

MASSIMO DONÀ

ESSERE E TOTALITÀ. SEVERINO-ROSMINI: CRITICA DI UNA CRITICA

BEING AND WHOLENESS. SEVERINO-ROSMINI: CRITIQUE OF A CRITICISM

*What we have tried to show, with this essay, is that the criticisms addressed to Rosmini by Emanuele Severino (in the essay *L'innatismo rosminiano*) can actually be addressed to the way in which Severino himself understands the original structure of being. If Severino criticizes the concept of semantic independence for how it is constituted in Rosmini with regard to the concept of "being", we have tried to show how the concept of a completely finite appearing, in determining what Severino defines "contradiction C", comes to mean an 'independent meaning'. That is, as an abstract concept of the abstract.*

Rimane che l'idea dell'essere sia innata nell'anima nostra; sicché noi nasciamo colla presenza, colla visione dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi.¹

Dichiariamo subito l'intenzione di questo saggio: quel che ci proponiamo di mostrare è che possono essere rivolte al discorso della struttura originaria (il pensiero di Emanuele Severino) le medesime (o *almeno in parte* 'medesime') obiezioni che il discorso della struttura originaria rivolge all'innatismo rosminiano.

D'altro canto, l'anno di stesura del testo dedicato da Severino a Rosmini, sul quale qui ci soffermeremo – *L'innatismo rosminiano* (1955) –, ci consente di rivolgere al pensiero di Severino le medesime obiezioni da lui rivolte a Rosmini in quanto in quegli anni il filosofo bresciano stava già elaborando il contenuto de *La struttura originaria* (pubblicata nella sua interezza, comunque, solo nel 1958). È lo stesso Severino a dircelo, nella prefazione del volume *Adelphi* che ripropone

¹ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. IV, Città Nuova, Roma 2004, p. 62.

il saggio in questione, saggio uscito originariamente in una raccolta di contributi dedicati al roveretano pubblicata in occasione del centenario della morte di questi dalla casa editrice *Vita e Pensiero* di Milano.² Il volume, che si intitola *Heidegger e la metafisica*, comprende la tesi di laurea di Severino, dedicata appunto a Heidegger, e altri saggi pubblicati tra il 1948 e il 1958.³

Così si esprime infatti il nostro: «Il saggio su Rosmini è, o meglio contiene un ampliamento, nella dimensione storica, di temi di *La struttura originaria*. Si tratta di temi che appartengono al periodo iniziale della composizione di questo libro, e le pagine in cui erano stati formulati sono stati soppressi nella seconda edizione».⁴

Severino mette in questione, dunque, la possibilità, sostenuta dal roveretano, che il significato 'essere' possa apparire 'indipendentemente' da tutte le sue determinazioni; o anche: che l'astratto appaia indipendentemente dal concreto – ossia, come astrattamente astratto. Senza essere originariamente sussunto all'interno del concreto – e fatto così valere come concetto concreto dell'astratto.

Ma cominciamo ricordando come Severino istituisce la contraddizione C; e come, per essa e in relazione ad essa, la struttura originaria venga riconosciuta quale apertura originaria della contraddizione.

Rileviamo anzitutto che, per il filosofo bresciano, «porre un qualsiasi significato appartenente alla totalità dell'immediato senza porre tutte le costanti di questo significato importa che ciò che effettivamente si pone nella posizione di quel significato, non sia quanto si intende porre».⁵ O anche: «Il fondamento è certamente l'apertura originaria della contraddizione, ma nel senso ben preciso che la posizione della totalità dell'immediato non è posizione di tutti quei significati (le costanti), la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di tale totalità».⁶

Dunque, anche Severino, come Rosmini, riconosce che originaria è la parzialità che caratterizza ogni semantizzazione, ovvero la posizione di ogni significato (e dunque *che la posizione di un significato è posizione di un limite semantico*, come Severino stesso rileva nel saggio su Rosmini). Solo che Rosmini direbbe che è parziale in quanto 'altra' almeno da quel significato 'essere' che sta prima di ogni significazione e posizione semantica, e che può essere concepito come inconsapevolmente presente in noi, senza che l'intelletto ne sia consapevole. Presente in noi, cioè, come non 'posto' da noi. Mentre, per Severino, la parzialità di ogni semantizzazione è la parzialità di ogni contenuto in quanto non manifesto insieme a tutte le sue determinanti; cioè, insieme

² E. SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, in *Antonio Rosmini nel centenario della morte. Saggi vari a cura della Facoltà di Filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1955 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, n.s., vol. LVII), pp. 141-163.

³ E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994. Il saggio su Rosmini si trova alle pp. 551-576.

⁴ Ivi, p. 28.

⁵ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2007, p. 356.

⁶ Ivi, p. 352.

a tutti quei significati (le costanti) la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di tale totalità.

Per Severino, dunque, ogni semantizzazione (la posizione di un significato) è posizione di un limite semantico; per quel tanto che – come rileva ancora il filosofo bresciano nel saggio su *L'innatismo rosminiano* – quel significato non è l'intero semantico. Ma – e questo è quel che più conta, per lui – se è vero che ogni contenuto è limitato, è anche vero che l'intero semantico (ciò che quel significato sempre parziale non-è) deve in qualche modo esser posto, *nella* e *con* la posizione dello stesso contenuto limitato. Il limitante, cioè, deve venire posto, ogniqualvolta venga posto il significato limitato (non si può, cioè, porre il significato limitato senza porre l'orizzonte limitante – perché porlo in questi termini «è contraddittorio»⁷).

Resta dunque da chiarire in che senso verrebbe a prodursi la contraddizione C; ossia, in che senso il limitante debba esser posto, ma nello stesso tempo non riesca a farsi posizione di tutti i significati, senza i quali nulla sarebbe posto: senza i quali, cioè, quel che effettivamente si pone nella posizione di quel significato, non sarebbe quel che si intende porre. In che senso, cioè, si produca questa assenza, stante che non si può porre il significato limitato senza porre l'orizzonte limitante.⁸

Ad ogni modo, è sempre Severino a rilevarlo, «[t]ener [...] fermo un certo significato senza porre l'orizzonte semantico che lo oltrepassa significa ammettere che la limitatezza in cui consiste tale significato è determinata dal nulla».⁹ E dunque che la limitatezza del significato, insieme al significato, svanisce nel nulla.

Insomma, v'è qualcosa, nella struttura stessa dell'immediata presenza di quel che è presente, che spinge la presenza immediata *oltre* di sé. Senza spingere peraltro *oltre* l'esperienza; ma facendoci sprofondare piuttosto nel cuore della stessa struttura essenziale dell'immediatezza. In quella struttura in forza della quale si dovrà anche riconoscere che «l'orizzonte dell'immediatezza è l'orizzonte rispetto al quale (e dentro al quale) può sopraggiungere ogni mediazione».¹⁰ Rispetto al quale, cioè, si può parlare, sempre secondo Severino, di una contraddizione infinita: quella «provocata dal non apparire della totalità dell'essente –, la contraddizione cioè il cui togliamento è l'apparire del Tutto compiuto e concreto».¹¹

D'altronde, si può parlare della contraddizione della verità in quanto si ha presente la contraddizione «del cerchio finito dell'apparire del destino della verità [che] consiste nella manifestazione finita del Tutto, ossia nel non essere, tale manifestazione, l'apparire del Tutto che d'altra parte, come significato formale, è manifesto nel cerchio del destino ed è il luogo semantico in cui appaiono tutte le determinazioni che appaiono».¹²

⁷ E. SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, in *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 554.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 556.

¹⁰ SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 354.

¹¹ E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 45.

¹² *Ivi*, p. 52.

Insomma, v'è qualcosa che eccede il contenuto dell'immediatezza; e che Severino concepisce come contenuto concreto del Tutto; il quale appare sì nell'orizzonte dell'immediatezza (e non la eccede, dunque, in senso astratto), ma *solo* nel suo significato 'formale' – per questo, all'interno dell'immediatezza, nulla, di quel che appare, appare come potrebbe apparire se il tutto apparisse nella sua determinazione anche contenutistica (e non solo in quella 'formale').

Eccoci di nuovo, dunque, all'originaria parzialità e limitatezza del contenuto effettivamente esibito dall'immediatezza esperienziale. Parzialità che non riesce a comprendere il tutto; che in esso è infatti compreso solo *in senso formale*. Insomma, cosa sia il tutto *contenutisticamente* inteso non è dato sapere; perché la valenza contenutistica di questo tutto eccede l'originario.

Ecco, è proprio in questo senso che possiamo cominciare ad intravedere una nascosta solidarietà tra la prospettiva rosminiana e quella severiniana. Ché, anche in Severino, sembra venire a costituirsi una *posizione astratta* indipendente da ciò che, non aparendo, non è implicato (anche se lo è – 'implicato' – dal punto di vista formale) dal concretamente manifesto, quantomeno *dal punto di vista contenutistico*; non è implicato, cioè, dall'apparire di quel che appare. Se, per Rosmini, quindi, il *separare* è distinto dal *distinguere* nel senso che «per separarlo (il separato) basta percepire lui stesso e nulla più; mentre per distinguerlo da noi si dovrebbe negare noi, e quindi aver percepito noi, giacché non si può negare ciò che non si conosce»,¹³ anche in Severino – che pur ritiene che sia quantomeno problematico e discutibile che l'indipendenza semantica sia anch'essa, come il distinguere, un fatto («che l'indipendenza semantica sia “un fatto”, che sia contenuto di esperienza, è cosa discutibile»¹⁴) –, nonostante la contraddittorietà da lui riconosciuta ed attribuita al concetto di 'significato indipendente', viene comunque a costituirsi una sorta di significato 'indipendente': quello costituito appunto dall'apparire del destino, o meglio dal destino che originariamente appare, e che «è l'apparire *finito* del Tutto, ossia è l'apparire *finito* di sé stesso in quanto Totalità concreta e infinita dell'essente».¹⁵

Insomma, se l'apertura originaria dell'intero è puramente formale (come Severino ribadisce anche in *La Gloria*), l'apparire del Tutto, o meglio l'apparire formale del Tutto *non può essere il Tutto*; ossia, il Tutto concretamente inteso – inteso come tutto formale e insieme contenutistico (comprendente tutte le determinazioni che lo compongono), non appare. Ossia, non è posto; 'posto' essendo *solo il significato formale del tutto*.

Il tutto contenutisticamente inteso è infatti posto come ciò che, proprio in quanto «non appare», può essere definito come «il togliimento eterno della totalità delle contraddizioni dell'apparire, dunque anche di quelle che competono al cerchio dell'apparire finito del destino».¹⁶ Ad apparire è infatti solo il suo esser destinato (all'infinito) ad apparire in relazione al togliimento di quella totalità delle contraddizioni che nell'originario, nell'immediatamente presente, non sono ancora tolte (per quanto nella Gioia, quel medesimo togliimento – il togliimento della totalità delle contraddizioni –, che è la Gioia concepita come togliimento eterno della totalità

¹³ A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, Paravia, Torino 1924, § 75, p. 45.

¹⁴ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 560.

¹⁵ SEVERINO, *La Gloria*, cit., p. 28.

¹⁶ *Ibidem*.

delle contraddizioni –, sia già da sempre realizzato). Un togliimento totale che, per Severino è «l'essenza inconscia dell'uomo».¹⁷ Che, certo, si inoltra nella terra, ossia nel cerchio finito dell'apparire del destino, ma mai, nel dispiegarsi del cerchio finito dell'apparire, potrà costituirsi come *orizzonte inoltrepassabile* (perché ogni determinazione del tutto che si inoltri nel cerchio finito dell'apparire sarà diversa da quel che essa è alla luce del cerchio dell'apparire infinito o della Gioia). Mai, cioè, mostrerà, allo sguardo determinante che fa di ogni essere un distinto, la propria concreta determinatezza. La quale si costituirà sempre (nel dispiegarsi del cerchio finito dell'apparire) come 'significato limitato'; anzi, come quel significato limitato che, non sapendo nulla di ciò che esso già è alla luce dell'apparire infinito (o della Gioia), dovrà essere necessariamente definito *concetto astratto dell'astratto*. Il concreto, infatti, evoca la semplice esigenza che una valenza contenutistica della totalità vi sia, ma non appare mai come tale (nella sua valenza contenutistica) nell'orizzonte dell'apparire finito; e lascia dunque i significati limitati che appaiono nell'orizzonte finito dell'apparire del tutto 'drammaticamente' *privi* di quel che li eccede davvero (ad eccederli davvero non essendo il significato formale del tutto, che essi invece implicano esplicitamente, ma solo il suo contenuto).

Nel saggio sull'innatismo rosminiano, dunque, Severino denuncia la contraddittorietà del *significato indipendente* (e dunque la sua ineffettualità), denunciando di fatto, senza rendersene conto, anche la contraddittorietà, ossia l'assenza, di quel significato limitato in cui consiste l'essente reso manifesto dal cerchio finito dell'apparire. O meglio, l'assenza di quel che esso *sarebbe veramente* (alla luce della Gioia, ossia della già da sempre guadagnata totalità concreta di cui l'apparire finito patisce l'assenza). Denunciando già, di fatto, la separazione che rende il *contenuto manifesto* (nell'orizzonte dell'apparire finito) 'astrattamente astratto' (in quanto non manifesto in relazione alla limitazione intesa come unità del limitante e del limitato (l'intero semantico)). In quanto separato, cioè, da quel concreto che, nell'orizzonte dell'apparire finito, mai potrà manifestarsi in quanto tale. Di cui l'apparire finito, cioè, non sa nulla. E che in esso, dunque, vive *solo come 'inconscio'*. Così come *inconscio* è, secondo Rosmini, il significato 'essere', valevole quale condizione di possibilità di ogni conoscenza.

Il rilievo mosso da Severino a Rosmini si struttura quindi in questo modo: «[L]innatismo rosminiano implica l'ammissione dell'indipendenza semantica del significato "essere". Poiché questo è un significato limitato, quell'ammissione è contraddittoria, e quindi quell'innatismo si risolve in una contraddizione».¹⁸ Insomma, il concetto rosminiano di essere non avrebbe nulla a che fare con il 'concetto classico di essere' (in virtù del quale l'essere viene concepito come sintesi concreta di essere e determinazioni dell'essere, come sintesi assoluta che occupa l'intero); e dunque un essere, come quello rosminiano, sciolto dalla sua relazione con l'altro momento (quello costituito dalle determinazioni dell'essere), si configura come concetto astratto dell'astratto (quello che il concetto classico dell'essere esclude; in quanto escludente sia l'indipendenza che l'astrattamente astratto). Come quel concetto astratto che Hegel avrebbe voluto originariamente risolto nel concreto (perché dal suo punto di vista, ci dice Severino, l'indipendenza semantica si

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 562.

risolve in una contraddizione che rende l'essere astratto originariamente superato dall'essere determinato, concepito appunto come verità del divenire). E che invece Rosmini ritiene in grado di permanere in quanto incontraddittorio.

Per Rosmini, infatti, «l'idea dell'essere non ha bisogno di alcuna altra idea ad essa aggiunta per essere intuita» onde ella «soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni. Dunque, ella non ha bisogno d'altro per essere intuita, è intuibile e conoscibile per se stessa». ¹⁹ Insomma, l'essenza dell'ente è conoscibile per sé; e per essa conosciamo tutte le cose – sempre secondo Rosmini. Per questo si tratta di una idea innata. Insomma, ci dice Severino, Rosmini identifica l'innatezza con l'indipendenza semantica. Ma non solo; perché in Rosmini si dà anche la precedenza della posizione del significato 'essere' rispetto a qualsivoglia orizzonte posizionale.

Ed in effetti per Rosmini «l'osservazione del fatto ci attesta che la notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione». ²⁰ Cioè, per lui, l'essenza dell'ente «è nota all'uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero». ²¹ Severino, però, rileva che, dire che qualcosa debba esser noto affinché si possa affermare che qualcosa esiste (sostenere che debba esser noto il significato di esistenza), non significa che questo suo dover essere noto sia un esser noto 'prima' del giudizio.

E poi se per Rosmini la presenza del significato 'essere' non equivale alla consapevolezza di tale presenza, porre l'essere non è porre questa posizione dell'essere. E soprattutto l'intuizione dell'idea dell'essere sembra precedere il momento in cui si diventa consapevoli di questo stesso intuire. Ma a Severino tutto ciò sembra assolutamente insostenibile; e non solo perché il fatto che un significato debba esser posto non significa che esso esista 'prima' di ciò che reclama il suo esser posto! Ma anche perché in Rosmini l'isolamento dell'idea dell'essere non accade (a suo parere) sul piano posizionale; ma su quello del *semplice esistere*, da parte di questa idea. Del suo esistere come 'non posta'. Perciò nel discorso del roveretano non riesce neppure a costituirsi quella indipendenza semantica che lo stesso Rosmini sembra voler per altro verso assolutamente sostenere. E dunque neppure viene a costituirsi la contraddittorietà connessa alla 'posizione' del semantema che si vorrebbe indipendente. Ma verrebbe piuttosto ad agire il presupposto gnoseologico relativo all'esistenza di un significato 'non presente'. Che sarebbe presente nella mente, senza che sia presente il suo esser presente.

Ma qui Rosmini, ci dice ancora Severino, avrebbe dovuto allearsi più a Locke che a Leibniz, e mostrarsi davvero consapevole del fatto che «non si apre orizzonte di pensiero se l'essere non è intuito». ²² Doveva cioè schierarsi contro Leibniz; «per quel tanto che il principio leibniziano dell'esistere nella mente senza essere attualmente inteso contiene una valenza contraria al concetto, fondamentale per la filosofia rosminiana, che non si apre orizzonte di pensiero se l'essere

¹⁹ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., pp. 28-29.

²⁰ ROSMINI, *Sistema filosofico*, cit., § 34, p. 15.

²¹ *Ibidem*.

²² SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 568.

non è intuito». ²³ *Nulla intuiamo senza accorgercene*, avrebbe detto Locke! Ma proprio a questo proposito lo stesso Severino sembra non accorgersi che nessun significato appare riuscendo a rendere manifesta 'contenutisticamente' la totalità di quel che lo limita (come limitante, come eccedenza rispetto al significato limitato che sempre viene posto). E dunque sembra non accorgersi del fatto che c'è sempre qualcosa di cui si deve riconoscere l'esistenza, ma di cui non si riesce a dire l'esser posto – *se non a livello puramente formale*. Dove, ad esser posta è cioè solo l'esigenza che un tutto concreto e determinato contenutisticamente si dia: ma non il suo darsi concreto.

Eppure Severino dice che

essere nell'intelletto senza essere inteso significa stare al di fuori dell'orizzonte dell'intendere, o dell'esperienza. Per quel tanto che qualcosa è affermato al di fuori dell'esperienza, cioè dell'immediato, è necessario mediare tale affermazione [...] per cui tutte le considerazioni che promuovono a proposito dell'essere nella mente senza essere attualmente inteso, hanno un valore di assoluta gratuità nella misura in cui intendono valere come affermazioni immediate di un contenuto metaempirico. ²⁴

Ma – ribadiamo – non è un contenuto metaempirico anche il senso concreto della totalità? Il quale dovrebbe comprendere tanto il valore formale quanto quello contenutistico del concetto in questione (che per il Severino maturo sarà appannaggio solo dell'apparire infinito del tutto). Quel senso concreto che peraltro, sempre per Severino, vale come già da sempre risolto nell'apparire infinito. Per questo, il disvelamento della Gioia indica un *passato* (un 'eterno passato', ovviamente) rispetto al dispiegamento infinito che non si arresta in alcuna configurazione definitiva della terra. Severino è chiarissimo a questo proposito: «In quanto è a sua volta un essente, il togliimento della totalità delle contraddizioni non è un futuro che ancora non esista, ma è a sua volta un eterno, un percorso già sempre e per sempre tracciato». ²⁵ Già da sempre tracciato, e dunque *già accaduto*, rispetto ad ogni tappa del dispiegamento infinito della gloria. Passato rispetto ad ogni tappa di quel percorso, perché l'immutabile *oltrepassa* l'originario. Perché «l'apparire formale del Tutto non può essere il Tutto». ²⁶ E il Tutto concepito nella sua massima concretezza, come togliimento eterno della totalità delle contraddizioni, «è l'essenza inconscia dell'uomo». ²⁷

L'abbiamo già rilevato; ma meritava ribadirlo, per mostrare come anche in Severino finisca per agire il presupposto gnoseologico. Nonostante tutto.

In fondo, in un passo dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* citato da Severino nel saggio su Rosmini, viene disegnato lo stesso rapporto che Severino vede costituirsi tra apparire infinito e apparire finito. Anche Leibniz, infatti, finisce per distinguere (sia pur in forma linguisticamente diversa) l'apparire di un contenuto sempre limitato (dal punto di vista dell'apparire finito) dal

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, pp. 568-569.

²⁵ SEVERINO, *La Gloria*, cit., p. 28.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 29.

costituirsi della totalità dei contenuti che potrei comunque pensare (apparire infinito); quella totalità che, se riuscissi a pensare, mi impedirebbe di pensare pensieri sempre nuovi. Infatti se riuscissi a pensarla, ciò determinerebbe il «toglimento della totalità del finito».²⁸

Ma l'apparire finito è dato; ed è il contenuto dell'immediatezza, ossia, il contenuto originario. E con esso si dice originaria anche la contraddizione che mi fa ammettere che quel che appare non è mai così come appare nell'assenza della totalità di quel che lo limita e lo determina; e quindi l'apparire finito non è tolto; e d'altro canto, se fosse tolta la contraddizione dell'immediato, vi sarebbero gravi conseguenze anche per il concreto. Infatti, verrebbe a costituirsi un concreto che, non conoscendo l'astrattamente astratto – in quanto, dal suo punto di vista, il finito, ossia l'astratto, è sempre *concretamente inteso* –, neppure esso potrebbe pensarsi veramente 'come tale', non avendo più un astrattamente astratto da cui distinguersi (stante che l'esser tolto dell'astrattamente astratto coincide con il suo originario costituirsi come concretamente astratto). E dunque sarebbe costretto a riconoscere anch'esso la propria irredimibile astrattezza. Il concetto concreto dell'astratto si rovescerebbe facendosi astrattamente astratto. E l'apparire infinito si rovescerebbe, catastroficamente, in un intrascendibile apparire finito rispetto a cui l'apparire infinito non potrebbe che costituirsi al modo di un contenuto eternamente inconscio e irraggiungibile; ma non perché – come vorrebbe Severino – già da sempre raggiunto, dal punto di vista dell'apparire infinito. Infatti, l'apparire infinito si mostrerebbe come irrimediabilmente finito.

Dice Leibniz:

Non è possibile che riflettiamo sempre espressamente su tutti i nostri pensieri: altrimenti lo spirito riflettendo all'infinito su ciascuna riflessione non potrebbe passar mai ad un nuovo pensiero. Per esempio, acquistando coscienza di un certo pensiero presente, dovrei pensare che vi penso e pensare che penso di pensarvi, e così all'infinito. È invece necessario che si tralasci la riflessione su tutte queste riflessioni, e che vi sia qualche pensiero cui si dà corso senza fermarvi; altrimenti si resterebbe sempre sullo stesso contenuto.²⁹

Non vi sarebbe svolgimento, infatti; e penseremmo davvero sempre il medesimo: e peraltro un medesimo paradossalmente finito (per i motivi appena addotti).

Ma, cosa vuol dire che l'idea dell'essere sarebbe intuita senza che ce ne si accorga? Rileva Severino: «[B]asta distinguere – come del resto è fatto da Rosmini – tra posizione del significato "essere" e posizione di questa posizione».³⁰ L'esperienza attesta il passaggio da un pensiero all'altro; ma, se la posizione dell'idea dell'essere potesse non essere posta, si darebbe un rimando all'infinito; perché «se *tutti* i pensieri fossero pensati, sussisterebbe il rimando all'infinito»;³¹ ma

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, Libro II, § 19, p. 112.

³⁰ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 569.

³¹ *Ibidem.*

l'esperienza attesta appunto il passaggio da un pensiero all'altro; ossia, il rimando ad un altro finito. Sempre finito. Che destituisce l'ipotesi di un pensiero davvero in grado di pensare a tutti i pensieri pensabili.

D'altro canto, per Rosmini, noi «nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere». ³² L'uomo non esiste mai come essere inconscio; cioè non è mai un 'semplice esistere'. È sempre come l'esser posto dell'esistere. Eppure, per il roveretano l'idea dell'essere gode di una fantomatica indipendenza semantica assolutamente contraddittoria; per lui, cioè, l'idea dell'essere «precede ogni orizzonte posizionale [...], e in tal modo si annulla». ³³ Ma soprattutto, l'innatezza che Rosmini vorrebbe attribuire all'idea dell'essere, è sostenuta in base ad argomenti che potrebbero «dimostrare l'innatezza di tutte le idee». ³⁴ Severino ne è convintissimo: tutto quanto «si dice qui dell'idea dell'essere può essere detto di ogni altra idea». ³⁵

Ma, per Severino, nessuna convenienza di un predicato ad un determinato soggetto giustifica il dover essere già precedentemente noti da parte dell'universale che funge da predicato di una qualsiasi affermazione determinata. Per Severino, cioè, «la manifestazione della convenienza in questione è appunto essa il giudizio, che, dunque, per realizzarsi, non solo non presuppone che il significato predicato sia noto prima del giudizio, ma rende possibile che il significato, in quanto eventualmente antecedente, sia riferito al soggetto del giudizio». ³⁶ Insomma, «[c]he il significato che funge da predicato anteceda il giudizio non è [...] richiesto dalla struttura del giudizio come tale, ma è un semplice *accadimento* o una semplice *effettualità* dell'orizzonte posizionale che precede il giudizio». ³⁷

Eppure, là dove concepissimo in questo modo anche il rapporto tra apparire finito e apparire infinito nell'ultimo Severino, dovremmo riconoscere che, anche nel suo discorso, la semplice implicazione trascendentale del Tutto concretamente inteso da parte del significato limitato in cui consiste la determinazione che appare nel dispiegarsi infinito dell'apparire finito non si limita a valere come implicazione logico-ontologica all'interno di una semplice e reciproca implicazione di natura sostanzialmente atemporale tra apparire finito e apparire infinito. Ma costringe a riconoscere che, ogni volta, il sopraggiungere del sopraggiungente può esser concepito come espressione e manifestazione della verità del Destino (della Gioia) *solo se* il Destino concepito come totalità concreta dell'apparire infinito, dal punto di vista dell'apparire finito, *precede* il cominciamento di tale sopraggiungere.

D'altro canto, precedenza o antecedenza hanno senso solo dal punto di vista dell'apparire finito. Peccato che questo sia l'unico punto di vista da cui può essere espresso il contenuto dell'immediato o dell'esperienza! O anche, dell'originario. L'unico punto di vista possibile (dato

³² ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., p. 62.

³³ SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, cit., p. 572.

³⁴ Ivi, p. 573.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 575.

³⁷ *Ibidem*.

che quello dell'apparire infinito è un punto di vista *inconscio* – anche per Severino, come abbiamo già visto); quello a partire dal quale si dovrebbe ogni volta riconoscere che l'orizzonte della Gioia *precede* il dispiegarsi della Gloria.

Infatti, il dispiegarsi della Gioia, dal punto di vista dell'apparire finito (l'unico a partire dal quale abbia senso lo stesso dispiegarsi), è comunque un già accaduto – anche se non in qualche momento determinato dello sviluppo infinito. Già accaduto, cioè, rispetto ad ogni ipotetico cominciamento dello sviluppo; che, in quanto cominciamento, dunque, smentirà di essere il cominciamento che dice di essere; anche solo per il fatto che la determinazione del suo accadimento istituisce, in quanto tale, un 'prima'; un inaggrabile 'prima' rispetto al tempo del suo accadimento. Già accaduto, dunque, ma – ribadiamo – non in qualche tempo determinato. Secondo *una nozione di 'prima'*, cioè, che assomiglia molto a quel *prima assoluto* che Hegel individuava nell'*inizio* in contrapposizione al *cominciamento*; ossia, nel 'vero', o nel fondamento da cui lo stesso cominciamento (ogni possibile cominciamento) è reso possibile, e a cui il processo da esso medesimo svolto tende irresistibilmente come alla meta del proprio infinito dispiegarsi.

D'altro canto, anche l'inconscio messo a tema dalla riflessione psicoanalitica, quanto meno a partire da Freud, non indica semplicemente qualcosa di accaduto in un certo tempo; ma qualcosa che ogni tempo della coscienza presuppone quale fondo inindagabile, anche in quanto e proprio in quanto coestentivo all'orizzonte della coscienza. Secondo quanto si deve dedurre a partire dal fatto che, già secondo Freud, ogni determinazione psichica è inconscia (ossia, anche tutto ciò di cui sono cosciente è inconscio, e non 'è stato inconscio' prima di emergere alla coscienza... in un tempo precedente, o determinatamente precedente). Anzi, è sempre inconscia; nel suo esser cosciente, cioè, essa nega di essere quel che è (ossia: oggetto della coscienza). E dunque dice di *non apparire (mai) per quello che essa è veramente*. Trovandosi incessantemente costretta a negare di essere quel che dice di essere, e mostra, di sé stessa. Ossia, nega di essere quel che essa, in quanto significato limitato, e dunque in quanto contenuto parziale, dice di sé, senza poter mai esibire quel che la rende possibile e la determina davvero (ciò che non coincide mai con le poche e limitate determinanti che riusciamo ogni volta ad indicare e ad aver presenti). Anche perché questo suo reale limitante non potrà mai apparire come finito, nell'orizzonte di un apparire che, in quanto finito, è costretto a far apparire le cose secondo uno svolgimento temporale conforme all'ordine del *prima* e del *poi*. Perché il suo vero limitante è quel significato concreto della totalità che ogni essente finito in realtà manifesta quale *semplice negazione del suo stesso significato*. E che va in ogni caso concepito come 'passato' – come passato rispetto a qualsivoglia cominciamento o tappa dello svolgimento... anche solo perché, col sopraggiungere del sopraggiungente, ossia in relazione ad ogni ipotetico cominciamento, quell'intero appare già come fine che, solo, avrebbe potuto muoverci a proseguire il cammino (senza tale fine, infatti, non ci si impegnerebbe a superare ogni limite, e a cercare una totalità che, non avendo mai potuto esperire nel corso del tempo o della storia, neppure potremmo far valere come totalità resasi manifesta in questo o quel determinato passato cronologico). Come fine che, se non ci convinciamo di aver già esperito, sia pur in un *eterno passato*, mai accaduto nel tempo dello svolgimento cronologico, neppure potremmo porci come fine da raggiungere.

Nessuno di noi, infatti, si propone di raggiungere abracadabra; perché di abracadabra non possiamo aver nostalgia – come si può avere nostalgia di qualcosa di perduto, *ma di già esperito*. Che pur non appare come oggetto della coscienza attuale; ma di cui la coscienza attuale ha comunque memoria... potendone senz'altro provare 'nostalgia' (ossia vivendolo come qualcosa di

‘già vissuto’), se brama di adeguarvisi. Se brama di condurre l’orizzonte finito dell’apparire a farsi concretamente infinito.

Eccolo: l’inconscio che non appare... e di cui non abbiamo assolutamente coscienza, e purtuttavia possiamo ricercare e bramare negando ogni volta il finito che saremo riusciti a significare.

L’ignoto che non dice dunque un semplice presupposto gnoseologico; di cui, cioè, abbiamo coscienza, che cioè poniamo, ma che non possiamo fare a meno di porre *come il non posto*; e dunque come ‘negazione’ di tutto quel che saremo di volta in volta riusciti a porre, in positivo. L’ignoto che dice una meta mai raggiunta ma nello stesso tempo già da sempre raggiunta, in virtù di una *negazione* che, d’altro canto, mai potrà indicare un contenuto positivo valevole appunto come Totalità concreta.

Un ignoto che, dunque, non si contrappone astrattamente al noto; come un *semplicemente altro* dal noto; altro dal noto essendo sempre qualcosa di noto, a sua volta.

Un ignoto che ci motiverà così a non fermarci mai nel percorso che cerca quell’inizio da cui tutto è stato e continua ad esser reso possibile, ma che mai coinciderà, *sic et simpliciter*, con quello che di volta in volta saremo riusciti a conoscere, del medesimo.

Un ignoto che coincide quindi con l’*essere* rosminiano, concepito quale oggetto di una intuizione originaria che ogni determinata conoscenza dovrà presupporre, per quanto non nella forma di una semplice precedenza cronologica, ma come quell’apparire infinito che anche per Severino qualsiasi testimonianza del linguaggio di fatto testimonia, ma che, «proprio perché testimonia la totalità infinita, è una testimonianza finita (di quella stessa totalità infinita) la quale, per quanto ampia, lascerà pur sempre al di fuori di sé la totalità infinita della persintassi».³⁸

dona.massimo@univr.it

(Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)

³⁸ E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 134.