto* – cioè in corso di svolgimento –, e in tal modo l'infinito si dà tramite il finito proprio perché il finito, concepito in questo modo, non è altro che l'affermazione della natura perennemente produttiva di ulteriorità dell'infinito.

D'altronde, quello che può consentire di pensare la sostanza come la “totalità infinita” dei suoi modi, non è nessuno di essi in quanto *attualmente esistente*, giacché la totalità dei modi attualmente esistenti – ossia dell'esistenza *strico sensu* – non esaurisce mai la totalità dell'esistenza in sé – ossia *latu sensu* (Spinoza 1677, E2P8 e E2P45S). Ne viene che la sostanza può essere la vera “totalità infinita” non in quanto si costituisce come l'apparire in atto di ogni modo, quanto semmai perché è l'essenza di ogni apparire, ossia è l'essenza di un apparire infinito, ossia è l'essenza del costante esser in atto dell'apparire, ovvero, ancora, è infinita *potenza d'atto* – *actuosa potentia*^[26]. Ogni termine *non* rimanda essenzialmente alla “totalità infinita” come totalità dell'altro da sé, come insieme completo di tutti i possibili che prima o poi esisteranno in atto, ma a tale totalità in quanto essa è piuttosto *quella stessa totalità nell'atto del suo dispiegarsi* – che, in quanto atto infinito, non è mai *compiuto* in nessuno dei suoi punti, quindi in nessun apparire immediato. *L'essenza della totalità infinita è l'aver-sempre-ancora-da-essere di ogni ente*: in tal senso la “totalità infinita” è immanente a ogni ente, giacché costituisce l'essenza del suo apparire come *potenza di produrre effetti* – *natura naturans*.

In quanto la sostanza è concepibile come una “totalità infinita”, essa non è suscettibile di nessuna limitazione, quindi nemmeno di quella consistente in un apparire *completo*. Ciò non significa in alcun modo che esista una regione eccedente la sostanza dalla quale sopraggiungano i modi infiniti non ancora apparsi in essa: tale regione è di per sé impossibile, in virtù della semplice definizione di sostanza o di Essere. Piuttosto, il modo in cui la sostanza può realmente e concretamente essere una totalità infinita è quello in cui essa è *il suo costante implementarsi*. Ciò con cui si implementa – i modi, i diversi enti xp – sono le infinite conseguenze necessariamente implicate dall'essenza della sostanza medesima in quanto *infinita*, allo stesso modo in cui dal semplice algoritmo “ $n = n + 1$ ” segue l'infinita serie dei numeri naturali positivi, che sono infiniti proprio perché il loro insieme non è *numerabile* – la loro totalità non è quantificabile –, ma che pure non vengono importati dall'esterno, ma seguono progressivamente come conseguenza logica necessaria dalla natura dell'algoritmo stesso – il quale, nel caso della sostanza, è precisamente la sua *potenza infinita di produrre infiniti effetti*.

Ne viene, dunque, che il non poter apparire in atto della “totalità infinita” – ossia il suo poter apparire unicamente all'interno di un atto infinito, quindi di un atto che non è compibile in alcun modo e che quindi è *costantemente in atto* –, è precisamente *l'essenza positiva* dell'infinito. A partire da questo risultato può così mostrarsi compiutamente ciò a cui porta il risolvimento dell'aporia severiniana e ciò che quindi chiede ancora di essere pensato in tutta la sua portata: *la contraddizione c non è la contraddizione dell'originario, ma lo stato normale dell'originario in quanto originariamente infinito*.

4. Contro il parricidio

Il senso del *ritornare a Parmenide* proposto da Severino consiste nel recupero di quel pensiero che dell'Essere pensa la sua immediata incontrovertibilità. Sorto agli albori del filosofare, esso fu destinato a sprofondare nell'inconscio dell'Occidente, abitato dalla *folia* del nichilismo, ossia dalla segreta persuasione della nientità di tutte le cose e dall'angoscia per il loro sopraggiungere e sprofondare nel nulla (Cfr. Severino 1980, cap. XII, pp. 409-440). Il *parricidio platonico* è – nella lettura severiniana – un *parricidio mancato* (Cfr. Severino 1985, pp. 77-81)^[27]: esso rinuncia infatti all'incontraddittorietà dell'ente, abbandonandolo piuttosto al suo *epamphoterizein*, al suo *oscillare* tra l'essere e il nulla, per affermare la molteplicità delle cose. E la molteplicità *deve* essere affermata, di contro al monismo parmenideo, anche se affermarla al prezzo che paga Platone, significa salvarla per condannarla subito all'annientamento. Il vero parricidio, dunque, deve consistere nel tener ferma l'incontrovertibilità dell'Essere ed estenderla a ogni determinazione che, in quanto semplicemente essente, *deve* esser tenuta eternamente nell'Essere (Cfr. Severino 1985).

Il riconoscimento dell'innegabilità del molteplice, tuttavia, non si fonda in senso stretto sull'incontrovertibilità del vero, ma anzitutto sulla convinzione che il molteplice sia un'immediatezza che appare in modo innegabile: solo se appare la molteplicità degli enti come essenti è *destino della necessità* affermare che ciascuno di tali enti è e non può non essere che un eterno astro da sempre e per sempre legato al cielo dell'Essere. Affinché la molteplicità degli enti appaia tuttavia come una vera molteplicità – ossia come una molteplicità di enti tra loro distinti e non indiscernibili – deve apparire originariamente che ogni ente *non è nessuno degli altri*. S'è visto però, che proprio questo tratto è la radice di un'aporia che implicherebbe con necessità la negazione del *destino della necessità*. Ne consegue che questo tratto non può apparire come originario ma deve essere frutto della volontà interpretante e isolante che così pensa il molteplice^[28], allo stesso modo in cui la convinzione che il divenire sia un sorgere e un andare nel nulla non è altro e non può esser altro che *fede* – in quanto implica una contraddizione che è di per sé necessariamente da sempre esclusa dal destino della verità.

Se il destino della verità è infatti l'Incontrovertibile, e se è tale proprio perché senza il suo apparire nessun contenuto potrebbe apparire, allora nessun contenuto che si costituisca come un'effettiva negazione del destino può realmente apparire nel destino, giacché, in quanto sua negazione, renderebbe impossibile il destino e quindi ogni apparire, ivi compreso il suo. Poiché allora la persuasione che ogni ente sia *essenzialmente la negazione della totalità del suo altro* implica con necessità la negazione del destino della verità, ne consegue che essa è appunto una persuasione, cioè una *fede*, del pari di quella che pensa il divenire come un *epamphoterizein*.

Occorre allora ammettere con necessità che le *determinazioni in sé sono un nulla*, giacché il loro essere *non può essere distinto dall'Essere in quanto tale*. Il discorso spinoziano, ricostruito e interpretato come abbiamo tentato di fare, offre l'orizzonte concettuale per dare costrutto a questa affermazione e, quindi, per tener ferma ad un tempo la negazione parmenidea della molteplicità delle cose pensata al modo dei *mortali*, e dell'evidenza effettivamente innegabile che sembra attestare la nostra esperienza. Ma cosa attesta in realtà tale esperienza? Costa sta dietro il fenomeno del molteplice? Ancora più radicalmente: se essa è solo una *fede*, come è possibile e *perché* viene affermandosi?

In merito al *come*, è la stessa ontologia dell'infinito a spiegarlo: tenendo ferma unicamente l'essenza e astraendola dalle sue conseguenze – che sono poi gli altri modi, ossia l'affermazione concreta di quel medesimo – è possibile affermare astrattamente il modo in questione, cioè *isolarlo* in sé. Più interessante si mostra tuttavia il *perché* l'isolamento accada, ovvero quale ne

sia il movente. La verità dell'Essere dice infatti che le cose non esistono in quanto separate, anzi, che propriamente esiste unicamente l'Essere e ciò che noi chiamiamo "cose" sono frammenti, scorci – *modi* – dell'unico atto infinito con cui l'Essere medesimo afferma la propria necessaria esistenza. L'essenza affermativa di ogni modo implica poi che ogni *altro* modo non solo sia necessariamente implicato da quello rispetto cui appunto si dice *altro*, ma sia quello stesso modo affermato più concretamente.

Ciò significa che non solo l'esistenza completamente dispiegata di ogni modo è infinita, giacché infinita l'affermazione delle sue infinite conseguenze o proprietà, ma che ogni *altro* che noi pensiamo rispetto a un dato modo, sia in realtà e secondo necessità *quello stesso* modo. Ovvero: non solo *nulla appare invano*, ma *nulla appare di estraneo*. Il nuovo può essere tale solo ponendo nel suo cuore l'essenza di ciò che lo precede e a cui porta notizia della sua costante e mai esaurita infinitudine. La più radicale novità, la più incredibile meraviglia non è altro che il necessario dispiegarsi di un tratto di quell'essente già noto e conosciuto, di quell'ente che già noi siamo o crediamo di essere.

L'altro non ci sta di fronte, ma siamo noi stessi in quanto realmente essenti come modi dell'infinito. E poiché quest'altro non è *prevedibile* qui e ora dalla nostra immaginazione, per quanto sia *predeterminato*, esso appare essenzialmente come *mistero* che avvolge l'atto di affermazione di ogni esistente, celando nella sua immediatezza le infinite conseguenze che verranno con necessità dalla sua natura (Cfr. Sangiacomo 2007, pp. 73-110). Ogni ente, proprio perché è quello che è, non è mai conoscibile in modo *finito*: il suo senso, il senso del suo esistere, è infinito del pari dell'Essere di cui esso è modo. Ciò significa che *l'identità* di qualsiasi essente è determinata essenzialmente dal suo essere un *punto di fuga* dell'infinito dispiegarsi del suo senso, il quale, in quanto infinito, si dà attualmente sempre nella forma dell'incompiutezza, quindi del *mistero* riguardo a *ciò che ancora ne verrà*, quindi, in ultimo, *dell'angoscia*.

Angoscia infatti è l'esperienza dell'indeterminato, del venir meno di ogni confine, di ogni recinto entro cui rinchiudere l'Essere e affermarne la prigionia (Cfr. Heidegger 1927, §40, pp. 231-238 e altresì Heidegger 1929). E ogni ente – ivi compreso se non soprattutto quell'ente che noi sempre siamo – è essenzialmente fonte di angoscia, giacché la semplice affermazione del suo esserci – nella sua specificità e infinita concretezza, nel suo essere un qualcosa di assolutamente singolare e unico – è l'affermazione dell'indeterminatezza essenziale di quell'affermazione, che per affermarsi concretamente avrebbe appunto bisogno di essere affermazione dell'infinito e quindi affermazione sempre costantemente *misteriosa* riguardo a ciò che ancora avrà da riservare.

Per fuggire questa angoscia non c'è altro rimedio che abbracciare la *follia* dell'isolamento, *credere* che le cose siano effettivamente una molteplicità di enti i quali, per quanto necessariamente relazionati gli uni con gli altri, restano pur sempre necessariamente altri gli uni rispetto agli altri, ossia la cui identità non è mai tale da implicare in sé l'affermazione del proprio altro. *Follia: sperare che l'altro sia sempre come essenzialmente negato dal mio essere, che l'altro sia e resti sempre essenzialmente altro, tutt'altro*.

Le pagine con cui Spinoza chiudeva la prima parte dell'*Etica* denunciando come ignoranza e paura – *angoscia* appunto – abbiano finto il primo mondo di esistenze separate, di dèi antropomorfi e illusioni morali, sono forse troppo note per poterle qui ripetere. Tutto il resto dell'*Etica*, volto a ricostruire gli strumenti razionali per *emendare il proprio intelletto* dalla follia delle passioni tristi, riscoprendosi come parte della natura, riamandosi nell'amore intellettuale di Dio – che altro non insegna se non che di *proprio* non abbiamo che il nostro esser parte dell'infinito –, sono forse ancora troppo poco comprese perché vi si possa dedicare qui più che

questo brevissimo cenno – niente più che un *tolle et lege*.

Eppure, l'esperienza dell'angoscia è precisamente quella che avvolge l'esperienza della verità. Se la verità è l'incontrovertibile, l'esperienza dell'angoscia non può essere aggirata e resta anzi al fondo di ogni *fede isolante*, come un fantasma che chiede riscatto. La soluzione dell'aporia che abbiamo affrontato, non solo ci riporta alla soglia parmenidea, negandoci la liceità di ogni *parricidio*, ma ci mostra come lo stesso *sentiero del Giorno* sia l'esperienza dell'angoscia originaria. Imparare a muovere i passi su questo sentiero è ciò che ora si richiede al destino della filosofia.

Note

^[1] Il pensiero di Severino è stato per altro accostato allo spinozismo soprattutto dai suoi critici cattolici, come sovrappiù d'accusa (cfr. C. Fabro, *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova, 1981), mentre recentemente si è sottolineata la distanza, limitandosi con ciò a restare alla lettera dei testi severiniani (cfr. D. Sperduto, *Sull'utilità e sulla futilità della filosofia: Emanuele Severino tra Spinoza e Carlo Levi*, «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento», 23 (68), 2006, pp. 61-76). Se l'intento polemico dei primi rende difficile valutare più serenamente gli effettivi rapporti teoretici tra i due pensatori, poco convince per altro il secondo atteggiamento, troppo accondiscendente a confermare l'interpretazione severiniana dello spinozismo come nichilismo, sulla quale dovremo quindi soffermarci (cfr. *infra* §3).

^[2] Si tenga comunque presente che la concezione severiniana del linguaggio si fonda tuttavia sul medesimo presupposto che verrà ora enucleato, per cui ogni significato è la negazione della totalità del suo altro e ogni significare è l'attribuzione a un qualcosa che non è segno del suo esser segno, quindi è essenzialmente *folia* e contraddizione, dal che segue che l'apparire concreto del destino e il concreto tramonto dell'isolamento della terra devono coincidere con il tramonto del linguaggio (cfr. segnatamente E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, 1992; vedi anche Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007, cap. V, pp. 331-388). E' però discutibile l'assunto severiniano per cui il linguaggio è essenzialmente uno strumento semiotico per far segno e indicare le cose.

^[3] Benché non sia questa la sede per sviluppare simili rilievi, non ci si può tuttavia esimere almeno dal notare come, nel proporre questa tesi, Severino sembri per lo meno riecheggiare – e non s'ha da discutere qui la differenza con cui si ripropone una simile eco – quanto esposto da Cusano, *Guida per chi contempla, o non-altro*, in Id., *Opere filosofiche*, trad. it., Utet, Torino, 1972, p. 793: «Nicola: definisci dunque il non-altro. Ferdinando: vedo che il non-altro è niente altro che il non-altro. E questo nessuno lo negherà. Nicola: bene. Ora non vedi con chiarezza certissima che il non-altro definisce se stesso, non potendo essere definito da altro?».

^[4] L'apparire infinito della Gioia e il progressivo togliimento infinito di ogni contraddizione è chiamato "Gloria", sulla cui necessità cfr. E. Severino, *La gloria*, Adelphi, Milano, 2001, segnatamente pp. 81-82.

^[5] Sul senso che il termine "infinito" ha in questo discorso, si tenga presente E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007, p. 436: «l'infinito che appare nello sguardo del destino è il concreto e concretantesi esser sé dell'essente [...] è l'esser sé nel suo esser sempre più concreto, cioè sempre più libero dalla contraddizione: tale infinito dispiegamento è la massima concretezza e non contraddizione dell'esser sé in quanto si mostra nel *finito*».

^[6] E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011, costituisce in tal senso il *risolvimento* di *Oltrepassare* in quanto mostra perché tra la *morte* dell'io empirico e l'apparire della Gloria non si debba supporre alcun tempo intermedio, ma solo un *istante*. In quest'ultima opera, infatti, Severino argomenta che il fondamento e l'essenza di ogni *io empirico* non è che la volontà stessa – essendo il senso dell'io una conseguenza del senso del *questo* aperto dalla volontà, e in particolare del *questo più vicino* – dunque *folia*. In particolare, giacché fintanto che appare l'io come *volente*, appare il contrasto tra la terra isolata e il Destino, è impossibile che in questo contrasto possa mostrarsi il volto della *pura terra*, ossia della verità. Solo quando il sopraggiungere degli essenti che appaiono nella terra isolata si mostra dunque *compiuto*, è possibile che il contrasto venga meno e lo sfondo non contrastato del Destino appaia come tale. Questo compimento del sopraggiungere

degli essenti – compimento reso necessario dall'impossibilità che esso sia inoltrepassabile – è esattamente la *morte* dell'io empirico e l'apparire dello sfondo non più contrastato è l'*istante* della morte, che annuncia già quello della Gloria. Da questa implicazione, consegue tuttavia – o meglio diventa esplicito – che la fuoriuscita dall'isolamento è impossibile, fintato che gli uomini esistono come *volontà* – cioè fintato che sono “vivi” – e quindi che non solo non può esistere nessuna testimonianza del Destino capace di per sé di far tramontare l'isolamento, ma che tale tramonto non può non coincidere con la morte – il compimento, il non più esser-sopraggiungente – di tutta l'umanità. Inoltre, avendo ridotto l'essenza di ogni *io* a volontà, e dunque a violenza, ne consegue pure che è impossibile *essere vivi* senza *essere violenti* e che quindi la *violenza* non solo è *inevitabile* ma è anche *necessaria* e *necessariamente voluta* all'interno di quell'apparire costituito dalla terra isolata. Ma non sarebbe allora forse lecito *interpretare* ogni sterminio come un *avvicinamento* dell'apparire della terra che salva? Si tratterebbe in fondo di una conseguenza non meno necessaria di tutte le altre del primo fondamento dell'intero discorso severiniano fin qui visto – ossia che ogni ente è essenzialmente un *no* detto a ogni altro –, che permette però di ponderare in tutta la sua portata l'esito prodotto da tale assunto già *all'interno* del pensiero di Severino. In merito si potrebbero riprendere, ricollocando la posizione severiniana in una certa continuità con quella di Heidegger, le considerazioni svolte in A. Sangiacomo, “*L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte*”: *Spinoza contra Heidegger*, «Giornale di Metafisica», 33 (2), 2011.

[17] In A. Sangiacomo, *La sfida di Parmenide*, il prato, Padova, 2007, pp. 164-187, si articolava questa aporia in modo ancora troppo semplicistico, per cui gli eterni severiniani si presenterebbero come semplici “istanti” eterni e come tali distinti dal loro apparire, sicché quell'essente che sarebbe il loro divenire non risulterebbe a sua volta necessario. Alla lettera di questa obiezione si risponde però richiamando la distinzione tra apparire finito e apparire infinito, nel quale ogni eterno è destinato necessariamente ad apparire e apparendo come tale è destinato pure ad apparire come traccia in ogni altro eterno, e, ancora, in quanto traccia, ad apparire concretamente in relazione a ogni altro eterno nella *Gloria della Gioia*. Tuttavia, il senso non banale di questa obiezione coglie il tratto che qui si è tentato di meglio argomentare relativo all'aporeticità insita nel pensare l'essenza di ogni essente come negazione del suo non-x. L'idea di “istante”, infatti, presuppone proprio questo principio: ogni istante è un'individuazione dell'essente tale da distinguere ciò che l'essente è in quel momento da ciò che è in ogni altro momento del suo essere. Quando pensiamo per “istanti” pensiamo precisamente ogni x come non-non-x, sicché – come già allora si tentava di dire e come ora si è cercato di riprendere più in dettaglio – quando pensiamo il divenire – ossia l'apparire infinito degli eterni – come divenire di istanti, pensiamo in realtà il divenire come un nulla, cioè come qualcosa che *non può* essere necessario all'esserci di nessun essente perché – è quanto ora si rileva – quel divenire consiste precisamente nel *togliimento infinito* dell'essente in questione.

[18] Poiché ogni interpretazione è sempre costruita all'interno della terra isolata, criticare l'interpretazione che Severino dà di Spinoza non significa criticare il *Destino* incontrovertibile della verità, e dunque questa critica è ben possibile e per nulla autocontraddittoria.

[19] Sull'aporeticità entro cui si dibatte il pensiero di Spinoza cfr. A. Sangiacomo, *Sulla compiutezza del “De Intellectus Emendatione” di Spinoza*, «Rivista di Storia della filosofia», 24 (1), 2010, pp. 1-22. Cfr. altresì, *Naufragi e Approdi*, saggio introduttivo a B. Spinoza, *Tutti gli scritti*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010.

[10] B. Spinoza, *Etica* in Id., *Opere*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 785-1086. D'ora in poi le citazioni dai testi spinoziani saranno riportate indicando unicamente l'abbreviazione del passo secondo l'uso adottato nell'edizione appena citata.

[11] Cfr. tra gli altri, CM2, 10. Sempre ivi può per altro essere utile considerare i diversi significati di essere che Spinoza distingueva in CM1, 1-2.

[12] Sul ruolo della *distinctio formalis* in Spinoza e sul rapporto di superamento immanentistico compiuto da quest'ultimo nei confronti della concettualizzazione scotista dell'Essere e dell'infinito, cfr. J. M. Lespade, *Substance et infini chez Spinoza*, «Revue de métaphysique et de morale», 3, 1991, p. 319-347.

[13] In tal senso il modo è traducibile come “costante iposintattica” nel senso definito da E. Severino, *La struttura originaria*, op. cit.

[14] Nemmeno per Severino è necessario che ogni ente appaia costantemente per essere un eterno, e dunque, sotto questo rispetto, la posizione severiniana non è significativamente lontana da Spinoza.

[15] Ciò a maggior ragione quando il modo sia considerato come *finito*, giacché per E1Def2: «si dice finita nel suo genere la cosa che può essere determinata da un'altra della stessa natura», ossia ciò che è finito implica l'alterità non solo come sostanza del suo esistere ma anche come causa e determinazione di ciò che è.

[16] Il che non implica alcun annullamento: l'apparire di m2 permette di riconoscere che l'apparire di m1 era astratto, cioè

incompleto e che pertanto non era reale ossia non era il reale apparire di m1, dunque l'apparire di m2 non annulla l'apparire astratto di m1 ma fa apparire questo astratto come un astratto.

[17] In termini spinoziani, m1 non è negato da m2 ma si mostra come *privazione* di ciò che solo in m2 appare manifesto benché già implicito – ma soltanto implicito – in m1.

[18] Per questioni di spazio siamo costretti a dar per scontata una certa conoscenza dei testi e degli snodi fondamentali dell'ontologia spinoziana, sui quali ci siamo già soffermati in *Naufragi e Approdi*, Saggio Introduttivo a B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010, pp. 7-88. Per un'ulteriore problematizzazione degli aspetti epistemologici dell'ontologia infinitista di Spinoza, ci permettiamo di rimandare ancora a A. Sangiacomo, *Sulla compiutezza del De Intellectus Emendatione di Spinoza*, «Rivista di Storia della Filosofia», 24 (1), 2010, p. 1-22; e, con particolare attenzione al concetto spinoziano di *essenza*, Id., *Individuum ineffabile: conoscenza e libertà in Spinoza*, «Ethica. Notiziario dell'Aedes Spinozana in Italia», 56 (4), 2009, pp. 15-23. Sul concetto di causa adeguata, benché colto soprattutto nell'ambito del discorso etico-politico ci siamo soffermati invece in Id., *La libera necessità. Note sul compatibilismo di Spinoza*, «Filosofia Politica», 2010, in corso di stampa.

[19] Si noti che qui stiamo ragionando in termini strettamente ontologici, senza porre il problema, legittimo ma ulteriore, dei modi per conoscere concretamente la causa adeguata di qualche ente specifico.

[20] Quindi, *a fortiori*, m2 non può essere annullamento di m1, giacché m2 stesso è identico a m1p, quindi ha in sé proprio m1, senza il quale m2 non potrebbe essere alcunché.

[21] Per questo, tutta la teoria della definizione in Spinoza si basa sulla non deducibilità della definizione di una cosa dalle sue semplici proprietà, e sulla differenza tra semplici proprietà e predicati essenziali.

[22] Per altro, poiché il rapporto di implicazione tra la sostanza e i suoi modi è un'implicazione *logica* e non *diacronica*, il problema del *costituersi* della molteplicità non sussiste, in quanto essa segue già da sempre dal concetto di sostanza infinita: chiedersi come da un ente originario o un insieme finito di enti originari si possa generare la totalità degli infiniti altri è apertamente insensato, posto che l'infinito è tale solo negandone ogni principio e ogni generazione.

[23] E che sia contraddittorio pensare una molteplicità sostanziale, Spinoza lo dimostra chiaramente in E1P1-11.

[24] Vincenzo Vitiello ha giustamente avvertito i limiti di un discorso che riducesse ogni ente a mero plesso relazionale (cfr. tra gli altri V. Vitiello, *Il Dio possibile*, Città nuova, Roma, 2002; Id., *Hegel in Italia*, Guerini e Associati, Milano, 2003; Id., *Grammatiche del pensiero*, ETS, Pisa, 2009). Severino ha risposto a questa critica (E. Severino, *Discussioni intorno al senso della verità*, op. cit., pp. 23-52) tendendo a respingere la liceità di ascrivere al suo discorso un simile riduzionismo. Per quanto stiamo qui esaminando, preme in ogni caso evidenziare che il rapporto tra m1 e m2 non andrebbe inteso in termini *relazionali*, almeno senza aver preventivamente ripensato in profondità la categoria di "relazione": m1 e m2 non sono infatti né entità date che entrino in relazione tra loro – presupponendo cioè l'anteriorità dei relati alla relazione –, né epifenomeni di un tessuto relazionale del quale essi rappresentano solo un momento transitorio – presupponendo cioè la relazionalità ai relati. Essere momenti di un unico atto affermativo che comprende e trascende sia m1 che m2, significa piuttosto che m1 e m2 *sono il medesimo colto nell'atto stesso di dispiegare il proprio essere*.

[25] In altri termini si tratta di discutere il *superessenzialismo* di Spinoza. Per esempio, un autore come Leibniz, sviluppando la sua teoria dei concetti completi, arriverà ad ammettere che tutte le proprietà di un ente, in linea di principio, sono essenziali alla sua identificazione in quanto necessarie. Per un approccio più teorico al problema, cfr. L. Hess, *Superessentialism and Necessitarianism: Between Spinoza and Lewis*, «Polish Journal of Philosophy», 5 (1), 2011, pp. 79-95.

[26] In E2P3S ricorre l'espressione "actuosa essentia", ma giacché per E1P34 l'essenza coincide con la potenza, è del tutto legittimo, anche da un punto di vista lessicale, parlare di *actuosa potentia*. Naturalmente, tuttavia, la *potenza* non va intesa in senso aristotelico ma come identità di potenza e atto, cioè come *infinito in atto*, nel senso delineato semmai da G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in Id., *Opere italiane*, Utet, Torino, 2002, vol. 1., pp. 591-746, segnatamente p. 692: «da qual potenza, perché non dice imbecillità in quello di cui si dice, ma più tosto conferma la virtù et efficacia, anzi al fine si trova che è tutt'uno et a fatto la medesima cosa con la potenza attiva».

[27] Per Severino già il parricidio di Empedocle è *mancato*, in quanto vuole ammettere l'evidenza di una molteplicità che riconosce come essenzialmente abitata dall'esser-nulla. Cfr. E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano, 1985, pp. 77-81.

[28] In particolare, l'apparire che la molteplicità sia la negazione della totalità dell'altro è un apparire astratto, cioè l'apparire

di una *proprietà* della molteplicità ma non della sua *essenza*, ossia di ciò che rende tale il molteplice.

Bibliografia

Bruno G. (1584), *De la causa, principio et uno*, in Id., Opere italiane, Utet, Torino, 2002, vol. 1., pp. 591-746;

Cusano N. (1462), *Guida per chi contempla, o non-altro*, in Id., Opere filosofiche, trad. it., Utet, Torino, 1972;

Fabro C. (1981), *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova, 1981;

Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, trad. it., Longanesi, Torino, 1971;

Heidegger M. (1929), *Che cos'è metafisica?*, trad. it., Adelphi, Milano, 2001;

Hess L. (2011), *Superessentialism and Necessitarianism: Between Spinoza and Lewis*, «Polish Journal of Philosophy», 5 (1), 2011, pp. 79-95

Koistinen O. (1998), *On the consistency of Spinoza's modal theory*, «The Southern journal of philosophy», 36 (1), 1998, p. 61-80;

Lespade J. M. (1991), *Substance et infini chez Spinoza*, «Revue de métaphysique et de morale», 3, 1991, p. 319-347;

Matheron A. (1991), *Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse a Tschirnhaus*, «Cahiers Spinoza», 6, 1991, p. 83-109 ;

Messinese L. (2010), *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Ets, Pisa, 2010.

Rice L. C. (1994), *Le nominalisme de Spinoza*, «Canadian Journal of philosophy», 24 (1), 1994, pp. 19-32;

Sangiaco A. (2007), *La sfida di Parmenide. Verso la Rinascenza*, il prato, Padova, 2007;

Sangiaco A. (2008), *Scorci. Ontologia e verità nella filosofia del Novecento*, il prato, Padova, 2008;

Sangiaco A. (2011), «L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte»: Spinoza contra Heidegger, «Giornale di Metafisica», 33 (2), 2011;

Sangiaco A. (2009), *Individuum ineffabile: conoscenza e libertà in Spinoza*, «Ethica. Notiziario dell'Aedes Spinozana in Italia», 56 (4), 2009;

Sangiaco A. (2010), *La libera necessità. Note sul compatibilismo di Spinoza*, «Filosofia

Politica», 2010, in corso di stampa;

Sangiacomo A. (2010), *Sulla compiutezza del “De Intellectus Emendatione” di Spinoza*, «Rivista di Storia della filosofia», 24 (1), 2010;

Sangiacomo A. (2010), *Naufragi e Approdi*, saggio introduttivo a B. Spinoza, Tutti gli scritti, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010;

Severino E. (1958), *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1958;

Severino E. (1972), *Essenza del nichilismo. Saggi*, Brescia, Paideia, 1972; seconda edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1982;

Severino E. (1979), *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979;

Severino E. (1980), *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Milano, Adelphi, 1980; nuova edizione, senza modifiche sostanziali, ivi, 1999;

Severino E. (1982), *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1982;

Severino E. (1984), *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano, 1984;

Severino E. (1992), *Oltre il linguaggio*, Adelphi, 1992

Severino E. (2001), *La gloria*, Adelphi, Milano, 2001;

Severino E. (2006), *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano, 2006;

Severino E. (2007), *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007;

Severino E. (2007), *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007;

Severino E. (2009), *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa, Edizioni ETS, 2009;

Severino E. (2011), *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011;

Sperduto D. (2006), *Sull'utilità e sulla futilità della filosofia: Emanuele Severino tra Spinoza e Carlo Levi*, «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento», 23 (68), 2006;

Spinoza B. (1677), *Etica* in Id., *Opere*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 785-1086;

Vero Tarca L. (2011), *Parmenide* (Frammento 2, verso 4), in *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 581-631;

Vitiello V. (2002), *Il Dio possibile*, Città nuova, Roma, 2002

Vitiello V. (2003), *Hegel in Italia*, Guerini e Associati, Milano, 2003

Vitiello V. (2009), *Grammatiche del pensiero*, ETS, Pisa 2009.

