



Il conflitto come amore e odio, Luce e Tenebra

Maria Emanuela Randazzo

Università di Catania, Italia

Abstract: The whole of human life is based on oppositions, on polarities. Life is radical conflict, so dynamism. Stasis imposes itself *like* the eternal and dark night. Stasis stands out as the *anteriority of ontology*, as the fixed rest of the unitary-dual flow that we define as *becoming*.

In this article the most radical themes – concerning conflict – are presented: in fact, conflict can be experienced – among other things – by means of *hatelove*, through light-darkness.

The text – divided into three paragraphs – will examine the most important points of the «*mystical*» love philosophy of José Ortega y Gasset and Roland Barthes, of Gnosis, of the phenomenology.

Keywords: Love, hate, time, Light, Darkness

1. Amore-odio in José Ortega y Gasset e in Roland Barthes

Ortega y Gasset, nelle sue riflessioni circa il fenomeno amoroso, distingue due tipi di movimenti: un movimento centrifugo verso l'oggetto del nostro amore e un movimento centrifugo verso l'oggetto del nostro odio. Nel primo movimento di natura positiva, tendiamo a conservare, a preservare l'ente psico-somatico, a custodire, a migliorare la sua vita; nel secondo movimento di natura negativa, tendiamo a distruggere, consumare, annichilire l'essere odiato.

Amare una cosa significa impegnarsi per farla esistere, non ammettere, per quanto dipende da noi, la possibilità di un universo privo di quell'oggetto [...] Amare è vivificazione perenne, creazione e conservazione intenzionale dell'amato. Odiare è eliminazione e assassinio virtuale (Ortega y Gasset, 1994, p. 20).

Amore e odio, dunque, si nutrono della medesima forza attiva, ovvero di quella 'radiante', la quale, come un vertice, una freccia, punta e si dirige verso l'obiettivo (anche se il fine risulta opposto: creazione/distruzione, ontobiologia/nichilismo).

Amore e odio godono della medesima temperatura: sono sentimenti "caldi", non freddi. Gelidamente può essere risolto un problema di matematica o fisica, ma l'amore-odio pecca di *Hybris*, è una corrente infinita, continua; è impeto, non conosce le mezze misure, s'immerge totalmente nella cascata lavica o luminosa delle sensazioni; aspira alla totalità. Barthes e Ortega y Gasset sottolineano tale "slancio" nel momento in cui parlano, in maniera differenziata, dell'aura sacrale che avvolge l'oggetto del desiderio amoroso: in questo l'amore da semplice fenomenologia diviene pura mistica.

Ogni mistica si fonda – teleologicamente – nell’unione/fusione della singola parte con il tutto, nel raggiungimento dell’*Unità* (e-statica). Lo spirito di ogni mistico prova in tutti i modi a separarsi dallo stato tenebroso, a raggiungere lo splendore, il Bene (Dio); l’innamorato, allo stesso modo, con la sua psiche e con tutto il suo corpo, abbandona la diversità mondana, tenta di ‘conquistare il superno’, vuol, dunque, *identificarsi* (si pensi al mito dell’androgino) con una figura dotata di una *presunta* perfezione: infatti, l’innamorato vive nell’*illusione*, nell’incanto, nel sogno, che la sua amata sia una divinità (Platone parlava di *Theia mania*) per caratteristiche magari insignificanti.

Con una logica tutta particolare, il soggetto amoroso sente l’altro come un Tutto [...] e, al tempo stesso, questo Tutto gli sembra comportare un resto, che egli non può esprimere. È soltanto l’altro a produrre in lui una visione estetica: egli lo elogia per il fatto di essere perfetto, si gloria per averlo scelto perfetto; immagina che l’altro voglia essere amato, come vorrebbe esserlo lui stesso, non già per questa o quella sua qualità, ma per ‘tutto’, e questo ‘tutto’ glielo concede sottoforma di una parola vuota, giacché Tutto non potrebbe inventarsi senza sminuirsi: all’infuori del ‘tutto’ dell’affetto, in ‘Adorabile!’ non è contenuta nessuna qualità. Tuttavia, esprimendo tutto, ‘adorabile’ esprime anche ciò che manca al tutto; la parola vuole designare lo spazio dell’altro in cui viene ‘specialmente’ ad innestarsi il mio desiderio, ma questo spazio non è designabile; io non saprò mai niente di lui; il mio linguaggio sarà sempre confuso, esso cincischierà nel tentativo di esprimerlo, ma io non potrò mai produrre altro che una parola vuota, la quale è come il grado zero di tutti gli spazi in cui si forma il desiderio specialissimo che io ho di quell’altro là (e non di un altro) (Barthes, 2001, p. 18).

Per tal motivo diciamo che il mistero dell’amore si fonda su parole

come “adorabilità”, “bellezza”, “ineffabilità”. Ineffabile è l'amato, che, pur nella sua presenza, sempre sfugge: inatingibile, abissale, misterico, assente, doloroso.

L'altro è in stato di perpetua partenza, sempre sul punto di mettersi in viaggio; egli è, per vocazione, migratore, errante; io che amo sono invece, per vocazione inversa, sedentario, immobile, a disposizione, in attesa, sempre nello stesso posto, 'in giacenza', come un pacco in un angolo sperduto d'una stazione. L'assenza amorosa è possibile in un solo senso e non può essere espressa che da chi resta - e non da chi parte: 'io', sempre presente, non si costituisce che di fronte a 'te', continuamente assente (Barthes, 2001, p. 33).

La *teologia* dell'amore, non a caso, si abbevera alla fonte di un linguaggio apofatico o – per estrema disperazione di categorizzazione – alla fonte di un linguaggio catafatico. Nella catafasi proviamo, pertanto, a configurare tale arcano: l'amato procura sofferenza, impone la privazione, l'abbandono di molte cose, ma ci dona anche un attimo di “pienezza”, di senso, di eternità; l'amato è, nonostante tutti i suoi difetti e le sue assenze, immortale gioia, tempo *cairologico*. L'uomo innamorato vive ogni momento della sua vita in *direzione* di questa meta dalla quale si squadrerà l'intero cosmo. Eppure la descrizione della *metafisica* amorosa risulta, ancora, abbastanza povera, dispersiva, plurale: l'amore vero è l'illimito, l'*Ápeiron*, del linguaggio, dello spaziotempo, del piacere stesso; la religione vive dell'apofantico; l'amore autentico, l'amato, difatti, non può essere descritto con un linguaggio mondano; non vive del tempo cronologico ma si proietta, si staglia – qui e ora – nell'*eternità* del presente; non si pone etica alcuna.

La meta-fisica amorosa, per Ortega y Gasset, è un fenomeno

dell'attenzione: a causa del totale svuotamento di senso del mondo, della nostra paralisi, focalizzazione, solo sull'amato, carichiamo il desiderato di caratteristiche sovraterrene. "Anche il misticismo è un fenomeno dell'attenzione [...] Non c'è rapimento mistico se prima non c'è il vuoto mentale" (Ortega y Gasset, 1994, p. 48).

L'amato, il trascendente amoroso, è la *presenza* manifesta di questa *assenza*: atopico, senza luogo, comunemente irriconoscibile, visto come avvolto da una nebbia trans-mondana; egli vaga, è sempre pronto a partire, ad andare via, ad abbandonare per *primo*, a chiudere la telefonata, a interrompere il flusso dei messaggi, mentre l'innamorato si trova sempre in attesa; in attesa che il suo pezzo di cuore ritorni o che l'*inclassificabile* chiami. L'innamorato si rivela come personaggio attivo (nella pro-tensione) e passivo (nell'attesa).

L'altro che io amo e che mi affascina è 'atopos'. Io non posso classificarlo, poiché egli è precisamente l'Unico, l'Immagine irripetibile che corrisponde miracolosamente alla specialità del mio desiderio. È la figura della mia verità; esso non può essere fissato in alcun stereotipo (Barthes, 2001, p. 38).

L'amore si configura come perenne insoddisfazione: eternamente l'innamorato si dirige verso l'amato, l'altro (portatore di una grazia pre-costituita soprattutto per Ortega y Gasset); puntualmente viene ricondotto alla cruda realtà e quindi all'asintotico, all'irraggiungibile appagamento, all'impossibile fusione ontica, alla passività derivante dalla precedente pro-tensione attiva.

Alcune volte l'amato potrebbe essere presente e assente contemporaneamente: presente fisicamente, ma psicologicamente altrove.

L'innamorato per questo motivo soffre moltissimo: patisce la mancanza della sua 'metà', della sua 'meta'. L'innamorato, allora, entra in un circolo vizioso di paure e dilemmi (ermeneutica tragica); il suo pensiero smonta, rimonta, si fissa, lo logora, lo affoga, lo sfinisce; gira e si ferma sul probabile tradimento psichico o fisico a opera della sua amata. Da questa fase dell'amore potrebbe anche derivare l'*inodimento* descritto da Ortega y Gasset: non esiste solo l'innamoramento – prima fase del processo amoroso –, ma anche l'inodimento, vale a dire la volontà totale di annichilimento dell'altro *a seguito* di un amore insoddisfatto, di un amore fin troppo deluso, rifiutato.

2. Luce e Tenebra nella Gnosi e in L'essenza della verità

La dimensione dell'*apparire*, dell'Essere come accadimento, del fenomeno è *A-letheia*, lo Spazio infinito-il Tempo eterno che *diviene ora e sempre* Luce oscura. La tensione del *Da-Sein* è la domanda, la comprensione radicale, la tensione temporale-*epocale*, il vettore ex-sistenziale, di conseguenza trascendentale, che trova una dimensione di declinazione nel gioco diveniente, continuo, processuale, dal carattere eracliteo di *A-letheia/physis*.

L'apertura *ek-statica* del pastore dell'Essere si fonda nell'eterna dinamica del dis-velamento. Un dis-velamento che, in quanto duale, manicheo, hassidico, gode dei principi opposti di Luce (*Lumen/Numen*) e Tenebra, pertanto, di Oblio/Occaso (*Lethe*) e Memoria.

La parola greca *A-letheia*, infatti, non significa esclusivamente “ve-

rità”, ma indica anche l’operare privativo dell’alfa – contenuta nella parola – sulla *dimenticanza* (*naturaliter*) della creazione.

In tale ottica, l’operare privativo strappa la creazione alla tenebra di *Lethe* e ridesta: l’essere-gettato-nel-mondo s-copre, rammemora l’*obr-igine* (*Obr=Lux*), il principio come l’*á-peirōn*, permette al *peras*, al Limite, alla morte, di passare direttamente al suo essere più intimo, quello che, erroneamente e semplicemente, viene considerato il principio di opposizione. Dunque, lo sfondo del *peirar* è l’*ápeirōn*, il fondamento (*aleph*) di *Lethe* è *A-letheia* e la verità pura risulta in parte sottratta, eclissata, continuamente ambigua, ineffabile, incoglibile nella sua totalità giacché, nel momento in cui attua la sua *epifania ontica*, si adombra.

Siamo caduti (*gettatezza*) per Heidegger, abbiamo dimenticato: la colpa (*schuld*) è *Lethe*, che nella generazione e rigenerazione nasconde *A-Le(Theia)*, il *divino*, nello *splendore*. Il mondano è dimenticanza, *a-vidyā*, della massima, sconfinata Luce, dunque. La salvezza potrebbe consistere nell’eliminazione della colpa, dello s-cordare. Il rammemorare, il ri-cordare si traduce, di conseguenza, come la dis-colpa (*un-schuld/a-letheia*).

La struttura del significato e il conio lessicale di ἀλήθεια corrispondono, pur non coincidendo, con quelli della parola tedesca Unschuld (dis-colpa, innocenza) nella sua differenza da Schuld (colpa), dove il termine negativo rappresenta il positivo (libero da colpa) e il termine positivo il negativo (la colpa come una mancanza). Allo stesso modo, per il Greco, anche la ‘verità’ è un privativo (Heidegger, 1997, p. 33).

Un ri-cordare (con le corde profonde del cuore, dello *spirito*), un *rammemorare*, soprattutto, che trova esplicazione nella ricerca di *Aión* nel *Kronos*, al fine di rompere le catene che legano l’ente al succedersi degli *eventi* (la *salvezza dalla corrente del tempo*).

Una fenomenologia delle “sfumature”, che deve il suo carattere all'illuminazione per gradi di ogni ente, che si apre nella e alla *Lichtung come affrancamento e luminosità*, terribile manifestazione del Tempo come identità e differenza, come vita e morte, *generazione e distruzione*, Vuoto e Pienezza.

E l'illuminazione è Gnosi, istruzione, perché domanda circa l'Abisso, l'*Aion Teleos*, e risposta inesauribile (perché ad *Aletheia abissale* appartiene *Lethe*, alla presenza del tempo attuale appartiene il potenziale/eterno, perché allo s-velamento appartiene il velamento, al rendersi chiaro appartiene l'oscurarsi, al rendersi manifesto appartiene il nascondimento, alla memoria-orientale appartiene la dimenticanza-*occidente*, perché l'*essenza* della verità è la non verità).

Questo “dualismo” si rintraccia, soprattutto, nelle continue opposizioni manichee – adoperate da tutte le scuole gnostiche – fra Luce e Tenebra¹, Dio e Cosmo, trascendenza e immanenza, eternità e divenire, spirito e corpo (*pneuma* e *ule*)².

Il dualismo filosofico si accompagna a una precisa gerarchizzazione delle figure *allegoriche* dei vari miti gnostici: ogni ipostasi divina o diabolica assolve a una sua precisa funzione, a un suo ruolo. Tale ricca mitologia, infatti, non è tautologica, *conclusa*: al di là di una qualsiasi formulazione di simile tipologia, la sincretica simbologia della Gnosi ha una sua teleo-

¹ Tracciando un parallelismo con il cristianesimo, si riporta il passo del *Prologo di Giovanni al Vangelo*: “ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν” – “In lui era la vita e la vita era la Luce degli uomini; la Luce splende nelle Tenebre, ma le Tenebre non l'hanno vinta” (Stramare, 2013, p. 2882).

² Simili sviluppi della concezione dualistica si rilevano in religioni come l'orfismo, lo zurvanismo, il mazdeismo zoroastriano, il mandeismo.

logia di fondo. La teleologia antropologica della Gnosi – come tensione dell'uomo eterico verso un fine specifico – si sovrappone totalmente all'escatologia, ossia al compimento del destino ultimo dell'intero universo, al raggiungimento del regno trascendente. Il *telos* per l'uomo gnostico consiste, specificatamente, nella *salvezza dal mondo*: un luogo oscuro, diveniente, plurale, effimero.

Che l'esistenza sia stata viziata alla sorgente, insieme agli elementi, chi potrebbe esimersi dal supporlo? Colui che non sia stato indotto a considerare questa ipotesi, come minimo una volta al giorno, avrà vissuto da sonnambulo. È difficile, è impossibile, credere che il dio buono, il 'Padre', sia implicato nello scandalo della creazione (Cioran, 1986, pp. 11-12).

Il mondo, pertanto, nello gnosticismo si configura come ontologicamente insussistente, pura vacuità, illusione, evanescenza, temporalità, fugacità – ma soprattutto – spazio epifanico votato alla distruzione e alla morte, terra di *Amonet/Amentet*. Tuttavia, v'è una possibilità (quella salvifica citata in precedenza): la possibilità di unione delle *inconsistenti differenze mondane*; la possibilità del ritorno all'*immutabilità* divina; la possibilità di essere già per propria natura *destinati* all'eternità grazie a una *scintilla* luminosa, divina – che solo l'uomo *spirituale* possiede –; la possibilità di *scegliere* (per l'uomo dotato di psiche) tra il mondo terreno, fenomenico, tenebroso (*Yin/Gui*), e il Pleroma, il quale costituisce il suo esatto opposto (*Yang/Shen*).

La dimensione assolutamente trascendente, denominata gnosticamente *Pleroma*, è la sede epifanica *piena, luminosa*, non difettosa, non bisognosa di nulla, di Dio-Padre; è la *manifestazione* della totalità dei suoi poteri; l'emanazione "logica" – come passaggio dalla *potenza* dina-

mica (*dynamis*) all'atto energetico (*energheia*) divino – di una pluralità di Eoni o parti del nome paterno (forma realizzata/*integritas rei*): nome immenso, impronunciabile nella sua interezza; un sistema unitario articolantesi, dunque, in numerose dualità o coppie eoniche, che da lui e dal suo primo pensiero discendono. Il Padre è Monade sempiterna, pertanto contrazione di tutti i tempi potenziali – generativi, distruttivi, opportuni – perfezione increata, inconcepibile, incommensurabile, nascosta, invisibile a tutte le successive emanazioni spazio-temporali: viene, non a caso, definito volgarmente Abisso/Profondità o *Protoarché*. Di una simile divinità, pertanto, si può parlare solo per via *negationis* (teologia apofatica) o *positionis* (teologia catafatica o affermativa): o non proferendo alcuna parola circa il grande mistero divino, in quanto inconcepibile dalla semplice ragione umana, o attribuendo a Dio qualità mondane conosciute per categorizzare e inquadrare, in un qualche modo, il Padre.

Il Padre si configura come *ápeiron*: principio e fine di tutti i tempi, di tutti gli spazi, di tutti gli enti, il punto indiviso da cui discende il tutto, la molteplicità, il vertice verso cui ogni vita tende per essere riassorbita, re-integrata. Per tale motivo, nella Gnosi si deve delineare il principio e la fine del tempo nel numero Uno, che unisce le opposizioni; nell'atto di rammemorazione *ontologica* – da parte dell'ente, ora finito, gettato nel mondo a seguito di una frattura avvenuta nel Pleroma, – circa la propria discendenza dall'infinito; nel distacco conseguente *dal mondo* transeunte e opaco (*Māyā*); nel tentativo di ascesa spirituale all'unità (partendo dalla dispersione conflittuale mondana).

Tutto questo movimento di discesa, emanazione, *degradazione*, confinamento e rottura, il quale segna l'inizio della dualità, della pluralità, della differenza, della vita biologica (dei corpi mortali, della materia oscu-

ra), conserva fatalmente in sé, dunque, un moto di ascesa, di ricostituzione dell'unità similmente alla teoria eraclitea: si delinea un movimento *verticale* ma un tempo non lineare, una vera e propria apocatastasi, pertanto una reintegrazione *preordinata*, uno pseudo eterno ritorno, che trova comunque una vera e propria *fine*, un involvere dell'intero cosmo, un *circolo* dionisiaco, creativo-divoratore del tempo (analogamente al serpente palingenetico/*Uroboros ofis*).

L'apocatastasi gnostica inizia per mezzo della parusia paolina: il Cristo (*forma/principio* maschile), frutto per eccellenza dei diversi Eoni pleromatici, giunge sulla terra mortale per portare istruzione, per fornire *forma* a ciò che è stato abortito, a ciò che è stato lasciato *informe* (stato femminile), a ciò che è decaduto; per illuminare, per ridestare gli spiriti; per salvare chi è destinato al Pleroma, alla *lux*. Si scorge un mondo tenebroso vincolato e collegato direttamente al mondo divino, il quale ha, dunque, una valenza anche positiva: attraverso il mondo e *nel* mondo – per *metexis/partecipazione* al divino – si può formare, definire, l'immagine luminosa decaduta e ricondurre all'unità ciò che ha subito scissione, ciò che in principio era indiviso nella dimensione trascendente.

In principio, infatti, tutto era unità, eternità, stabilità, quiete e Silenzio: in seguito avvenne la frattura, si originò la pluralità ontica.

L'originaria armonia (la condizione *prelapsaria*) venne perturbata da Sophia, l'ultimo, il più giovane e distante Eone dal Padre. Sophia, infatti, volle imitare l'atto creativo, riflessivo ed emanativo di *Aion Teleos*, ma a causa della sua deficienza e giovinezza; del suo operare senza il suo compagno di Sizigia; dell'assenza del consenso di Abisso, ella si ritrovò a partorire un prodotto *informe*, un prodotto privo di platonica *idea*, un aborto di pura *materialità*. Il nome di questo aborto è *Jaldabaoth*: visto

spesso come un dio totalmente cattivo, un *funesto* demiurgo, un creatore del mondo, della carne corruttibile, del fato, ossia delle tenebre, da gruppi gnostici affiliati al marcionismo. Marcione, non a caso, considerava il Dio dell'Antico Testamento un dio geloso, arrogante, perpetratore di sofferenze e massacri. Tuttavia, alcuni gnostici come i valentiniani consideravano il Demiurgo/Yaldabaoth/Elohim come un dio neutro, non cattivo e nemmeno buono, un creatore di un'anima umana e di un mondo terreno altrettanto neutri.

Dunque, abbiamo avuto in sorte la *morte/Heimarmene* (in origine totalmente assente), proprio per mano di Sophia.

L'ascesa, l'abbandono della materia mondana, è possibile grazie allo spirito/*pneuma*: la scintilla *formativa* già menzionata – instillata di proposito da Sophia (a seguito del suo pentimento e tentativo di riparazione), un'epinoia *salvifica* assopita nel corpo, il quale è costituito da tre involucri/strati – pneumatico/interiore, psichico/intermedio, carnale/esteriore –, un “seme” divino e immortale che lo *gnostico*/pneumatico custodisce precisamente entro l'involucro animico.

Questa aiuta tutta la creatura: ha cura di lei, la guida verso la sua pienezza, la istruisce sulla sua discesa nel seme, e l'istruisce sulla via da percorrere per salire, la via per la quale essa venne giù. L'epinoia di luce è nascosta dentro Adamo [...] è una eliminatrice dell'errore della madre (Moraldi, 1982, p. 154).

Solo nell'atto gnostico (nella meditazione profonda sul *sé*, sul proprio dolore, sulla propria gioia) l'uomo pneumatico prende consapevolezza di essere l'eleto, il figlio di *Aiwón*; il *seme* luminoso, pronto a germogliare nella sua *pienezza*; il seme per natura non difettoso, destinato alla salvezza. Infatti, si può conoscere il tutto, ma se si è privi della conoscen-

za/gnosi di se stessi, si è privi della totalità, cioè della potenza del Tempo eterno.

Solo tramite la Gnosi della filiazione divina, dell'infinito, del Pre-Principio/*Protoarché*, è possibile concepire il nulla, il vuoto/*kénoma*, l'ombra, il degrado, la gettatezza, la finitezza mondana.

Nella gnosi, che è rivelazione della propria originaria possibilità di salvezza, lo spirituale potrà identificarsi in *sostanza* e *natura* con la Luce, con il Cristo, con il Padre, cioè ridivenire – grazie alla *reminescenza* platonica – a lui consustanziale.

Potremmo dire, con altre parole, che lo gnostico è il pensiero della luce, il quale esce dalle tenebre dell'ignoranza mondana, che prova a ritornare al sé e in sé, alla purezza e integrità originaria. Nei numerosi tentativi di liberazione, l'uomo pneumatico trova l'itinerario, il principio e la fine, nella propria interiorità spirituale, divina.

“La fine dei tempi”, cioè l'avvento del vero Regno dell'essente, corrisponde, secondo il mito gnostico, alla ricostituzione del Pleroma: l'autentica pienezza degli enti spirituali, l'unione delle differenze. L'uomo era bisessuato (da ricordare, a tal proposito, il mito di Aristofane o dell'androgino contenuto nel *Simposio* di Platone) e nella caduta mondana si scisse in una parte femminile e in una maschile: per ritornare alla perfezione gnostica risulta fondamentale, come primo atto, l'unione delle due parti o *Sizigia* (*unione* del maschile e del femminile). Nella Gnosi antica, perciò, la *ierogamia* (o le nozze sacre) rappresenta una prima tipologia di ricostituzione pleromatica, un primo approdo alla pienezza.

Il Signore, infatti, essendo stato interrogato da qualcuno sul tem-

po in cui sarebbe giunto il suo regno, disse: “Quando i due saranno uno, quando l'esterno sarà come l'interno, quando il maschio con la femmina (non sarà) né maschio né femmina” (Faggin, 1951, pp. 92-93).

Il grande *Nome* di Dio, il Cristo, è teofania per eccellenza: Egli è disceso nel mondo, sconvolgendo e attraversando i cieli dei cattivi arconti, per rendere possibile l'apocatastasi; per rivelare, ridestare la verità dell'Unità *iniziale e finale* tramite la potenza del *Logos*, ossia tramite la potenza della sua parola istruttiva/*formativa* circa il *destino* di *caduta e ritorno*; per annunciare l'alfa e l'omega, la condanna dell'elemento ilico (materiale) e la salvezza spirituale dei semi di Sophia.

Cristo, cioè la *Testa*/il capo di tutto il corpo spirituale – con la sua discesa e con la sua “passione” fino al *Gòlgota* (il luogo del cranio) – ha testimoniato la potenzialità della luce, l'ascesa alla Monade, la vita dei *figli del Nome* (gli spirituali). L'istruzione dei pneumatici è salvezza, riscatto, caldo profumo dell'amore – che lega le *membra sparse* (nel mondo) di questo grande corpo spirituale (dunque, dei pneumatici) –, fonte di sconfinata letizia.

Il Liberatore (Cristo) ha portato a lievitazione i semi di luce, si è reso pane per gli *affamati* della sua Parola. “Gesù [...] in siriano [...] è detto Pharisata, cioè ‘colui che è disteso’: Gesù, infatti, venne per crocifiggere il mondo” (Moraldi, 2004, p. 58). Il Liberatore-Limite è venuto a *dividere come un fariseo* (*pārúsh*), a separare come un setaccio, gli eletti e i dannati, i sommersi dal fiume di fuoco e i salvati dallo Spirito.

La Croce è relazione tra divini e mortali, Urano e Gaia (*Geviert*): infatti, separa e unisce simbolicamente l'alto, il basso, la Luce, l'Oscurità.

3. Luce e Tenebra in Severino

Per Severino – in accordo con Parmenide e oltre la sua stessa metafisica – tutto è eterno: tutto ciò che appare (Luce) è eternamente anche nel momento in cui non appare ancora o non appare più (Tenebra). Per Bontadini questo discorso risulta contraddittorio, in quanto non si può dire di un ente, che non appare più, che è ed è in eterno.

Poiché tutto è eterno, allora tutto ciò che entra ed esce dall'apparire (trascendentale) – tutto, quindi anche l'apparire (empirico, parziale) di ciò che entra ed esce dall'apparire – è anche quando non appare. Ossia, tutto ciò che entra ed esce dall'apparire – e quindi anche l'apparire dell'entrante e dell'uscente – diviene in senso non nichilistico (Severino, Bontadini, 2017, p. 39).

Severino argomenta circa il divenire, che consisterebbe in un “entrare” e “uscire” dal cerchio dell'apparire fenomenico da parte di tutti gli enti eterni. Questo “entrare” e “uscire” non deve essere inteso come un entrare nell'essere/nulla o uscire dall'essere/nulla come vorrebbe inizialmente Bontadini. In questa ottica va definito ex novo il senso del divenire, giacché non lo si può associare al nichilismo. Se ciò che diviene risulta eterno, non possiamo direttamente collegarlo alla distruzione, al senso del nulla, del –non. La negazione del positivo implicherebbe l'annullamento del suo essere stesso eterno: la costituzione del negativo. Posta l'eternità, non rimane che la necessità di un essere diveniente in senso non nichilistico.

I due verbi – fortemente dinamici – “entrare” e “uscire” dal cerchio dell'apparire non stanno a significare un movimento puro, un passaggio dall'essere al non essere, ma semplicemente vengono usati in senso meta-

forico, per attestare l'apparizione e la non apparizione, l'illuminazione o l'oscurità temporanea.

Sulla questione dell'apparire e dello scomparire, deve essere chiarito che vi sono due diverse "tipologie" di apparizioni: quella trascendentale e quella empirica. Quella empirica è il contenuto che si manifesta nel suo essere particolare, di contro all'apparire trascendentale come orizzonte della totalità epifanica .

Lo s-comparire non presuppone, pertanto, lo squagliarsi, il dissolversi. L'esperienza dello s-parire non giustifica la morte-generazione degli essenti. Di uno s-comparso si può semplicemente affermare che è stato spento "momentaneamente".

Non si deve aggiungere nulla perché, nel momento in cui noi raggiungiamo il "non" nichilistico, in effetti, eliminiamo, tagliamo: l'essere vien fatto discendere al non essere, supremo scadimento.

Sicuramente il "non" giace nella Struttura originaria, è insopprimibile, ma il "non" non è da considerarsi come assoluta negazione dell'essere, nichilismo. La suprema follia dell'Occidente sta nell'associazione diretta tra il non essere *ontologico* e il non apparire *fenomenologico*: l'ente che diviene è lo scomparire e il ri-apparire di ciò che è eterno.

Nel linguaggio del nichilismo, il 'non' indicato dalla 's' di 's-comparire' afferma certamente l'annientamento del comparire. Ma al di fuori del nichilismo il termine 's-comparire' indica che il 'comparire', incluso in tale termine, esce dal cerchio trascendentale dell'apparire. Di più: indica che la stessa eterna appartenenza di quel comparire a quel cerchio non appare più"(Severino, Bontadini, 2017, p. 67).

L'esperienza dello scomparire non è, pertanto, esperienza della differenza o dell'annientamento dell'ente s-parente. L'Occidente, avendo eretto tale metafisica, ha perso la retta via e, a causa di ciò, si ritrova in preda all'angoscia; angoscia in quanto l'uomo dell'Occaso ha obliato il suo essere stesso *nientificandosi* (angoscia dell'annientamento/*nihil*). È stata operata la riduzione al nulla dell'oltre-oltre (superdio). L'annientamento dipende dai ragionamenti erronei di matrice nichilista. Il linguaggio del divenire dell'ente-*nonente* è il linguaggio dell'errore, dunque fallace. Bontadini, in merito, risulta alquanto contraddittorio: ammette che l'esperienza dello scomparire non si pronuncia circa la negazione di ciò che scompare, eppure, allo stesso tempo, si pronuncia. È e, allo stesso tempo, non è testimone dell'annientamento dell'ente. Bontadini disgiunge la sorte dell'apparire da quella dello s-comparire: ma lo sganciamento per Severino non si può attuare, dato che apparire e scomparire, congiuntamente, sono termini con i quali si designa l'entrare e l'uscire (l'attuarsi) dell'apparire empirico eterno entro il cerchio dell'apparire trascendentale.

Ora, come scompare l'eterno che è questo tavolo, così scompare l'eterno che è questo attuale apparire del tavolo – cioè scompare la stessa eterna appartenenza di questo tavolo all'apparire trascendentale. L'eterno apparire di questo tavolo è appunto ciò che 'vien meno', cioè scompare rimanendo eterno. Che l'eterno e attuale apparire di questo tavolo scompaia, significa che tale apparire (che è empirico, finito) esce dall'apparire trascendentale (Severino, Bontadini, 2017, p. 68).

Il senso classico dell'apparire/scomparire vien meno in favore di un'apparizione empirica che, scomparendo, si sottrae al cerchio trascendentale: la parte si sottrae al Tutto. Un Tutto che, in virtù del suo essere eterno, vuole un'eternità nell'Unità dell'Esperienza stessa: l'attuale è eternamente. L'apparizione di certi enti esce dal trascendentale, attestando,

comunque, il permanere di tal trascendentale, dell'apparire, dell'eternità dell'esperienza, della sussistenza. L'apparire che s-compare, pur rimanendo eterno, è un apparire di apparire (in quanto apparire del suo apparire medesimo, illumina se stesso/la sua stessa illuminazione): il venire meno dell'apparire dell'ente eterno risulta un venire meno dell'apparizione dell'ente apparente, dell'apparire di tal ente.

L'apparire attuale – che è fisso nella sua eterna “dinamica” – è apparire dell'apparire attuale eterno.

Ciò che appare e scompare è la Parte che sta in relazione al tutto ma che, ovviamente, non è il Tutto. Solo della parte si può affermare il “venir meno”. E questa “sottrazione” non è l'entrare e l'uscire nel/dal nulla.

Il discorso severiniano ha voluto concentrarsi sulla metafisica. Parte da considerazioni fenomenologico-ontologiche, scavando il senso profondo dell'essere; pervenendo a una visione universale; stagliando un essere eterno; fondando, pertanto, la corrispondenza dell'ente con l'eternità.

Riferimenti bibliografici

- Barthes, 1977. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éditions du Seuil (trad. R. Guidieri, *Frammenti di un discorso amoroso*. Torino: Einaudi, 2001)
- Bontadini, G., Severino, E. 2017. *L'essere e l'apparire. Una disputa*. Brescia: Editrice Morcelliana
- Cioran, E. 1969. *Le mauvais demiurge*. Paris: Gallimard (trad. D. G. Fiori, *Il funesto demiurgo*. Milano: Adelphi, 1986)
- Faggini, G. 1951. *Logia Agrapha. Detti extracanonici di Gesù*. Firenze: Edizioni Fussi-

Sansoni

Heidegger, 1988. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höblengleichnis und Theätet.*

Frankfurt: V. Klostermann (trad. F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone.* Milano: Adelphi, 1997)

Moraldi, L. 1982. *Testi gnostici.* Torino: UTET

Moraldi, L. 2004. *I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità, Filippo.* Milano: Adelphi

Ortega y Gasset, J. 1940. *Estudio sobre el amor.* Madrid: Revista de Occidente (trad. L. Rossi, *Sull'amore.* Varese: Sugarco, 1994)

Stramare, T. 2013. *La Sacra Bibbia. La via della Pace.* Camerata Picena: Edizioni Shalom-Libreria Vaticana