

EMANUELE SEVERINO

Giustizia e verità^{*}

ABSTRACT

The legal practice wants to establish the facts to realize justice. However, the theory of justice is based on the philosophy of justice and truth. Moreover contemporary philosophy is fundamentally the negation of the traditional theory of truth. An inevitable denial. On this denial the same inevitable passage from natural law to legal positivism is founded.

KEYWORDS

Fact – Justice – Philosophy – Truth – Legal Positivism.

Innanzitutto ringrazio di cuore il Rettore Magnifico: l'amico professor Giuseppe Zaccaria che mi ha invitato qui, all'Università di Padova. Ne sono onorato.

Stiamo parlando a un pubblico composto soprattutto da giuristi. Che però sono anche filosofi del diritto e comprendono molto bene che debbo tener conto anche delle sollecitazioni rivoltemi dall'amico Maurizio Ferraris. La ricapitolazione fattane dal professor Zaccaria è stata quanto mai opportuna.

Vediamo se ci si può intendere, innanzitutto, sul significato della parola «filosofia». Se non ci intendiamo già qui, faremo poca strada insieme. Ne facciamo ben poca se intendiamo la filosofia come un sapere che dipende dalla scienza, se riteniamo cioè che la filosofia, per costituirsi, debba incominciare col tener conto di quanto si afferma nell'ambito del sapere scientifico. Alla filosofia è nota l'esistenza del mondo, e nel mondo c'è anche la scienza; ma ciò non significa che la filosofia debba fondarsi sulle sapienze del mondo (oltre alla scienza ce ne sono anche altre).

Ora, sarebbe sorprendentemente improprio che si desse credito (come mi sembra che Ferraris finisca col fare) al «senso comune», e lo si sollevasse al rango di verità incontrovertibile, là dove il sapere scientifico, perfino il sapere logico-matematico, mette in questione la propria incontrovertibilità, la propria

^{*} Questo contributo costituisce l'intervento tenuto in occasione della Giornata di ermeneutica giuridica sul tema *Fatti e interpretazioni. Una discussione sul nuovo realismo*, svoltasi il 30 novembre 2012 presso l'Università di Padova.

verità assoluta. La filosofia è critica radicale, radicale problematizzazione del sapere, e quindi non può procedere dando per scontati i risultati della scienza (o di qualsiasi altra sapienza, quella filosofica compresa). Per questo non è il caso di farsi riguardo ad affermare che la filosofia, autenticamente intesa, richiede una concettualità estremamente più radicale di quella scientifica. Altrimenti la filosofia si limiterebbe a essere – ripeto – un panorama del sapere scientifico, o una specie di pattuglia in avanscoperta dove alcuni audaci, o incoscienti, si inoltrano nel deserto per tentar di vedere di sfuggita e approssimativamente come stanno le cose, in attesa che poi arrivino le truppe regolari, quelle della scienza, che stabiliscono come le cose effettivamente stanno e rimandano nelle retrovie le avanguardie filosofiche. No, sin dall'inizio la filosofia ha inteso essere l'evocazione dell'innegabile, della verità in quanto innegabilità assoluta. Anche quando si contrappongono i «fatti» alle «interpretazioni» si tende a considerare il «fatto» come l'innegabile, come ciò che non può essere negato, mentre l'«interpretazione» – lo richiamava il professor Zaccaria – rende sì particolarmente significativo il «fatto», ma immergendolo in un alone di controvertibilità, di non verità, per cui da ultimo, nel confronto, è il «fatto» che prevale – e prevale in quanto, appunto, lo si ritiene innegabile.

La filosofia evoca il senso radicale dell'innegabile unendolo al suo carattere di *visibilità*. Non c'è bisogno di leggere Heidegger, basta un vocabolario per sapere che i greci chiamano *aletheia* la verità. *A-letheia* significa, alla lettera, «non nascondimento». Ciò che è vero è il non nascosto. Heidegger però non rileva che per il pensiero greco la verità, nel suo senso radicale, non è solo *aletheia*, ma *episteme tes aletheias* («scienza della verità» è una delle traduzioni correnti di questa espressione). Ciò che si disvela nell'*aletheia* è il contenuto assolutamente stabile (*epistemonikon*). Il tema *-ste* di *epi-steme*, dalla radice indoeuropea *-sta*, nomina appunto lo *stare* di ciò che, disvelato, si impone «su» (*epi*) tutto ciò che vorrebbe spingerlo a essere diversamente da come è e sta. Si può dire che *episteme tes aletheias* esprime sia un genitivo oggettivo (il sapere assolutamente stabile che ha come contenuto la verità), sia un genitivo soggettivo (la stabilità assoluta che è il contenuto del disvelamento). Questo senso radicale della verità – il contenuto manifesto che sta e che, proprio perché sta, è innegabile – è evocato una volta per tutte dal pensiero greco. «Una volta per tutte», anche perché quando oggi, ad esempio nel sapere scientifico o filosofico, si dichiara di *non* voler proporre verità assolute, incontrovertibili, definitive, ci si riferisce appunto al senso radicale della verità che i greci hanno per la prima volta evocato, e *da esso* ci si allontana.

A questo punto, che l'innegabile sia l'*aletheia-episteme*, ciò che si mostra nella sua stabilità, significa che ciò che oggi è chiamato «coscienza» è il luogo dell'innegabile. È nella coscienza che le cose escono dal loro nascondimento e si rendono visibili. I Greci chiamano *phainesthai* la visibilità, l'*apparire*. *Phainesthai* deriva da *phos*, «luce», e il visibile, essendo ciò che sta in luce, garantisce la propria esistenza.

Ma come la semplice affermazione che X è X , o che a X non possono convenire Y e non- Y , non è sufficiente per poter affermare che il principio di identità e di non contraddizione sono innegabili, così la semplice affermazione che qualcosa appare non è sufficiente per rendere innegabile il principio della fenomenologia – che in effetti non riesce a essere che un presupposto, un dogma. Perché ciò che appare non può essere negato? Con questa osservazione alludo alla necessità di procedere oltre l'immediata elevazione del visibile al rango dell'innegabilità. Il senso greco dell'*aletheia* (da cui discende il «principio di tutti i principi» della fenomenologia) è ineliminabile, ma non può riuscire a essere l'assoluta stabilità e innegabilità richieste dal pensiero filosofico.

Quando, su *Il Corriere della Sera*, intervenni nella polemica sul cosiddetto «nuovo realismo», intendevo mostrare quali siano le possibilità del realismo e dell'idealismo, ossia di forme filosofiche che si presentano all'interno della storia dell'Occidente. I miei scritti indicano tuttavia la dimensione che mostra perché tale storia è il culmine dell'*alienazione* della verità. I greci evocano, cioè, una volta per tutte il senso della verità, ma aprono anche la strada al pensiero in cui si intende come verità ciò il cui contenuto è, in modo radicale, l'alienazione della verità. In quel mio intervento sottolineavo la potenza concettuale di Giovanni Gentile; ma non, ovviamente, perché il pensiero di Gentile sia libero da quell'alienazione. Che ciò a cui quegli scritti si rivolgono sia abissalmente lontano dal pensiero di Gentile è emerso chiaramente anche da quanto di essi è stato detto dal professor Zaccaria e dal professor Ferraris. La potenza concettuale del pensiero di Gentile è massima perché tale pensiero è massimamente rigoroso nell'errare. Non tenendo conto di questa potenza dell'errare, il cosiddetto «nuovo realismo» (all'estero e in Italia) non fa che riproporre (sembra senza rendersene conto) quel realismo della tradizione greco-medievale che è stato messo in questione, e fuori gioco, dallo sviluppo fondamentale della filosofia moderna da Cartesio a Kant, all'idealismo fino, appunto, all'idealismo gentiliano. Sono grato al professor Zaccaria di aver ricordato il motivo del mio interesse per Gentile. Giacché – qui entriamo nel vivo della questione – più decisivo del problema del rapporto tra realismo e idealismo o tra realismo ed ermeneutica, ben più decisivo è il problema della sorte della verità lungo la storia dall'Occidente. Infatti, altro è il *contenuto* che la verità (l'incontrovertibile, l'innegabile) ha assunto nella tradizione dell'Occidente, altro è il *contenuto* che la verità è venuta in seguito ad assumere – e inevitabilmente.

Queste considerazioni coinvolgono anche la dimensione del pensiero giuridico. Quando si confronta il fatto con l'interpretazione, il fatto si presenta come ciò a cui per lo più compete il carattere dell'innegabilità, della verità. Tuttavia in campo giuridico il problema del rapporto fatto-interpretazione riguarda l'esigenza di porre tale rapporto in relazione con la *norma*: l'accertamento del fatto intende stabilire la compatibilità del fatto con la norma. E l'accertamento della convergenza o divergenza del fatto rispetto alla norma non è

fine a se stesso, ma è operato perché sia fatta *giustizia*. Il problema del rapporto fatto-norma rinvia al problema della giustizia; e tale problema riceve oggi (penso ad esempio a Rawls e a Kelsen) una soluzione essenzialmente diversa da quella che gli è stata data lungo la tradizione filosofico-giuridica.

Qual è la definizione tradizionale di «giustizia»? Nella *Summa Theologica* Tommaso d'Aquino scrive: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*, «la perpetua e costante volontà di assegnare a ciascuno il suo *ius*» (2-2,q58,1). Una definizione in seguito continuamente ripetuta (qualche volta con l'infinito del verbo invece del gerundio). Sono note le critiche rivolte a questa definizione – non solo tomistica, ma classica – di «giustizia». Essa sarebbe un circolo vizioso perché nel *definiens* si ripresenterebbe il *definiendum* (*iustitia* è il *definiendum*, ma *ius*, che compare nel *definiens*, sarebbe daccapo identico al *definiendum*).

Eppure questa definizione non è un circolo vizioso. Si rifà a Platone, al secondo e quarto libro della *Repubblica*: «giustizia» è, sì, che «ciascuno non abbia ciò che è di altri e non sia privato di ciò che è suo» (iv, 433 e), ma quel che è decisivo è che ciò che è «suo» è ciò che gli spetta in relazione all'Ordinamento assoluto della realtà che è compito dell'*episteme* della verità mostrare, indicando pertanto in che luogo di tale Ordinamento si trovano ogni uomo e ogni cosa. La verità mostra incontrovertibilmente in che cosa consistono gli uomini e i diversi tipi dell'umano, e la giustizia è il riconoscimento, nel conoscere e nell'agire, di ciò che, in verità, ogni uomo è e di ciò che non può essere perché, in verità, è di altri. Lo *ius* che compare nel *definiens* della definizione qui sopra menzionata non è dunque la semplice ripetizione della *iustitia* in quanto *definiendum*. Poiché l'*episteme tes aletheias* crede di poter mostrare in modo incontrovertibile l'esistenza di un Ordinamento assoluto e immutabile in cui ogni cosa prende posto (sì che ogni cosa è quello che è solo in quanto ha il posto che le spetta all'interno di tale Ordinamento), la giustizia è appunto il riconoscimento di ciò che incontrovertibilmente spetta a ogni cosa, e pertanto quella definizione della *iustitia* non è un circolo vizioso. Né ciò significa che lungo la storia del pensiero filosofico quell'Ordinamento abbia avuto sempre la stessa configurazione.

Questa grandiosa concezione della giustizia illumina e domina anche la dimensione giuridica della tradizione occidentale. Uno dei temi centrali in sede giuridica è oggi il rapporto tra «diritto naturale» e «diritto positivo». Il diritto naturale è il modo in cui l'Ordinamento della realtà, mostrato dall'*episteme* della verità, si riflette nei rapporti tra ciò che nella società accade, i «fatti», e le norme che la regolano. Tali norme si inscrivono in quell'Ordinamento e stabiliscono ciò che spetta a ciascuno all'interno di esso, ossia ciò che a ciascuno spetta «per natura» – la «natura» non essendo altro che tale Ordinamento. Si aggiunga che se il diritto naturale afferma che l'uomo ha un posto che gli spetta necessariamente, per natura, nell'Ordinamento complessivo e incontrovertibilmente immutabile della realtà, allora non le «interpretazioni», ma le consta-

tazioni (ossia ciò che è ritenuto «constatazione»), qui, hanno il compito di accertare se i «fatti» (ciò che accade) siano o no compatibili con le norme.

Al diritto naturale si contrappone oggi il «diritto positivo». Questa contrapposizione è la *conseguenza*, in campo giuridico, di un evento grandioso e spaventoso: il tramonto delle forme sapienziali e pratiche della tradizione dell'Occidente, il tramonto cioè al cui fondamento agisce il tramonto dell'*episteme* della verità e dell'Ordinamento immutabile che essa ha inteso mostrare.

Essenzialmente più decisiva del rapporto tra idealismo (o pensiero ermeneutico) e realismo – ognuno dei quali intende valere come il contenuto della verità – è, dicevo prima, la domanda: «Che ne è della verità?»; e quindi: «Qual è la storia della verità?». Infatti, il problema della contrapposizione tra realismo e idealismo può essere risolto solo accertando perché si debba tener ferma la verità dell'uno piuttosto che la verità dell'altro. Tutto ciò significa che il problema relativo a quella contrapposizione, e pertanto alla questione del rapporto tra fatti e interpretazioni, rinvia da ultimo alla questione di quale sia il *contenuto* che è necessario porre come verità, ossia come incontrovertibilità.

Vado richiamando da tempo che l'autentico e profondo avversario della tradizione occidentale non è il relativismo (come, ad esempio, la Chiesa cattolica invece ritiene). Al di sotto del rifiuto appariscente, ma impotente, della tradizione occidentale, proprio del relativismo, al di sotto di tale rifiuto, ossia nel luogo che vado chiamando «sottosuolo filosofico del nostro tempo», agisce un pensiero tendenzialmente nascosto ma capace di mostrare l'*impossibilità* che l'Ordinamento immutabile e divino della tradizione sia il contenuto dell'*episteme* della verità. Fra i pochi abitatori del «sottosuolo»: Gentile, Nietzsche, e ancor prima di loro Leopardi. Nell'*episteme* della verità quell'Ordinamento immutabile domina il mutamento degli enti del mondo, domina cioè il loro uscire dal nulla e il loro ritornarvi. L'*episteme* è il *riconoscimento* originario dell'esistenza del mutamento così inteso. Ma è appunto *sul fondamento* di tale riconoscimento che nel «sottosuolo» essenziale del nostro tempo si mostra (ne accenneremo tra poco) l'*impossibilità* dell'esistenza di ogni dimensione Immutabile. Ogni realtà (e ogni sapienza) è pertanto storica, temporale, contingente, finita. *Da ciò segue*, e inevitabilmente, il prevalere del diritto positivo sul diritto naturale, cioè segue la necessità che ciò che spetta a ciascuno, e ciò che non deve essergli sottratto, è tale non assolutamente, ma in relazione a una certa epoca storica dove le forze sociali, che sono riuscite a imporsi sulle altre, stabiliscono (con una *voluntas* che, quindi, non è *constans et perpetua*) che cosa sia ciò che in tale epoca spetta a ciascuno (*ius suum unicuique tribuendi*) e ciò che non gli può essere tolto. Hanno carattere storico, pertanto, non solo i fatti, ma anche i criteri in base ai quali i fatti sono individuati, interpretati e giudicati. E, questo, sia che i fatti vengano sia che non vengano considerati come indipendenti dal loro essere interpretati. Il tramonto di ogni realtà e sapienza immutabile è, quindi, l'orizzonte comune al realismo e all'idealismo – la cui contesa si risolve peraltro

in favore dell'idealismo solo qualora quest'ultimo si sollevi alla dimensione che l'attualismo gentiliano (come altrove ho mostrato) ha saputo indicare.

Se si vuole richiamare in breve il senso essenziale della potenza concettuale del «sottosuolo» filosofico del nostro tempo (degli ultimi due secoli, si potrebbe dire) – se lo si vuole richiamare in breve e in una forma che possa valere come tratto comune agli abitanti del «sottosuolo» (che d'altra parte hanno elaborato in modi specifici e differenziati tale tratto) –, si deve innanzitutto richiamare la convinzione di fondo che incomincia con la vita stessa dell'uomo sulla terra, e che lungi dall'esser qualcosa di nascosto in un sottosuolo sta invece alla luce del sole, mostrando ciò che non viene in alcun modo messo in questione lungo l'intera storia dell'uomo: si tratta della convinzione che la terra *si trasforma*, e l'uomo con essa. La trasformazione è il *diventare altro* da parte delle cose, il loro diventare altro da ciò che dapprima esse sono. Le «teogonie» e le «metamorfosi» confermano il carattere archetipico di questa convinzione.

Con l'avvento del pensiero filosofico il diventare altro da parte delle cose è interpretato in senso *ontologico*: il loro diventare altro si spinge fino al loro diventare quell'assolutamente altro che è il loro non essere, ossia il loro essere *nulla*, e le cose, provenendo dal nulla, diventano quell'assolutamente altro dal nulla che è il loro *essere*, ossia il loro essere *enti*. La filosofia evoca pertanto, una volta per tutte nella storia dell'Occidente e ormai del Pianeta, non solo il senso della verità come assoluta incontrovertibilità, come *episteme tes aletheias*, ma anche il senso ontologico del diventar altro delle cose; e una volta per tutte, lungo quella storia, l'*episteme* della verità pone tale senso come il proprio contenuto originario.

È a partire da questo contenuto che, nella tradizione, l'*episteme* della verità si porta *oltre* di esso («oltre», cioè *meta*, nella lingua greca) e si costituisce come *meta-fisica*, ossia come sapere che mostra la necessità di affermare, «al di là» delle trasformazioni del mondo, l'esistenza dell'Ordinamento immutabile e divino dal quale il mondo è regolato e per il quale il diritto naturale si fonda su di un'etica assoluta. Il senso ontologico del diventar altro diventa in tal modo l'evidenza suprema dell'*intero* Occidente: *sia* della tradizione dell'Occidente, *sia* del sottosuolo filosofico del nostro tempo, *sia* degli amici, *sia* dei nemici di Dio. Ma sono questo sottosuolo e il carattere della sua inimicizia verso il divino a costituire la forma più radicale e rigorosa della *fedeltà* a ciò che lungo l'intera storia dell'Occidente e del Pianeta – dunque anche all'interno del sapere scientifico, religioso, artistico e ormai dello stesso senso comune – è ritenuta la suprema evidenza del senso ontologico del diventare altro. È per questa fedeltà che il diritto positivo si fonda su una forma storica di etica, su una *Grundnorm*, che è tale solo in relazione a una certa epoca storica e che, quindi, – la tesi è resa esplicita da Kelsen – può avere *qualsiasi* contenuto.

Ebbene, da un lato, l'Occidente è convinto, sin dai suoi primi pensatori, che l'evidenza suprema sia il provenire degli enti dal nulla e il loro ritornarvi (e si

può dire che anche Parmenide lo creda, nel senso che egli afferma l'esistenza di una regione dove si crede evidente il provenire e il ritornare nel nulla da parte degli enti, una regione che tuttavia egli qualifica come illusione, *doxa*). All'interno di questa convinzione il futuro è «l'ancor nulla», il passato è «l'ormai nulla». D'altra parte, in ogni sua configurazione, l'*episteme* della verità, che lungo la tradizione dell'Occidente intende affermare l'esistenza di un Ordinamento (o Legge) immutabile, non può ritenere che tale Ordinamento domini soltanto il presente, ma deve ritenere che il suo dominio si estenda anche alla totalità del futuro e del passato, vale a dire, che futuro e passato non possano sottrarsi al suo dominio e alla sua legislazione. Non può, cioè, ritenere che dall'ancor nulla del futuro possano provenire o che dall'ormai nulla del passato possano ritornare cose che si sottraggono a tale Ordinamento e siano per esso qualcosa di imprevisto. Nemmeno la libertà dell'uomo e la contingenza delle cose riescono a distruggere realmente la Legge. La Legge dell'Immutabile è universale (e chi ha creduto di poterla violare si è ingannato, perché alla fine è raggiunto dalla Giustizia e dalla Punizione).

Ciò significa che l'Ordinamento immutabile *invade* l'ancor nulla del futuro e l'ormai nulla del passato e gli prescrive tutto ciò che da essi può veramente (e non apparentemente e provvisoriamente) generarsi e tutto ciò che a essi è destinato ad appartenere. Ma questa invasione del nulla da parte dell'Immutabile rende *essente* il nulla, lo *entifica* e quindi cancella o rende apparente il senso ontologico del diventare altro, il senso che sussiste solo in quanto è un diventare dal nulla e un diventare nulla. E tale entificazione del nulla non soltanto nega l'evidenza del diventar altro – l'evidenza che l'*episteme* stessa dell'Immutabile è essa per prima a riconoscere –, ma nega e sopprime anche quella *differenza* tra il cominciamento e il risultato del divenire, senza la quale nessun divenire, e tanto meno il divenire ontologicamente inteso, può esistere. Così parla il «sottosuolo» essenziale (cioè filosofico) del nostro tempo.

Se una qualsiasi Realtà o una qualsiasi Verità immutabile esistono, è impossibile che esista quel divenire e quella volontà di far divenire le cose che per l'intera storia dell'Occidente (dunque anche per la tradizione epistemica) sono l'originaria, suprema e innegabile evidenza. È appunto nel «sottosuolo» essenziale del nostro tempo che l'Occidente giunge a scorgere, sul fondamento di tale evidenza, che l'autentica realtà e l'autentica verità immutabile è il divenire di ogni realtà e di ogni verità immutabile e pertanto è la volontà sempre più potente di trasformare il mondo. Non rendendosi conto del proprio carattere essenzialmente antinomico, la tradizione epistemico-metafisico-teologico-ontologica dell'Occidente elabora la pur potente struttura concettuale in cui si intende mostrare che gli enti divenienti esistono solo se *esiste* un Ente immutabile; gli abitanti del «sottosuolo» essenziale del nostro tempo, scorgendo il carattere antinomico della tradizione, si rendono conto che gli enti divenienti possono esistere solo se *non esiste* alcun Ente immutabile. E questa è conseguenza *necessaria* della fede

che il divenire sia l'evidenza originaria e innegabile. Anche se il «sottosuolo» non ama questa espressione, esso è dunque la forma più coerente dell'*episteme tes aletheias*, perché esso mostra che il contenuto dell'*episteme* incontrovertibile non è il rapporto tra il divenire e l'Immutabile, ma l'esclusione necessaria di ogni Immutabile. Appunto in forza di questa necessità, tale «sottosuolo» non ha nulla a che vedere con le ingenuità del relativismo e dello scetticismo.

Dalla potenza concettuale del «sottosuolo» deriva l'impossibilità di ogni «diritto naturale»; il prevalere del «diritto positivo» è inevitabile. Il tramonto della forma tradizionale dell'*episteme* (che si dispiega dai greci a Hegel) è cioè anche il tramonto della configurazione giuridica di tale forma, ossia, è il tramonto del «diritto naturale». Il senso autentico del conflitto tra diritto naturale e diritto positivo può essere quindi compreso solo se lo si vede inscritto nella grandiosa vicenda che conduce al tramonto ormai planetario degli Immutabili.

Quanto alla contrapposizione tra realismo e idealismo (nella quale è coinvolto il rapporto tra fatti e interpretazioni), ho già rilevato che essa si iscrive nella vicenda, qui sopra tratteggiata, del tramonto degli Immutabili. Aggiungo che tale contrapposizione presenta, lungo la storia del pensiero occidentale, una complessità ben più profonda del modo in cui il realismo viene oggi sostenuto in ambito «analitico» e «continentale» e del modo in cui in tali ambiti l'idealismo viene conosciuto. Ad esempio, si tende a ignorare la «necessità» che conduce dal realismo premoderno alla riflessione cartesiana sull'*impossibilità* che – se la «vera» realtà è esterna al pensiero e indipendente da esso (come vogliono il realismo premoderno e lo stesso Cartesio) – la realtà *pensata* (il *cogitatum*), in quanto pensata (la realtà che peraltro è il mondo in cui l'uomo vive), sia indipendente dal pensiero. E si tende a ignorare l'ulteriore «necessità» (mostrata dall'idealismo) che la cosiddetta realtà esterna e indipendente dal pensiero sia pur sempre un pensato e sia dunque un concetto autocontraddittorio. Nella tradizione l'«idea» è «ciò attraverso cui è conosciuto l'oggetto reale», essa è *id quo objectum cognoscitur*. Cartesio mostra la necessità di intendere l'idea come «ciò che è conosciuto», *id quod cognoscitur*, ma che, ancora, lascia al di là di sé la vera realtà, l'«essere formale». Kant vede l'impossibilità di conoscere la vera realtà, la «cosa in sé». L'idealismo, rilevando l'autocontraddittorietà di ogni concetto di cosa in sé e di realtà al di là del pensiero, mostra la necessità che l'*objectum* del pensiero sia «idea», ma mostra insieme che l'idea è la stessa realtà in sé stessa, la stessa cosa in sé. Lo stesso sviluppo si ripropone nella riflessione sul linguaggio, che conduce alla cosiddetta «svolta linguistica», lo sviluppo dove, dapprima, nella tradizione, la parola è intesa come *id quo objectum dicitur* – e l'*objectum* sta al di là della parola. Poi ci si rende conto che, in quanto *detto*, è l'*id quod dicitur* a dover essere l'*objectum* della parola, sì che il linguaggio parla del linguaggio, ma, ancora, lasciando al di fuori di sé la «cosa». Infine, si intravede che anche la

«cosa» è in qualche modo detta e, pertanto, non la cosa esterna al linguaggio, ma il linguaggio stesso è la «cosa» – che peraltro continua a esser concepita come ciò che esce dal nulla e vi ritorna.

Ma anche il realismo premoderno è ben più complesso delle sue attuali configurazioni. Per il realismo greco, ad esempio, è propriamente solo quando l'*episteme* della verità ha dimostrato l'esistenza della Realtà immutabile, è solo allora che può essere affermata l'indipendenza della realtà dalla conoscenza umana. Nell'*Etica Nicomachea* (se ricordo bene, in 1139 b), si dice che «quello che sappiamo epistemicamente non può essere diversamente da com'è; ciò che può essere diversamente da come è, quando esca dall'osservazione [ci] rimane nascosto se esso sia o non sia». La potenza di questa affermazione è tale da prefigurare e contenere l'essenza stessa del pensiero fenomenologico dei nostri tempi. Il testo greco dice: *ho epistametha*, che ho tradotto con «quello che sappiamo epistemicamente», ossia nell'*episteme* della «verità». Ciò che sappiamo in modo epistemico *met'endechesthai allos echein*, «non può essere diversamente [da come è]». Questo non poter essere diversamente è l'innegabilità, l'incontrovertibilità, la definitività dell'*episteme* della verità. È in modo assoluto, non relativamente, che ciò che sappiamo in modo epistemico non possa essere diversamente: esso non può assolutamente essere diverso da ciò che l'*episteme* ne sa. Il testo continua riferendosi a *ta d'endechomena allôs*, ossia alle «cose che è possibile che stiano diversamente» (e che quindi non sono contenuti dell'*episteme*), e dice che, «quando escono dall'osservazione» (*hotan exo tou theoreîn genetai*), allora *lanthanei*, cioè «rimane nascosto», *ei estin e mé*, «se esse siano o non siano». L'«osservazione», *theoreîn*, è la nostra visione delle cose del mondo, è il loro apparire, mostrarsi: il *phainesthai* (Cartesio lo chiamerà *cogitare*). Ho tradotto *theoreîn* con «osservazione» perché *theoreîn* è costruito su *theoros*, ossia lo «spettatore», «colui che osserva e vede con i propri occhi». Quando le cose non epistemicamente note escono dall'apparire rimangono, appunto, nascoste, e quindi rimane nascosto se continuano a esistere o no. Ciò che invece continua a esistere anche quando non appare nella conoscenza umana è l'Ente immutabile la cui esistenza è *dimostrata*, all'interno dell'*episteme*, sul fondamento del *principium firmissimum* che nega la contraddittorietà degli enti.

D'altra parte, l'apparire degli enti che possono essere diversamente è l'apparire del loro diventar altro; e tale apparire è ciò che innanzitutto il pensiero greco considera come l'evidenza originaria e supremamente innegabile e quindi come appartenente all'*episteme* della verità. Ciò si spiega perché, se quelli divenienti sono gli enti che possono diventar altro, tuttavia *che* essi possano diventare altro ed essere diversamente da come sono è qualcosa che, appunto perché appare, ossia è originariamente evidente e innegabile, non può diventare altro e non può essere diversamente da come è. Appunto per questo Leibniz potrà considerare come «verità» (ossia come *episteme* della verità) non solo le «verità

di ragione» (riguardanti ciò che *non può* essere diversamente perché è contraddittorio che lo sia), ma anche le «verità di fatto» (che appunto riguardano ciò che *può* essere diversamente perché non è contraddittorio che lo sia).

Se la scienza afferma che il mondo esiste prima dell'uomo e continuerà a esistere anche quando l'uomo non ci sarà più, tuttavia la scienza è una fede, certo, oggi, la più potente. Ma la potenza non è la verità. Il mondo che esisterebbe indipendentemente dall'«osservazione» e dallo «sperimentare» *non* è comunque qualcosa di osservabile e di sperimentabile. Questo, anche se, all'interno delle regole della fede scientifica, si devono trarre (in base a certe altre regole non incontrovertibili) certe conseguenze, che conducono alla tesi dell'indipendenza del mondo dall'osservazione umana. Ma, appunto, si tratta di inferenze compiute all'interno di una fede.

Sul fondamento della convinzione che le cose del mondo diventano altro è inevitabile che prevalga la sapienza del «sottosuolo», in cui si mostra l'impossibilità di ogni Immutabile e quindi di ogni verità incontrovertibile che, da un lato, si ponga come Legge assoluta del divenire, e dall'altro differisca dalla verità assoluta che si mostra nel «sottosuolo». Ma il *destino della verità* (così viene chiamato nei miei scritti) sta *al di là* della *fede* nel diventare altro delle cose e degli enti, ossia al di là dell'intera storia del mortale e dell'Occidente, dunque *al di là* dello stesso processo che conduce dall'*episteme* metafisica della verità al sottosuolo essenziale del nostro tempo. Sta pertanto al di là dell'inevitabile prevalere, nella storia dell'Occidente, della negazione di ogni verità immutabile. Il destino sta «al di là», nel senso che *contiene*, mostrandola, la storia del mortale e dell'Occidente. Il destino è l'apparire del senso autentico della necessità e della necessità che ogni essente sia eterno. E la testimonianza del destino non è né realismo, né idealismo, perché sia il realismo, sia l'idealismo affermano che alcune dimensioni dell'ente possono esistere anche se altre non esistono ancora o non esistono più, laddove (poiché tutto è eterno) né l'uomo può esistere senza il mondo, né il mondo può esistere senza l'uomo e senza la più «irrilevante» delle sue parti.

Poiché si obietta – come anche in questo nostro incontro è accaduto – che l'affermazione dell'eternità di ogni essente nega ciò che incontrovertibilmente appare, ossia nega il diventare altro delle cose, concludo accennando al motivo di fondo per il quale l'affermazione dell'eternità di ogni essente *non* è in contrasto con il contenuto che appare incontrovertibilmente, e che, in quanto tale, appartiene alla struttura del destino – il contenuto la cui eco si fa peraltro sentire nei concetti di «esperienza», «osservazione», «dato», «fenomeno» ecc.

Quando si crede che gli enti che si manifestano non siano stati (totalmente o in parte) e tornino a non essere (totalmente o in parte), quando cioè si crede che escano dal nulla e vi ritornino, è *impossibile* (contraddittorio) che si creda che gli enti, quando ancora sono nulla, appaiano e si manifestino già *così come* appaiono e si manifestano quando incominciano a essere; ed è *impossibile* che si creda che essi, annientandosi, continuino ad apparire e a manifestarsi così

come appaiono e si manifestano prima del loro annientamento. È *impossibile*, perché altrimenti, nel diventare altro, il «prima» non differirebbe dal «poi» e quindi non ci sarebbe qualcosa come un diventare *altro*. È quindi *necessario* che, quando si crede nell'uscire dal nulla e nel ritornarvi, si creda che, quando gli enti non sono, *non* appaiano nel modo in cui appaiono quando incominciano a essere, pur apparendo ed essendo in qualche altro modo nel loro esser attesi, sperati, temuti, supposti, previsti; ed è necessario che, quando vanno nel nulla, *non* appaiano più nel modo in cui appaiono quando ancora esistono, pur apparendo ed essendo in qualche altro modo nel ricordo, nel rimpianto, nelle varie forme in cui ci si riferisce al passato.

Ciò significa che *nella misura in cui* si crede nel tempo in cui un ente è nulla (prima o dopo il suo essere), *in questa misura* si crede che tale ente *non appare*, ossia *non* appartiene alla totalità degli enti che appaiono – la quale include anche gli enti che, in quanto attesi e ricordati, *non* sono un nulla. Ma, allora, *l'apparire*, la totalità degli enti che appaiono in quanto tale *non può nemmeno mostrare* alcunché di ciò che non le appartiene ancora (quando esso è ancora nulla) e non le appartiene più (quando esso è ormai nulla); e pertanto *l'apparire*, in quanto tale, *non* può nemmeno *mostrare* che gli enti escono dal nulla e vi ritornano, appunto perché il loro essere nulla non appartiene a ciò che è mostrato (come non gli appartiene nemmeno che gli enti sono già e continuano a essere anche quando non appaiono). Nella misura in cui qualcosa non è (ossia è nulla), in questa misura esso non appare e, pertanto, *l'apparire* non può mostrare il suo non essere. Facendo corrispondere il *cielo* alla totalità degli enti che appaiono e il *sole* a uno di questi enti, allora, quando il sole non è ancora sorto e quando è ormai tramontato, non si può chiedere al cielo che ne sia del sole quando non si mostra nel cielo: in questo caso il cielo non può che tacere sulla sorte del sole. Aristotele – si è rilevato – afferma che, quando un ente che «può essere diversamente» (ossia che diviene) non appare, «rimane nascosto», cioè non appare se esso sia o non sia. Ma anche Aristotele crede, come l'intero Occidente, che certi enti che appaiono possano non essere. Eppure non può essere *l'apparire* a mostrare il non essere degli enti che, non essendo, non possono nemmeno apparire.

Il non essere di ciò che ancora non è e di ciò che non è più, dunque, è un'interpretazione, non una constatazione; un'interpretazione che non solo richiede un fondamento, ma che è *negata* dal destino della verità, che scorge in tale interpretazione il culmine dell'estrema follia in cui l'uomo si trova. Tale interpretazione non ha un fondamento *incontrovertibile* – anche se è sollecitata sia dal modo, spesso terribile, in cui ciò che all'uomo sta a cuore esce dall'apparire, sia dalla constatazione che ciò che esce in quel modo dall'apparire «non ritorna più».

Ma qui ci si deve arrestare. Il linguaggio, ora, è di fronte al tema decisivo: l'impossibilità che l'essente in quanto essente non sia (sta al centro di tutti i miei scritti). Il linguaggio è, insieme, di fronte all'essenza dell'uomo, ossia alla dimensione, già da sempre salva, che circonda la follia del mortale e dell'Occidente.