

NICCOLÒ PARISE

NULLA, DISTINZIONE E APPARIRE
DISCUSSIONE DI «IL DESTINO DELL'ESSERE.
DIALOGO CON EMANUELE SEVERINO»

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



Il volume *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, curato da Davide Spanio e uscito all'inizio dello scorso anno per la casa editrice Morcelliana di Brescia¹, pubblica gli Atti del convegno svoltosi a Venezia il 29 e 30 maggio 2012 su *Il destino dell'essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino*², simposio organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia sotto la direzione scientifica dello stesso Spanio, in onore di Emanuele Severino che in questa università ha insegnato per più di tre decenni e nella quale è stato nominato professore emerito nel 2005.

Il testo – dopo una brevissima presentazione del curatore, una breve prefazione di Luigi Perissinotto intesa a evidenziare le difficoltà che insorgono nel tentativo di misurarsi con la riflessione filosofica di Severino e una rapida introduzione di Luigi Ruggiu – si divide in tre parti. La prima (pp. 15-187) raccoglie nove saggi scritti da altrettanti autori – Mauro Visentin, Leonardo Messinese, Paolo Pagani, Giorgio Brianese, Davide Spanio, Enrico Berti, Pietro Barcellona,

¹ Cfr. D. SPANIO (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014 (Filosofia - Testi e studi, 54), pp. 336, € 25,00.

² L'audio integrale delle due giornate può essere reperito sulla homepage del sito www.filosofia.it. A proposito di questo convegno cfr. anche il breve «resoconto» datone da M. SIMIONATO: <http://www.filosofia.it/argomenti/cosa-significa-dialogare-con-il-discorso-di-emanuele-severino>.

Natalino Irti e Vincenzo Vitiello –, che presentano qui la versione scritta dell'intervento tenuto durante il convegno. La seconda parte del volume (pp. 191-261) presenta la trascrizione della «tavola rotonda» – con l'aggiunta dell'intervento di Umberto Galimberti –, organizzata nella quinta e ultima sessione del convegno, alla quale hanno partecipato Luigi Lentini, Salvatore Natoli, Arnaldo Petterlini, Mario Ruggenini, Luigi Ruggiu, Italo Sciuto, Luigi Vero Tarca e Carmelo Vigna, oltre a Severino stesso. La terza e ultima parte (pp. 265-319), infine, presenta ulteriori «interventi» di cinque più giovani studiosi: Giulio Goggi, Veniero Venier, Paolo Bettineschi, Andrea Dal Sasso e Marco Simionato – dei quali i primi due sono anche intervenuti nella seconda sessione del convegno, mentre agli ultimi tre si deve la cura della trascrizione dell'audio della «tavola rotonda».

Tutti i contributi presenti nel volume – pur nella loro rispettiva disomogeneità quanto a impegno critico e argomentativo –, hanno a oggetto il pensiero di Emanuele Severino. In alcuni di essi ci si sofferma analiticamente e con acume su vari aspetti della riflessione filosofica di Severino, dai «problemi» dai lui maggiormente affrontati agli autori con cui più intenso è stato il confronto durante l'arco della sua produzione³, mentre altri più brevi contributi – contenuti nella seconda parte del volume – sono stati scritti dai loro rispettivi autori con l'intento di sottolineare soprattutto il loro legame con Severino, tanto in rapporto alla sua persona quanto al suo specifico magistero.

I. L'intervento che apre il volume, a firma di Mauro Visentin e intitolato *Immutabile/mutevole. L'essere nell'apparire dell'ente* (pp. 15-28), per i molti argomenti in esso affrontati,

³ Peraltro tutt'altro che conclusa. Proprio nei giorni in cui si stava redigendo questo breve scritto, era in uscita, nella collana «Biblioteca Filosofica» della casa editrice Adelphi, il suo ultimo lavoro intitolato *Dike*.

conduce immediatamente il lettore a prendere contatto con i temi (e i problemi) più analizzati e meditati da Severino durante il suo vasto itinerario speculativo. Il primo di quelli presi in considerazione, e a cui viene dedicato maggior spazio, riguarda l'*apparire*; o più specificamente il modo peculiare tramite cui Severino intende «coniugare l'immutabilità dell'essere con il movimento dell'ente che diviene, ossia, nella sua prospettiva, che appare e scompare» (p. 16). Come noto l'idea di Severino è che il divenire degli enti non comporti, non possa comportare, un «provenire dal» e un «andare nel» nulla da parte dei medesimi, essendo questa la Follia estrema, il nichilismo caratterizzante la quasi totalità del pensiero occidentale: considerare le cose come destinate, prima o poi, ad annullarsi. Tuttavia appare per esperienza il variare costante e incessante degli enti. Il modo in cui Severino – a partire almeno da un certo momento della sua riflessione⁴ – ritiene di poter risolvere nel segno della non

⁴ Il problema del divenire è presente già nei primissimi lavori del filosofo (come *Note sul problematicismo italiano* e la tesi di laurea su *Heidegger e la metafisica*), essendo centrale tanto nella riflessione degli autori da cui il giovanissimo Severino più traeva spunti di riflessione – come Gustavo Bontadini, suo maestro all'Università di Pavia con cui si laureò nel 1950, e Giovanni Gentile, in parte mediatogli dagli scritti di Ugo Spirito e dello stesso Bontadini –, quanto nel pensiero aristotelico, al cui studio Severino iniziò a dedicarsi sin dalla metà degli anni '50 (i suoi commenti al libro I della *Fisica* e al IV della *Metafisica* risalgono rispettivamente al 1955 e al 1959, mentre è del '56 l'importante saggio su *La metafisica classica e Aristotele*). Ne *La struttura originaria* (1958) la questione del divenire e la sua relativa «aporetica» giocano un ruolo decisivo all'interno della sua complessa impalcatura categoriale. Già in questo lavoro, per altro, Severino tematizza un divenire che possa venire inteso non solo come un *sopraggiungere* e *annullarsi* delle cose che in esso, appunto, divengono ma anche come un *apparire* e *scompare* delle medesime (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata, Milano 1981, XIII, § 26, pp. 547-549). La tematica relativa al divenire, e all'apparire/scompare che lo caratterizzerebbe, a cui fa però riferimento Visentin nel suo saggio – e a cui in genere si fa riferimento parlando di questo tema nel pensiero di Severino –, riguarda soprattutto quanto Severino è venuto a sviluppare a partire dalla pubblicazione di *Ritornare a Parmenide* (1964) e degli altri saggi poi raccolti nel 1972 in *Essenza del nichilismo*. Al di là degli

contraddizione e dell'evidenza questo arduo problema, che ha così a lungo affaticato molti grandi pensatori della filosofia occidentale, è di assegnare al divenire delle cose i caratteri dell'*apparire* e dello *scompare*, cosicché le cose non vengono dal nulla e non ci ritornano con il venir meno della loro presenza, ma appaiono e scompaiono rimanendo eternamente sottratte a qualunque forma di annullamento.

Visentin parte innanzitutto dall'assunto secondo cui, se all'interno del sistema severiniano non c'è una «ragion d'essere delle cose ulteriore al loro essere» – precisando subito tra parentesi che, per Severino, le cose sono quello che sono *solo in quanto appartengono* alla totalità assoluta dell'essere (la Gioia o apparire trascendentale infinito), vale a dire solo in quanto non sono *isolate* da questa totalità –, deve tuttavia esserci una ragion d'essere dell'*apparire* delle cose (p. 17); in quanto se il contenuto della Gioia non può mai apparire nella sua compiuta perfezione e concretezza⁵, apparendo sempre in modo parziale all'interno di un apparire trascendentale finito, è necessario poter stabilire una ragion d'essere per le cose che appaiono in quanto appaiono (apparire empirico)⁶: «Se, infatti, qualcosa appare e qual-

sviluppi che Severino è venuto a dare al proprio discorso filosofico a partire dagli anni '90 (nella terza parte di *Oltre il linguaggio* e in *Tautótēs*) fino al recente *Intorno al senso del nulla* (2013), un tappa assolutamente fondamentale a riguardo della «dinamica» del divenire è rappresentata da *Destino della necessità* (1980), particolarmente i capp. iv, v e vi.

⁵ La totalità concreta dell'essere appare eternamente nell'apparire infinito, ma non può, in quanto tale, apparire in un apparire finito – vale a dire: non può *incominciare* ad apparire (cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ το χροῶν*, Milano 1980, iv-v).

⁶ Si tenga sempre presente la fondamentale distinzione tra *campo persintattico* (la *forma* di ciò che appare, la quale non solo non diviene in senso nichilistico ma né inizia ad apparire né scompare, essendo sempre presente) e *campo iposintattico* (il *contenuto* di ciò che appare, i molteplici essenti che variano costantemente). Bisogna inoltre aggiungere come la differenza tra apparire infinito e apparire (trascendentale) finito sia esclusivamente determinata dalla dimensione iposintattica: totalmente manifesta nel primo, solo

cos'altro no, *oltre al fatto* di questa differenza deve potersi indicare *perché* qualcosa appaia e qualcos'altro no, ovvero *come sia possibile* che qualcosa appaia mentre qualcos'altro non appare», e, come aggiunge Visentin, ciò che rende conto di questa differenza è rappresentato dalla differenza tra apparire trascendentale finito e apparire trascendentale infinito (p. 18). L'apparire infinito non incomincia ad apparire e non smette di apparire, appare perpetuamente; il proprio contenuto è in perfetta armonia con la propria forma. L'apparire finito invece (pur essendo anch'esso, come elemento trascendentale, permanente) ha come proprio contenuto, vale a dire come propria *materia semantica*, soltanto una parte della totalità dell'apparire infinito: ossia l'apparire empirico, che in esso appare e scompare⁷. Per quale motivo quindi, si chiede Visentin, all'interno della dimensione finita e parziale (quindi astratta) in cui le cose (ci) appaiono, appare «questa cosa» e non «qualcosa d'altro»? In poche parole bisogna trovare una mediazione che conduca dal «fatto immediato» dell'apparire di questa cosa che appare qui e ora, alla sua «possibilità in senso trascendentale», e

parzialmente nel secondo (cfr. almeno E. SEVERINO, *La Gloria. ἄσφα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «Destino della necessità»*, Milano 2001, p. 441). Proprio da questa «disequazione» si determina ciò che Severino chiama *differenza ontologica* – differenza tra *parte* e *tutto* –, dalla quale inoltre si genera quella specifica contraddizione ribattezzata da Severino *contraddizione C*: il tutto (che appare) non è il Tutto. A proposito dei temi appena evocati cfr. *La struttura originaria*, Introduzione (§§ 7-8), VII, VIII (spec. § 9), X; E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi* (1962), nuova ed. ampliata, Milano 1984, il «terzo studio» e le relative «Postille», pp. 275-288, 357-364; ID., *Poscritto* (1965), in ID., *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Milano 1982, pp. 63-133; 98-116; ID., *Destino della necessità*, XVI, § 3; ID., *La Gloria*, II, X; ID., *Oltrepassare*, Milano 2007, III, §§ 1-2; ID., *La morte e la terra*, Milano 2011, III, § 6.

⁷ L'apparire empirico, sostiene Severino, è «il rapporto tra il trascendentale e un contenuto empirico»; rapporto che è a sua volta «un contenuto empirico (non è cioè la totalità degli enti che appaiono)». L'apparire empirico è quindi l'apparire di un *contenuto* empirico, particolare (E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, p. 296).

questa «possibilità trascendentale, questa ragion d'essere è [...] l'entrare, o meglio l'essere entrata, della singola cosa che appare empiricamente, nel cerchio dell'apparire trascendentale» (p. 18). La difficoltà che secondo Visentin è da ravvisare in questa concezione è determinata dal rapporto tra apparire empirico e apparire trascendentale finito, in quanto l'appartenenza dell'apparire empirico all'apparire trascendentale «è eterna», ma intanto «entra ed esce nel e dal suo orizzonte» (p. 19). Il problema centrale riguarda dunque l'*entrare* dell'apparire empirico nell'apparire trascendentale e l'*uscire* di quello da questo: lo *scompare* delle cose dall'orizzonte dell'apparire trascendentale. È precisamente su questo punto che, almeno in questo contributo⁸, si innesta la critica di Visentin a Severino: «se la vicenda dell'apparire e dello sparire degli enti è unica e presuppone un unico apparire trascendentale sul cui sfondo le cose transitano⁹, aparendo e scomparendo, allora lo sparire delle cose (lo sparire del loro apparire e del legame tra il loro apparire e l'apparire trascendentale) e la loro appartenenza all'orizzonte dell'apparire trascendentale sono due situazioni incompatibili» (p. 20). Se l'appartenenza, il legame, dell'apparire empirico all'apparire trascendentale è la ragion d'essere dell'apparire empirico stesso, come può essere spiegato il suo scomparire dall'apparire trascendentale? Visentin

⁸ È d'obbligo ricordare che Mauro Visentin, come diversi altri autori del volume, rivolge da diverso tempo la propria attenzione al discorso severiniano. Sempre a proposito della tematica dell'apparire e dello scomparire degli enti, oltreché su altre questioni, è venuto a criticare Severino su diversi e ulteriori punti, nel suo contributo *Tra struttura e problema (Note intorno al pensiero di E. Severino)*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, II. *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2011, pp. 301-426 (cfr. spec. il § 4, pp. 355-386). La prima edizione di questo scritto è uscita presso l'editore Marsilio di Venezia nel 1982.

⁹ Se infatti tale apparire trascendentale finito non fosse uno (unico e permanente), si verrebbe a sgretolare, all'interno del pensiero di Severino, ciò che Kant chiamava «unità dell'esperienza possibile» (p. 19).

sottolinea molto chiaramente come una prospettiva, tale per cui la ragion d'essere dello sparire della cosa dall'apparire trascendentale venisse semplicemente ricondotta allo sparire del loro legame, non potrebbe non essere soggetta a un forte dissidio interno. La ragione di questo dissidio è che «in un caso (quello del legame come ragion d'essere dell'apparire delle cose) è il *sussistere* e l'apparire del legame la ragione in virtù della quale le cose appaiono, nell'altro è *solo* lo sparire di questo legame (che, infatti, *continua a sussistere* e non può che continuare a sussistere)». Nel primo caso allora il legame tra apparire empirico e apparire trascendentale *sussiste apparendo*, mentre nel secondo *sussiste non apparendo*, comportando quindi un'ulteriore difficoltà a proposito della costitutiva appartenenza dell'apparire a se stesso¹⁰ (pp. 20-21). Sempre a proposito di questo nodo

¹⁰ Per quanto riguarda la necessaria appartenenza dell'apparire a se stesso cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, pp. 93-97; ID., *Destino della necessità*, v, §§ 1-2; ID., *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Torino 2010, pp. 148-151. Sempre a proposito della specifica critica avanzata da Visentin alla lettura severiniana dell'apparire delle cose cfr. le acutissime riflessioni di G. SASSO, *Il logo, la morte*, Napoli 2010, pp. 128-129. Bisogna in ogni caso sottolineare come il punto teoretico su cui la critica di Visentin si concentra, vale a dire il rapporto tra apparire empirico e apparire trascendentale, è stato esaminato e riesaminato da Severino in molte sue opere a partire almeno da *Essenza del nichilismo*. Per aggiungere un ulteriore elemento a quanto sostiene Visentin, inviterei a tenere in attenta considerazione questa argomentazione di Severino a proposito dell'appartenenza, eterna, dell'apparire empirico all'apparire trascendentale: «Dire che anche l'apparire empirico (per esempio l'apparire del tavolo) *esce* dall'apparire trascendentale, significa propriamente che la stessa eterna appartenenza dell'apparire empirico all'apparire trascendentale è un ente particolare che entra ed esce dall'apparire trascendentale» (E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Milano 1985, p. 151). Ciò che nel ragionamento del passo appena riportato risulta difficile accogliere è il ruolo svolto dall'apparire trascendentale, che assolve *sub eodem* due differenti ruoli: da un lato tale apparire è termine di relazione con l'apparire empirico, da un altro lato è invece un orizzonte all'interno del quale entra ed esce il *legame* tra apparire empirico e apparire trascendentale (cioè se stesso). Risulta così che uno dei termini della relazione, del legame, includa in sé l'intera relazione. Volendo

teoretico, Paolo Bettineschi si domanda – nel suo bel contributo *L'esser sé del finito. Considerazioni per Emanuele Severino* (pp. 285-296), commentando un passo molto significativo di Severino tratto dalla *Risposta ai critici* (1968)¹¹ – se «l'appartenenza dell'apparire empirico all'apparire trascendentale» sia «un'appartenenza eterna» oppure «un'appartenenza che diviene» (p. 293). Bettineschi afferma con acume che, nel caso in cui si tenesse per buona la prima ipotesi, «sembra proprio doversi dire» che il rapporto (la sintesi) tra apparire empirico e apparire trascendentale «finisce o che è qualcosa che finisce»; mentre se si sostenesse che l'appartenenza è eterna «essa dovrebbe apparire e mostrarsi sempre» (p. 293), rendendo in questo modo impossibile l'*incominciare* e il *finire* di ogni apparire empirico¹².

scavare ancora più a fondo a proposito della situazione concettuale qui illustrata, per poter cogliere le fondamenta dell'impalcatura categoriale che consente a Severino di impostare in questi termini il rapporto tra apparire empirico e apparire trascendentale, credo sarebbe necessario esaminare a fondo questa affermazione: «Come la relazione tra il Tutto e una parte [...] non è il Tutto, così la relazione tra una parte [...] e il Tutto non è il Tutto, il Tutto essendo la relazione di ogni parte a ogni altra parte e al Tutto e la relazione del Tutto a ogni parte» (ID., *Oltrepassare*, p. 541), come anche quest'altra: «la relazione del finito all'Infinito differisce dalla relazione dell'Infinito dal finito» (ID., *La morte e la terra*, p. 501). Cfr. anche *ibid.*, p. 555; ID., *Volontà, destino, linguaggio*, pp. 151-156. Sui due passi citati richiama giustamente l'attenzione, anche se con diverse finalità ermeneutiche, Giulio Goggi (cfr. pp. 268-269).

¹¹ Il passo di Severino è in *Essenza del nichilismo*, pp. 296-297. Qui Severino risponde a una critica mossagli da Bontadini in uno scritto originariamente apparso nel 1965 sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» con il titolo di *Postilla* (poi raccolto nel saggio intitolato *Dialogo di metafisica* in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, II, Milano 1971, pp. 206-210: 206-207). Bettineschi si rifà esplicitamente a Bontadini nel momento in cui viene ad avanzare la propria critica a Severino (cfr. p. 293). Anche Visentin rileva come non si possa che concordare con Bontadini quando questi afferma l'incompatibilità, presente nel pensiero di Severino, tra l'immobilità del tutto e la vicenda del comparire e dello scomparire delle cose (cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, II, p. 372 nota).

¹² Detto ciò, dell'articolato saggio di Bettineschi bisogna anche tenere in conto almeno un'altra indicazione da lui chiaramente esposta alla nota 2 di

Senza intendere seguire nella sua interezza il prosieguo del saggio di Visentin, è comunque opportuno discorrere ancora – anticipando argomenti su cui si tornerà a parlare in seguito – di almeno altri due temi, assolutamente centrali nel pensiero severiniano, affrontati da Visentin nella seconda parte del suo contributo. Il primo riguarda il problema della differenza, della *differenza dei diversi*, ossia dei molteplici enti costituenti il mondo dell'esperienza. Visentin ritiene che Severino non dedichi, e non abbia dedicato, sufficiente attenzione al fenomeno della *differenza* durante il suo itinerario speculativo, non avendo mai sentito l'esigenza di offrirne una vera e propria «deduzione». La maggiore difficoltà che si incontra a pensare la differenza come «radice dei diversi» consiste in ciò: «la differenza non può non essere *unica* per entrambi i diversi, che non possono essere diversamente diversi, pena il non essere diversi affatto». Se la differenza tra loro non fosse una, i diversi perderebbero la caratteristica decisiva che li caratterizza in quanto tali, la *relazionalità*. In questo caso infatti «i diversi non sarebbero affatto diversi, ossia *reciprocamente* diversi, diversi *fra loro*». Se quindi, conclude Visentin, i diversi per essere tali sottostanno ad un'unica e identica differenza, anche loro dovranno essere, per essere ciò che si pretende che siano, *identicamente diversi*; quindi identici e non diversi¹³ (pp. 22-23). L'altro tema toccato da Visentin è quello riguardante il *nulla* (pp. 23-25). La negazione che l'essere compie del

p. 294, che riguarda l'apparire dell'ente *finito* una volta che questo apparire sia stato «oltrepassato», e più in generale ha a che fare con il concetto severiniano di *perfectum*; cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, VI.

¹³ Che Severino, come giustamente sottolinea Visentin, non senta la necessità di tentare questa deduzione, è sostenuto in modo molto esplicito da Severino stesso nel suo secondo intervento alla «tavola rotonda», dove parla appunto delle differenze (o diversi) come «originariamente manifeste» (p. 237) – pur non facendo il suo nome, mi sembra comunque palese che Severino intenda riferirsi a Visentin in questo breve passaggio.

nulla è infatti determinata, ad avviso di Visentin, da una strutturale *asimmetria* e *non-reciprocità* che secondo lui formano gli aspetti costitutivi e caratterizzanti il senso del negare: l'*incontrovertibilità* e l'*irreversibilità*. Tali caratteristiche possono essere colte esplicitamente soltanto nella negazione assoluta esercitata dall'essere sul nulla: «L'essere, infatti, nel negare di essere *nulla*, non ha *nulla*, appunto, che lo fronteggi e lo contrasti, non ha nulla contro di sé o di contro a sé». Ora, proprio questa «assenza di opposizione» costituisce secondo Visentin quell'*incontrovertibile* che tanto lui quanto Severino fanno corrispondere al *vero*. Proprio qui però si presentano le insormontabili differenze con la posizione di Severino. Quest'ultimo infatti, come noto, tenta di risolvere l'aporia del nulla nel iv capitolo de *La struttura originaria*¹⁴ in un modo che tenti esplicitamente di escludere quell'«assenza di opposizione» di cui parla Visentin. Secondo Severino tale assenza assoluta di opposizione, tra essere e nulla, conduce a un «non escluder nulla», «poiché l'esclusione non avrebbe un termine su cui esercitarsi: il nulla non apparirebbe nemmeno»¹⁵. Inoltre, per Severino, a negare il nulla non è soltanto l'«essere» (come invece per Visentin), ma ogni *ente* che nell'esser sé nega di essere l'altro

¹⁴ Non interessa in questa sede prendere in considerazione le opere recenti in cui Severino torna a soffermarsi analiticamente sul problema del nulla: cfr. E. SEVERINO, *La morte e la terra*, v, spec. § 6; ID., *Intorno al senso del nulla*, Milano 2013. A proposito di quest'ultimo testo cfr. la recensione di S. MASCHIETTI, www.filosofia-italiana.net, 1/2014. Si ricordi inoltre come Visentin si sia già soffermato, molto più analiticamente di quanto non faccia qui, sul problema del nulla in Severino in *Il neoparmenidismo italiano*, II, pp. 310-346. Sulla «soluzione» dell'aporia del nulla ne *La struttura originaria*, e su alcune critiche mosse a Severino da Gennaro Sasso, Massimo Donà e dallo stesso Visentin, cfr. N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Milano-Udine 2011.

¹⁵ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, IV, § 8, p. 216. Per il punto sollevato da Visentin, sottolineando ulteriormente la sua distanza da quella di Severino, è importante il passaggio contenuto nella parentesi che Severino fa seguire alle linee appena riportate.

da sé; dove questo «altro da sé» include quel senso radicale dell'altro da sé costituito dal nulla – ed è su questa specifica movenza che ad avviso di Visentin Severino sovrapporrebbe un senso *relativo* del negare, come quello determinato dalla negazione che un ente fa di un altro ente, quindi reciproco, simmetrico e relazionale; con un altro senso del negare irriducibile a questo, vale a dire quello che l'essere esercita sul nulla: *assoluto*, asimmetrico e non relazionale.

2. Il tema del nulla è senza alcun dubbio fra quelli più importanti per poter attingere il centro del discorso severiniano. L'intervento di Marco Simionato (pp. 309-319), l'ultimo della terza sezione del volume intitolato *Osservazioni sul capitolo IV de «La struttura originaria»*, è esplicitamente volto a un accurato esame di questo problema. Il primo dei quattro paragrafi in cui si articola il breve ma denso intervento di Simionato, richiama l'attenzione sul motivo per cui, nell'ottica di Severino, si forma l'aporia del nulla e anche, inoltre, sull'argomentazione messa in piedi dal filosofo bresciano per risolverla. Severino, nel primo e nel terzo paragrafo del capitolo IV de *La struttura originaria*, espone due diverse formulazioni dell'aporia, affermando nel primo caso che «Il nulla è posto come ciò che assolutamente non è; ma, *in quanto posto, presente*, esso è», mentre nel secondo caso che «Il nulla è l'opposto di ciò che è; ma, *in quanto assolutamente nulla*, esso non è nemmeno l'opposto di ciò che è» (p. 309). Nella prima formulazione – tenendo ferma la *posizione* del nulla – si sostiene che il nulla, in quanto posto, è, e pertanto non è nulla; mentre nella seconda formulazione – in cui si tiene ferma l'*assoluta nullità* del nulla – traspare che, non potendo porre il nulla, pena la sua entificazione, non si può nemmeno sostenere l'opposizione dell'essere al nulla, in quanto in una siffatta opposizione il nulla, in qualche modo, è. A parere di Severino si esce da questo

vicolo cieco *distinguendo* il «nulla-momento» (il nulla assoluto o il significato «nulla») dal «positivo significare del nulla assoluto» (la positività, la significatività, del nulla o dell'assolutamente insignificante). Come sottolinea efficacemente Simionato l'aporia del nulla, in questa prospettiva, si manifesta nel momento in cui i due momenti sono tra loro non concretamente *distinti* ma astrattamente *separati*, isolati l'uno dall'altro, sottolineando alla fine del paragrafo come l'autocontraddittorietà del nulla sia costituita dalla contraddizione tra i due momenti della *sintesi* (pp. 309-310) – i quali momenti sono, in se stessi, *incontraddittori*¹⁶. Nel § 2 del suo intervento Simionato introduce poi alcuni elementi che gli consentiranno, nel paragrafo successivo, di rivolgere a Severino un'acutissima critica al suo modo di risolvere l'aporetica. Richiamandosi a un proprio contributo recente riguardante questa tematica¹⁷, Simionato espone una terza formulazione dell'aporia – «Il non-essere assoluto (*nihil absolutum*), in quanto negativo, è essere» (p. 310) –, che gli consente di chiarire cosa lui intenda per *negazione* e che ruolo venga a svolgere il nulla a proposito di ciò. Simionato sostiene che l'ente, ogni ente, in quanto negativo dell'altro da sé, è un che di negativo. Ovviamente è ben consapevole del fatto che l'ente è sì *negazione*, ma

¹⁶ «Ogni significato (ogni contenuto pensabile, cioè ogni ente, qualsiasi il modo in cui esso si costituisce) è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare; o, che è il medesimo, tra l'essere formale e la determinazione di questa formalità [...]. In altri termini, ogni significato è sintesi del significato "essere" e della determinazione dell'essere; ogni significato è cioè una positività ("essere") determinata. Nel significato "nulla", la determinazione della positività contraddice, in quanto negatività assoluta, la positività, ossia il positivo significare della determinazione» (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, IV, § 6, pp. 213-214). A proposito della incontraddittorietà dei due momenti, cfr. *ibid.*, § 8, p. 217 nota.

¹⁷ M. SIMIONATO, *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, pref. di E. Severino, Pisa 2011.

della negazione del proprio altro (ossia è negazione della negazione che il proprio altro esercita su di lui); «epperò – aggiunge – è *negazione* della negazione, dunque una forma negativa»¹⁸ (p. 311). Simionato – seguendo sempre in parte Tarca – parla del nulla come del «puro positivo» (o «perfetto positivo»), vale a dire «ciò che è diverso da qualsiasi negazione, persino dalla negazione della negazione. [...] il puro o perfetto positivo è ciò che è assolutamente libero da *ogni* negazione. Se l'ente è innegabilmente negativo [...], allora solo il nulla è puramente positivo» (p. 312). La critica che nel § 3 Simionato muove alla posizione severiniana è, come già accennato, assai acuta e ha come proprio centro tematico la *distinzione* tra «positivo significare del nulla» (MP) e «nulla-momento» (MN). Secondo Severino a una critica sostenente che «se il nulla è negatività assoluta, non può valere nemmeno come *momento semantico* del nulla come significato concreto», bisognerebbe rispondere: «la stessa positività di questo valere come momento è l'altro momento»¹⁹. Nella sua prospettiva di pensiero – come in parte è già stato indicato sopra discutendo del saggio di Visentin – il nulla, il *nihil absolutum*, «come distinto dalla positività del suo significare, in quanto è considerato nel

¹⁸ Simionato esplicita anche come quest'idea, secondo cui il negativo del negativo è negativo, sia stata da lui desunta dalla riflessione filosofica di Luigi Vero Tarca.

¹⁹ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, IV, § 11, *a*), p. 221. Questo è forse il paragrafo più importante dell'intero capitolo quarto, ed è significativo notare come nella seconda edizione della sua opera principale – quella da cui cito – Severino abbia aggiunto ben quattro capoversi a questo punto *a*) del § 11 rispetto alla versione del '58 (cfr. la prima ed., Brescia 1958, pp. 95-96, di cui esiste una recente ristampa). Non ci sono, occorre aggiungere, delle variazioni contenutistiche rispetto alla prima edizione, ma soltanto delle chiarificazioni – seppur non irrilevanti. A proposito dell'elemento speculativo contenuto nel passo severiniano appena riportato, richiama l'attenzione anche Luigi Vero Tarca in una parte del suo intervento alla «tavola rotonda» (pp. 247-258: cfr. pp. 255-256).

significato che gli compete in quanto è così distinto non vale come momento (come un positivo): appunto perché come assoluta negatività non ha alcun valore»²⁰. Il motivo che induce Severino a parlare dell'aporia del nulla come autocontraddizione *concreta* – cioè non separate/isolante i due momenti di cui si «compono» – tra MP e MN, è determinato dal fatto che a suo modo di vedere, come si è visto, per poter garantire la validità del principio di non contraddizione è richiesta la *posizione* del nulla o non essere²¹. Simionato mette allora chiaramente in luce che il problema della prospettiva severiniana consiste essenzialmente in ciò: se la positività, l'«essere», di MN è *interamente contenuto* nell'altro momento (MP), i «due» momenti non possono essere tra loro distinti. Se ogni forma di positività dell'uno (MN) è contenuta nell'altro (MP), c'è solo e soltanto questo secondo momento: «la mossa severiniana di imputare *tutto* ciò che riguarda il nulla al suo positivo significare [...] ha una conseguenza inevitabile: l'impossibilità di avere a che fare con due distinti ... laddove invece l'impianto della soluzione severiniana si fonda (anche) sulla distinzione dei due momenti» (p. 314). La distinzione tra i due momenti, aggiunge Simionato, non può in alcun modo apparire, dal momento che «se essa sussiste solo all'interno del positivo significare, allora ciò che appare è sempre e solo MP. Insom-

²⁰ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, IV, § 11, a), p. 222. Nel suo contributo Simionato riferisce un passo della prefazione di Severino al suo saggio del 2011 citato in precedenza (p. 10), in cui Severino ribadisce e sottolinea questo punto (a riguardo del quale cfr. anche il secondo e il terzo capoverso del § 8 di *La struttura originaria*).

²¹ «La posizione del principio di non contraddizione richiede la posizione del *non essere*» (*ibid.*, IV, § 1, p. 209); ma si tenga ben presente che la «posizione» qui richiesta è quella determinata dal campo semantico costituito dal significato autocontraddittorio – *concreto* – del nulla, e quindi dal suo «toglimento» (cfr. *ibid.*, IV, § 8, pp. 216-217). Il principio di non contraddizione di cui parla Severino, occorre precisare, ha una strutturale valenza parmenidea: «l'essere non è non essere» (*ibid.*, III, § 2, p. 174).

ma, la notizia dell'inseparabilità dei due sussiste solo sul fondamento *dell'apparire dei due*; ma i due non appaiono, in quanto appare sempre e solo uno» (pp. 314-315). Il punto teoretico a cui Simionato vuole giungere con queste sue critiche è mostrare come il nulla – il nulla *qua talis* – sia contraddittorio e non la *sintesi* tra il nulla e la sua positiva significatività: «proprio il *nihil absolutum* (MN) è internamente contraddittorio»²² (p. 319).

3. Sul nulla come «indice di intrascendibilità dell'essere» richiama l'attenzione, all'inizio del suo notevole contributo intitolato *Nota sulle modalità dell'essere* (pp. 55-81), Paolo Pagani. Il centro tematico di questo saggio riguarda quale spazio la categoria fondamentale della modalità – ossia la *possibilità* – venga ad assumere nel sistema speculativo di

²² Sempre a proposito del problema sollevato da Simionato mi sembra si possa osservare una ulteriore ambivalenza nel quarto capitolo del testo severiniano del '58. Mantenendo ferma l'attenzione sulla nota del § 8, già in precedenza richiamata, laddove Severino parla della valenza incontraddittoria dei due momenti (*distinti*), fatta corrispondere alle due asserzioni «il nulla è nulla» e «il positivo è positivo», bisogna poi connetterla a quanto Severino sostiene nel § 11; prima nel secondo capoverso del punto *a*) – che corrisponde alla citazione, qui sopra, della nota 16 –, poi nel punto *c*), che riporto qui integralmente: «Resta anche chiarito che il nulla è nulla (come già Gorgia osservava), non in quanto l'assoluto negativo *sia* qualcosa (sia pure l'assoluto negativo), ma in quanto il positivo significare del nulla è quel certo significare che esso è. O il nulla è nulla, non in quanto nulla, ma in quanto positivo significare» (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 223). «Il nulla è nulla» e «il positivo è il positivo» sono per Severino i due momenti, distinti e incontraddittori, del nulla come concreta autocontraddittorietà (§ 8, nota); il nulla però, come distinto dalla positività del suo significare – il «nulla è nulla» di cui Severino parla nella nota appena richiamata – e considerato nel significato che gli compete in quanto così *distinto*, non vale come momento, dal momento che l'assoluta negatività non ha (alcun) valore (§ 11, *a*)); per questo motivo è proprio la pretesa valenza *incontraddittoria* (come vuole Severino) dell'espressione «il nulla è nulla» che è difficile poter accogliere (§ 11, *a*), fine secondo capoverso; § 11, *c*). In questo modo si ribadisce la critica avanzata da Simionato, dal momento che la valenza di un distinto è *interamente nell'altro* distinto – e questo comporta l'impossibilità di distinguere i due momenti.

Severino e in che modo in questo sistema venga trattato il tema della *contingenza*. Il contributo di Pagani prende le mosse dal tentativo di «semantizzazione dell'essere», messo in campo da Bontadini e da Severino, che avrebbero da un lato reagito al tentativo di Carnap di ridurre la significatività del termine «essere» al mero «quantificatore esistenziale» ($\exists$) – o, come lo chiama anche Pagani, «presentificatore» – dell'incognita che, di volta in volta, va a saturare (pp. 55-56). La semantizzazione dell'essere non può che avvenire inoltre tramite una «referenza» a ciò che lo eccede: il nulla. Per questo motivo il quarto capitolo de *La struttura originaria* ha un ruolo così importante nel pensiero severiniano: «Il non essere è appunto un indice di tale intrascendibilità. Esso è l'«orizzonte» dell'essere, nel preciso senso che è l'alterità insostituibile dell'essere stesso» (p. 57). Dall'altro lato il tentativo di Bontadini e Severino, e di quest'ultimo in particolare, avrebbe reagito alla pretesa di Russell di «dissolvere il trascendentale nella gerarchia dei tipi logici» evitando così l'insorgere del paradosso della classe delle classi che non sono membri di se stesse²³ (p. 57). Tanto nel tentativo carnapiano quanto in quello russelliano «la pretesa impensata era quella di non riconoscere se non ciò che fosse calibrato sulla *res* (sull'ente) e sull'insieme di *res*», e proprio tenendo conto di ciò è imprescindibile la valenza dell'essere trascendentale come «eterogeneità»²⁴ o «transcategorialità»

²³ Nelle pp. 58-59 Pagani si sofferma su interessanti aspetti dell'aporia russelliana delle classi, sul suo legame con il simbolo di appartenenza di Peano (ϵ) e sulla doppia valenza di questo, tanto intensionale quanto estensionale. Inoltre sottolinea anche come siano da rinvenire, nella critica avanzata da Ernst Zermelo all'inizio del xx secolo, elementi convergenti a quanto sosterrà Severino a proposito del paradosso di Russell; il quale indicherà il carattere intrinsecamente aporetico del concetto stesso di «classe» intesa come «insieme di elementi omogenei» (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Introduzione, § 6, pp. 61-71; ID., *Tautótēs*, Milano 1995, XXIII, pp. 201-211).

²⁴ Su ciò cfr. bene E. SEVERINO, *La struttura originaria*, pp. 65-67; ID., *Tautótēs*, pp. 207-209.

(p. 59). Rimanendo ancora su queste pagine iniziali del saggio di Pagani si nota, di sfuggita, una critica che, pur essendo esposta in modo assai sintetico, merita grande attenzione in quanto tocca un punto centrale della speculazione severiniana. Pagani sostiene come a suo modo di vedere gli sviluppi del discorso di Severino, successivi all'opera del '58, siano profondamente coerenti rispetto all'assunto fondamentale – o uno dei fondamentali – costituente l'ossatura della prima grande opera di Severino, ossia la «prospettazione ontologica dell'«immediato»» (inteso quest'ultimo come identico a «originario»), per poi aggiungere che «qui [ne *La struttura originaria*] la F-immediatezza e la L-immediatezza sono presentate come i due lati astratti di un concreto (la «struttura originaria» appunto); se non che, la rivelazione di astrattezza è sempre – nel discorso di Severino – in funzione della autocontraddittorietà della considerazione astratta dell'astratto, e dunque presuppone l'accertamento della incontraddittorietà dell'essere, cioè di uno dei due momenti dell'identità originaria, preso nella propria astrattezza. Tale impianto determina una prefigurazione dell'essere che, di diritto, antecede e prescinde dalla rilevazione fenomenologica del medesimo, quasi che – al di là delle esplicite intenzioni – l'incontraddittorietà precedesse l'incontraddittorio che la istanzia» (p. 60). Come già detto questo passo di Pagani coglie un punto centrale del discorso di Severino, vale a dire la modalità tramite cui viene presentato il rapporto tra i due «momenti» della struttura originaria: immediatezza logica (L-immediatezza) e immediatezza fenomenologica (F-immediatezza). La «struttura originaria» è infatti il concreto, di cui la L-immediatezza e la F-immediatezza sono i momenti. Secondo Pagani, in base a questa istanza teoretica Severino incorrerebbe in una *petitio principii*²⁵. L'affermazione in base

²⁵ Pagani si era già soffermato, anche se in modo sempre abbastanza fuga-

a cui si sostiene l'astrattezza dell'astratto – cioè intendere l'astratto come separato, e non come distinto, dall'altro astratto e entrambi dal concreto – è dovuta, secondo Pagani, al *presupposto* accertamento della incontraddittorietà dell'essere; e ciò comporterebbe far agire uno dei due lati o momenti dell'originario (la L-immediatezza in questo caso) nella sua astrattezza e non nella sua concreta unione con l'altro momento²⁶.

ce, su questo aspetto fondamentale della riflessione severiniana, criticandolo per lo stesso motivo appena riportato: cfr. P. PAGANI, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Milano 1990, pp. 133-134. Anche in queste pagine, come in quelle del saggio in discussione, è presente un'interessante affermazione di Pagani secondo cui, proprio in ragione di questa «calibrazione del fenomenologico sul logico», il pensiero di Severino sarebbe maggiormente legato al versante dell'Idealismo trascendentale, di contro alla metafisica classica che insisterebbe invece sulla precedenza del fenomenologico sul logico, dando così luogo a un «subordinatismo realista» – secondo l'espressione di Amato Masnovo. Cfr. *ibid.*, p. 134; e le pp. 60-61 del saggio di Pagani all'interno del volume in discussione.

²⁶ Il punto però più problematico, e allo stesso tempo più significativo e caratterizzante la posizione di Severino che sia forse dato trovare nel suo pensiero, mi sembra essere un altro – che grazie all'aspetto toccato da Pagani può essere più facilmente notato. La questione riguarda la *distinzione* dei due momenti *all'interno* della concretezza della struttura originaria. La «struttura originaria» è così chiamata da Severino perché, in quanto *struttura* non è un che di semplice ma una complessità semantica – o l'«unità di un molteplice» (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, I, § 1) –, mentre è *originaria*, ossia immediata, in quanto non può essere preceduta (logicamente) da alcunché. Se si connette quanto appena detto con la *concretezza* caratterizzante questa struttura, di cui si è parlato nel testo, è facile rilevare come la struttura originaria sia una *sintesi originaria* tra i due momenti dell'immediatezza *logica* e *fenomenologica* (cfr. soprattutto *ibid.*, III, § 23, c)). Se si fosse nella sede adatta, sarebbe necessario mostrare i vari passaggi logico/argomentativi in cui Severino tratta di ciò, *in primis* ne *La struttura originaria*, e in particolar modo nei primi quattro capitoli – il tentativo di soluzione dell'«aporetica del nulla» da parte di Severino nel cap. IV, senza tener presente il punto teoretico richiamato in questa nota, risulta inconcepibile (cfr. *ibid.*, IV, § 11, b)). A questo punto non può però non imporsi una domanda da rivolgere a questa concezione – e mi sembra che, seppur di sfuggita, sia un punto a cui sia Spanio (p. 119, nota 42), sia Dal Sasso (p. 306) accennano nei loro rispettivi contributi. Parlare di «sintesi originaria» significa sostenere che i termini della sintesi *sono resi possibili* dalla sintesi

Il saggio di Pagani prosegue analizzando con attenzione e acume alcuni significativi passaggi riguardanti il problema della contingenza e della possibilità nella fase della riflessione severiniana che va dagli *Studi di filosofia della prassi* (1962) sino a *Destino della necessità* (1980), passando per i saggi raccolti in *Essenza del nichilismo* (1972). Il discorso svolto da Pagani è inoltre affiancato da un costante riferimento ad Aristotele, in particolar modo al capitolo nono del *De Interpretatione*. Qui, per l'appunto, Aristotele discorre di alcuni concetti fondamentali – quali *δυνατόν* (possibile), *ενδεχόμενον* (contingente) e *δύναμις* (potenza) –, da Severino presi in costante riferimento, seppur critico, nei luoghi degli scritti appena richiamati esaminati da Pagani. Prima di giungere a quella che mi sembra la critica centrale avanzata dall'Autore nei confronti di Severino, vengono innanzitutto distinti da Pagani due tipi di contingenza: una «contingenza povera» e una «contingenza intensiva»²⁷, ed è su questo secondo modo di intendere la contingenza che Severino è particolarmente critico. Ammettere questo tipo di contingenza significherebbe per Severino essere in

medesima. Se infatti i momenti fossero intesi come già sussistenti prima della sintesi, questa non potrebbe essere considerata come originaria; e quindi tenendo ferma questa originarietà i momenti non potrebbero che essere intesi come irrelati l'uno all'altro, e presupposti pertanto alla loro esistenza. Pur essendo originaria, la sintesi però è pur sempre una *sintesi* – un'unità al cui interno risiede sempre la differenza –, non una *semplice identità*. Com'è possibile quindi, in una prospettiva di questo tipo, distinguere? Non si può distinguere senza attribuire autonomia posizionale a ciascuno dei distinti; ma ottenuta questa autonomia posizionale come può, il distinto, per essere tale, risiedere *anche* necessariamente nella sintesi e *solo* all'interno di questa? Sembra quindi che nella prospettiva di pensiero messa in piedi da Severino stesso, *distinguere* non possa che significare la stessa cosa di *separare*. Su questa tematica del pensiero di Severino cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, II, pp. 347-355, e anche G. SASSO, *Il logo, la morte*, pp. 387-389.

²⁷ Se il primo tipo di contingenza prevede che «la possibilità di un certo fatto (α)» sia intesa come «la semplice non-autocontraddittorietà di α o come la non necessità di $\neg\alpha$ », il secondo tipo sostiene, dopo l'accertamento di α , il «poterci non essere di α » (pp. 62-65).

contrasto con la «verità dell'essere», in quanto «presupporrebbe l'oscillazione nichilistica tra essere e non essere» (p. 72). Dopo una disamina da parte di Pagani del modo in cui Severino tratta di questo secondo tipo di contingenza nell'arco di tempo sopra indicato, viene a introdurre il concetto di «possibilità bilaterale» (p. 73), che riveste un ruolo centrale nella sua analisi – portando Pagani, addirittura, ad introdurre per necessità logica Dio, inteso come Creatore. La possibilità bilaterale coincide con la contingenza; ora «la bilateralità in questione è, immediatamente, una duplicità nell'esclusione. Il contingente, infatti, esclude da sé sia l'impossibile, sia il necessario», come esprime la seguente formula: $\Diamond\alpha \equiv \neg\Box\alpha \wedge \neg\Box\neg\alpha$ ²⁸ (p. 75). Tale bilateralità ne implica un'altra, ossia quella presente tra «ciò che accade e la sua possibile alternativa nell'accadere», la quale possiede un valore «implicitamente metafisico» che si esprime con la formula: $\Diamond\alpha \equiv \Diamond\neg\alpha \wedge \Diamond\alpha$ ²⁹. In seguito Pagani, indicando tre tipi di fallacie – che possono insorgere in base ad altrettanti slittamenti di significato dei concetti di «necessità» (*fallacia divisionis*), «possibilità» (*fallacia compositionis*) e «contingenza» (*fallacia aequivocationis*)³⁰ –, sostiene che la filosofia

²⁸ Formula così traducibile: «La contingenza di α equivale alla non-necessità della posizione di α , congiuntamente alla non-necessità della negazione di α ».

²⁹ «La contingenza di α equivale alla congiunzione della possibilità di non α con la possibilità di α ». Questa equivalenza è ricavabile da quella in precedenza indicata tramite l'equivalenza di possibile con non-impossibile ($\Diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$), e, da questa equivalenza per regola di trasformazione di « $\Box$ » in « $\Diamond$ » mediata dalla regola della «doppia negazione classica», quindi: $\neg\Box\alpha \rightarrow \Diamond\neg\alpha$ (p. 75).

³⁰ Il primo tipo di fallacia è quello criticato da ARISTOTELE in *De Int.*, 9, 19 a 23–19 b 4 (il celebre luogo della «battaglia navale»); il secondo tipo di fallacia si ricaverebbe, a partire dalla formula indicante la contingenza ($\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha$), da una raccolta fuori parentesi del simbolo di possibilità ($\Diamond$), determinando così un'«inferenza fallace»; mentre il terzo tipo di fallacia viene notato da Pagani in un passo di Severino, in cui quest'ultimo attribuirebbe indebitamente a Jules Lequier la trasformazione di $\Diamond\neg\alpha$ in $\neg\Diamond\alpha$ (pp. 72, 76-77). I primi due tipi

di Severino potrebbe essere intesa come un'«integrazione metafisica» del «discorso invincibile» di Diodoro Crono (p. 80). Ciò che in Severino viene radicalmente escluso è il senso della *bilateralità* che a Pagani sta a cuore non smarrire per poter introdurre inferenzialmente l'«atto creatore» (cfr. pp. 72, 74, 79-81). Come acutamente nota Pagani, anche in Severino si dà una certa forma di bilateralità, vale a dire una «bilateralità distribuita», in Severino istituita dalla disequazione tra apparire trascendentale *finito* e apparire trascendentale *infinito*. Per Severino, come noto, non si dà essente che non sia inserito (*già da sempre e per sempre*) nella «verità dell'essere», la quale attesta l'impossibilità che l'essente in quanto essente non sia. Ciò che, per l'apparire trascendentale finito, non è attualmente incluso nel suo orizzonte è ciò che Severino chiama «problema»³¹. Tale problema però ha consistenza e validità solo e soltanto in una dimensione *finita*, cioè *parziale*, dell'apparire; in quanto nello «sguardo» dell'apparire infinito tutto è come non può che essere – ipotizzare un «poter essere altrimenti» significherebbe infatti ammettere come possibile il non essere di un essente, venendo così a infrangere l'impossibilità di cui si è appena detto. In base a cosa però si può stabilire, all'interno della prospettiva di Severino, che α sia o non sia un *problema* («possibile»? Se si ponesse come problema la «capacità» della legna di bruciare, solo nel momento della sua realizzazione (quindi nell'«atto») potrebbe coerentemente

di fallacie sono tra loro analoghi, in quanto nel primo c'è uno slittamento ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\omicron\alpha\varsigma$) da una «necessità trascendentale» ($\Box(\alpha \vee \neg\alpha)$) a una «necessità modale o categoriale» ($\Box\alpha \vee \Box\neg\alpha$), mentre nel secondo lo slittamento si produrrebbe, all'inverso, da una «possibilità come modalità ontologica» a una «possibilità trascendentale». Il passo severiniano a cui si riferisce Pagani è in *Studi di filosofia della prassi*, II, cap. IV, § 1, pp. 237-239 nota.

³¹ Anche questo termine, come molti altri, subisce delle oscillazioni nel percorso severiniano. Cfr. per esempio *Studi di filosofia della prassi*, I, parte seconda, cap. I, oltre alla 10^a e 11^a *Postilla* (pp. 309-312); *Oltrepassare*, X, § 1.

sostenersi che la legna abbia effettivamente, *autenticamente*, la capacità di bruciare. Solo quindi a evento accaduto. Ora, in quanto l'evento è accaduto, e quindi è, certo non si può supporre che non fosse, in quanto così facendo si negherebbe l'essere all'essere. Da questa prospettiva si giunge a questo tipo di conclusione: $\alpha \rightarrow \Box\alpha$, la presenza di un evento (o più generalmente di un ente) implica la necessità di questo stesso evento. Severino istituisce così, esplicitamente, nel suo sistema speculativo, una vera e propria *necessità a posteriori*³². Il modo invece secondo cui, a parere di Pagani, dovrebbe essere correttamente intesa la contingenza di α ($\Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha$) è: «questa seconda $[\neg\alpha]$ può essere letta sia come una positiva possibilità alternativa alla sua correlata (e dunque come la dimensione latente dell'atto creatore che pone α), sia come la non-necessità di α di accadere, ovvero come il fatto che α è tratto dal proprio *nihil* (che indica, però, non un improponibile non-essere assoluto), bensì il *nihil sui* che α sarebbe, se non fosse posto dall'atto creatore»³³ (pp. 80-81).

³² Quanto ho appena detto su Severino, Pagani lo riferisce direttamente a Diodoro Crono e indirettamente a Severino: p. 80 (§ 5.5 e § 5.6). Aver notato e sottolineato esplicitamente questo punto del discorso di Severino è certamente uno dei meriti maggiori di questo saggio di Pagani. Per cogliere esplicitamente questo aspetto della filosofia severiniana, il luogo più rilevante da esaminare è costituito da *Destino della necessità*, VI, pp. 189, 190 nota. Nella prima pagina appena indicata, Severino è chiarissimo nel sottolineare quella che sopra è stata chiamata *necessità a posteriori* – cioè una necessità inferita *sul fondamento dell'esperienza* –, quando chiarisce tra parentesi l'espressione «insondabilità del destino»: «l'insondabilità di ciò che, *se* accade, è *necessario* che accada; ma *che* accada non è una necessità stabilita sul fondamento della struttura dell'insieme iniziale [cioè sul fondamento dell'apparire che precede l'apparire di questo accadere]».

³³ A questo punto ci si dovrebbe soffermare ad analizzare lo statuto ontologico del non-essere relativo (*nihil sui*), e della sua, eventuale, *relazione* con l'«improponibile» non-essere assoluto.

4. Nel contributo *Severino e Aristotele* (pp. 131-145) Enrico Berti ripercorre la lunga frequentazione avuta con Severino, di cui racconta che iniziò a leggere alcuni scritti a partire dalla stesura della sua tesi di laurea – discussa a Padova con Marino Gentile nel '57 –, incontrandolo poi la prima volta nel '62 durante un convegno organizzato a Padova da Carlo Giacon, in cui Severino tenne una relazione discutendo alcune tesi di Carnap, di Dewey e soprattutto del iv libro della *Metafisica* di Aristotele; ricordando inoltre come fu quella la prima occasione in cui, grazie all'esposizione datane da Severino, si accorse del grande valore speculativo dell'ἔλεγχος aristotelico. Berti dà anche conto dell'importanza che Aristotele ha sin da subito avuto nell'itinerario speculativo di Severino, a partire dalla metà degli anni '50, e in particolar modo dalla pubblicazione del saggio *La metafisica classica e Aristotele* uscito nel 1956 all'interno del volume collettaneo *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei* (supplemento speciale alla «Rivista di filosofia neoscolastica»). Berti ricorda anche lo «shock» che ricevette nel 1964 quando lesse, sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», *Ritornare a Parmenide*, che gli sembrò subito essere un «passo indietro» rispetto alla posizione platonica e aristotelica. Ciò lo indusse alla lettura de *La struttura originaria*, dove notò il «seme» che Severino avrebbe poi fatto germogliare nel saggio del '64, vale a dire la semantizzazione dell'essere (o dell'ente) come «non-niente» (p. 134). Nel prosieguo del suo intervento Berti torna a insistere sulla critica che va' rivolgendo da diverso tempo all'impianto speculativo di Severino, consistente nel rilievo che l'essere non ha – come Severino, rifacendosi a Parmenide, pretenderebbe – un carattere *univocistico*, bensì un carattere *plurivocistico*: è un πόλλακος λεγόμενον, si può «dire in molti modi», non in uno soltanto (p. 136). Nel paragrafo successivo Berti osserva come questa contrapposizione tra dire l'essere μοναχός o

dirlo *πόλλακος* possa ricavarsi anche in due correnti, seppur estremamente ampie e variegata, della filosofia analitica. Quella più a carattere «matematizzante» – includente autori come Frege, Russell e Quine – avrebbe concepito in modo sostanzialmente «univoco» il concetto di esistenza, mentre l'altra, più attenta all'analisi del linguaggio ordinario – tra i cui autori Berti ricorda soprattutto Austin e Ryle –, avrebbe correttamente, ad avviso di Berti, sottolineato la molteplicità dei significati dell'essere e dell'esistenza (pp. 138-139)³⁴. Senza volersi qui soffermare sui molteplici e ulteriori spunti presenti in questa parte del saggio di Berti – di cui questo terzo paragrafo concernente il concetto aristotelico di «essere» e la filosofia analitica (pp. 138-143), costituisce forse la parte più rilevante del suo contributo –, il punto concettuale più significativo per mostrare il fondamento della critica avanzata da Berti a Severino è che, per il primo, l'esistenza non può essere considerata come un «genere», e quindi «che essa non può far parte di nessuna definizione, cioè che non può essere contenuta nell'essenza di nessun ente»; pertanto «non c'è un genere di cose comprendente le cose che sono, il che significa che gli enti non hanno in comune il fatto di essere enti come se questo fosse qualcosa di identico per tutti, ma ciascun genere di enti ha un suo proprio modo di esistere, che non ha nulla in comune con il modo di esistere degli altri», e quindi, sostiene Berti rifacendosi ad Aristotele, «tra l'essere del vivente e l'essere del non vivente non c'è niente di comune» (pp. 140-141). Al di là della consonanza con la posizione espressa da Elizabeth Anscombe nella traduzione e interpretazione di un passo degli *Analitici Secondi* di Aristotele, e del rifiuto del «Princi-

³⁴ Cfr. anche a tal proposito le ultime pagine del «dialogo» tra Berti e Severino: E. BERTI, *Dialogo su Aristotele*, in A. PETTERLINI - G. BRIANESE - G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano 2005, pp. 75-90: 86-87.

pio di Parmenide» così come viene inteso tanto da Severino quanto da Bontadini («l'essere è e non può non essere»), non sembra che Berti intenda affrontare il centro teoretico della questione laddove bisognerebbe discuterlo, ossia il significato dell'essere come *opposizione* al nulla – e quindi l'essere, l'ente, un non-niente³⁵. A proposito di quest'ultimo punto si potrebbe sempre obiettare – come effettivamente Berti ha fatto, anche se non in questo contributo³⁶ – che anche il «nulla» o «non essere» può essere detto in molti modi³⁷. A proposito di ciò si potrebbe comunque replicare, prendendo in considerazione la «tavola del nulla» di Kant contenuta nell'ultima pagina dell'*Analitica trascendentale*, che l'unico modo di intendere il nulla come corrispondente al non-essere tramite cui Severino intende semantizzare l'essere, non possa che essere il quarto modo lì indicato, in quanto gli altri modi in cui il «nulla» può essere inteso possono facilmente essere riferiti a *qualcosa*, e non pertanto al *nulla assoluto*³⁸.

Anche gli interventi di Giorgio Brianese («*Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni*», *Emanuele Severino interprete di Spinoza*, pp. 83-103) e di Davide Spanio (*Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, pp. 105-129), come quello di Berti, hanno come oggetto principale del loro discorso il legame stretto da Severino lungo l'arco della

³⁵ Pur avendo espressamente dichiarato, come già indicato in precedenza, la sua forte riserva a proposito di ciò (cfr. pp. 134-135).

³⁶ Cfr. E. BERTI, *Dialogo su Aristotele*, p. 87.

³⁷ Berti si rifà esplicitamente ad ARISTOTELE, *Metaph.*, XIV, 1089 a 15-31; ma a proposito di questa tematica cfr. anche I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 347-349.

³⁸ Il quarto «significato» del nulla nella tavola kantiana è fatto corrispondere al *nihil negativum*, «oggetto vuoto senza concetto». È per l'appunto questa assenza di concetto che rende questo nulla una «non-cosa» (*Undinge*), l'impossibile, di contro agli altri modi in cui il «nulla» può essere detto: «concetto vuoto senza oggetto» (*ens rationis*), «oggetto vuoto di un concetto» (*nihil privativum*) e «intuizione vuota senza oggetto» (*ens imaginarium*).

sua riflessione con due grandi protagonisti del pensiero filosofico. Brianese tenta nel suo intervento di mostrare le affinità sussistenti tra la riflessione filosofica di Spinoza – indagata in particolar modo nella prima parte dell'*Etica* – e quella del suo maestro, toccando indubbiamente alcuni elementi teorici molto significativi che a suo modo di vedere possono essere attribuiti, pur nelle rispettive specificità, a entrambi i filosofi. L'affermazione, ripresa dal libro su Spinoza di Giuseppe Rensi secondo cui il tratto caratteristico della riflessione del filosofo di Amsterdam sarebbe quella di «guardare la realtà non con gli occhi umani, ma con quelli stessi della realtà se essa ne possedesse», viene per esempio ribadita da Brianese a proposito di Spinoza e attribuita anche al discorso severiniano (p. 85); toccando così un punto assai suggestivo, ma anche altrettanto problematico, del pensatore bresciano. Ciò a cui mi riferisco riguarda il ruolo assunto dall'«isolamento della terra» all'interno dell'apparire trascendentale finito, e quindi della valenza ontologica di tale «isolamento» nella prospettiva della Gioia. Il problema è, ad analizzarlo con accuratezza, molto complesso e anche tra l'altro un tema su cui Severino, a partire da *Il sentiero del giorno* (1967), è sempre tornato nei suoi testi a carattere sistematico, ridiscutendolo anche in base alle nuove acquisizioni apportate, di volta in volta, al suo discorso filosofico³⁹. Secondo Brianese i due tratti che maggiormente renderebbero Spinoza avvicinabile alla prospettiva severiniana sarebbero «l'affermazione dell'eternità e della necessità dell'accadere degli essenti», e anche

³⁹ Il rapporto tra «isolamento della terra» e «cerchio del destino» è uno dei temi più presenti, come già accennato, negli ultimi scritti di Severino, soprattutto nel «trittico» – com'è definito da Goggi nel suo contributo (p. 269) – composto da *La Gloria*, *Oltrepassare* e *La morte e la terra*. Sul senso dell'isolamento cfr. anche la citazione dalla p. 94 di *Destino della necessità* riportata da Brianese nella nota 26 a p. 88.

(esposto nel linguaggio di Severino) «il riconoscimento della incontrovertibilità e della insuperabilità della struttura originaria del destino» (p. 91). Brianese paragona anche la *volontà del destino* severiniana con la *libera necessità* di cui parla Spinoza a G.H. Schuller in una lettera dell'ottobre 1674⁴⁰. Il tentativo di Brianese è quello di mostrare come Spinoza possa essere interpretato da una prospettiva severiniana, pur facendo anche spesso riferimento alle letture di Jaspers e Deleuze, «in senso *non* nichilistico» (p. 98). Da questo punto di vista, tenendo a mente, non tanto la celebre espressione spinoziana fatta propria da Severino e assunta da Brianese a titolo del proprio intervento⁴¹, quanto invece la proposizione xxix della prima parte dell'*Etica* – *In natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo* –, risulta tutt'altro che poco perspicuo un rapporto tra Severino e il grande filosofo olandese⁴².

Davide Spanio – che è anche, come si è già riferito all'inizio, il curatore del volume – si sofferma invece sulla lettura data da Severino del pensiero di Giovanni Gentile. Spanio discute, ricostruendone le categorie concettuali, quelle che lui indica come le «due fasi» del confronto di Severino con

⁴⁰ Cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, Ep. LVIII, in *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007, pp. 1483-1486. A proposito di Severino cfr. almeno *Destino della necessità*, XVI, § 2. Interessante e significativo a proposito di ciò, è anche il riferimento fatto da Brianese alle ultime pagine del § 24 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in cui Schopenhauer si richiama esplicitamente a questa lettera di Spinoza.

⁴¹ «Sentimus experimurque nos aeternos esse» (B. SPINOZA, *Etica*, v, prop. XXIII, Scolio). Cfr. E. SEVERINO, *La Gloria*, p. 32.

⁴² A proposito di un'assonanza tra il pensiero di Severino e quello di Spinoza ha richiamato anche l'attenzione, verso la fine del suo intervento, Visentin (pp. 26-27). Severino, in riferimento all'intervento di Brianese, ha in ogni caso sottolineato come alcuni concetti chiave della filosofia spinoziana – come quello di *causa sui* e di *conatus essendi* – non possano che appartenere a una logica molto lontana da quella da lui prospettata nei suoi lavori (cfr. p. 238).

Gentile (p. 107). La prima fase è caratterizzata da una sorta di *concordia discors* tra il modo in cui Bontadini e Severino – con sullo sfondo le argomentazioni critiche rivolte a Gentile da Ugo Spirito – interpretano il significato filosofico fondamentale da attribuire all’attualismo gentiliano. Secondo Bontadini il centro del discorso di Gentile riapre il terreno per una «soluzione» altra e ulteriore rispetto alla «situazione problematica» costituita dal divenire – tale prospettiva viene anche detta *problematicismo situazionale*, in quanto il «problema» è parziale, lasciando accanto a sé la possibilità dell’Immutabile –, soluzione che però, secondo Bontadini, Gentile si sarebbe illuso di escludere in modo categoriale. Per Severino la posizione di Gentile rappresentava invece fin da allora un *problematicismo trascendentale* – ossia una riflessione che escludeva radicalmente la possibilità di accedere a una dimensione eccedente il divenire del pensiero in atto –, che però doveva ciò nonostante rassegnarsi ad «assumere la fisionomia del problematicismo *situazionale*»⁴³ (p. 111) – doveva rassegnarsi a ciò dal momento che, ad avviso di Severino, Gentile non era in grado di *dimostrare* tale problematicità trascendentale (pp. 114-115). La comunicazione presentata nel maggio del ’75 a Roma alla «Settimana di studi gentiliani», costituisce il primo documento della «seconda fase» della sua riflessione sull’attualismo⁴⁴. In

⁴³ Per l’uso di questa terminologia cfr. almeno il primo paragrafo del saggio di Spanio (pp. 105-110), oltre all’*Avvertenza* e alla «Prefazione» delle *Note sul problematicismo italiano* in E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Milano 1994, pp. 13-28, 357-358. La prima ed. di queste *Note*, più ampia della versione riproposta nel volume appena citato, risale al 1950 (Vannini, Brescia), e riprende anche due contributi pubblicati da Severino tra il ’48 e il ’49 sulla «Rivista rosminiana».

⁴⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Attualismo e «serietà» della storia*, confluita poi in Id., *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma 1978, pp. 116-127. Gli altri due contributi gentiliani di Severino di questa «seconda fase» sono: *Nietzsche e Gentile* e *Attualismo e problematicismo*, scritti alla fine degli anni ’80 e confluiti in *Oltre il linguaggio*, Milano 1992, pp. 77-98, 99-118. Ma

questa seconda fase – che giunge fino ad oggi – l'autentico carattere del pensiero di Gentile è quello di dimostrarsi problematicismo trascendentale. Questa dimostrazione consiste nell'attribuire al divenire – non delle cose naturalisticamente intese, ma del «pensiero pensante» – un orizzonte di assolutezza che non preveda alcunché *al di fuori* o *oltre* il divenire stesso. Se infatti il divenire si trovasse qualcosa che lo eccedesse, questo qualcosa di eccedente dovrebbe necessariamente sottrarsi alla sua signoria, e così facendo non potrebbe che costituirsi come un *immutabile* (qualcosa per l'appunto di non soggetto al divenire). Dal momento però che il divenire del pensiero è l'originario, questo comporta la conseguente esclusione di qualunque immutabile dalla posizione gentiliana; tranne, si badi, l'immutabilità (cioè la non mutevolezza) del divenire stesso. Tramite quest'ultima aggiunta secondo Severino il discorso gentiliano è in grado di rispondere con efficacia all'argomento scettico e di non finire per confutare se stesso⁴⁵. Il tentativo intrapreso da Severino in questa fase è quello, come sottolinea Spanio, di «ricondere la “dialettica” al “divenire” dei Greci, collegando così l'attualismo di Giovanni Gentile alla matrice del pensiero filosofico»; e quindi rilevando come anche Gentile condivida la persuasione che

cfr. anche *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea* (1996), Milano 2004, pp. 211-217; *L'anello del ritorno*, Milano 1999, pp. 393-397.

⁴⁵ «L'affermazione attualistica che tutto è divenire è certamente un immutabile, ma è quell'unico immutabile che consente al divenire di mantenersi aperto come divenire» (E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, p. 115). Come noto secondo Severino gli altri due pensatori che hanno insistito così radicalmente sull'assolutezza del divenire – venendo così ad essere i massimi rappresentanti di ciò che Severino chiama «coerenza della Follia» – sono Leopardi e Nietzsche. Tramite questa sua lettura dell'attualismo Severino è portato a sostenere molto risolutamente come Gentile – filosoficamente parlando, s'intende – non abbia avuto nulla a che fare con il fascismo: cfr. ID., *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*, Milano 2010, pp. 56-61.

«il divenire sia “evidente” e “certo”»⁴⁶ (p. 121). Senza voler discutere le interessanti pagine in cui Spanio esamina più analiticamente alcuni aspetti del pensiero gentiliano (pp. 121-126), è opportuno accennare all'importanza rilevata da Spanio dell'opera gentiliana per la riflessione di Severino, non solo per quella che potrebbe essere chiamata la *pars destruens* del suo pensiero, ma anche per quanto riguarda la *pars construens* (aspetto, questo, sottolineato anche da Andrea Dal Sasso: pp. 305-306). All'inizio del suo contributo Spanio evidenzia infatti come Gentile sia certamente uno dei filosofi più presenti all'interno della maggiore opera filosofica scritta da Severino – *La struttura originaria* –, in modo particolare nei «fondamentali» primi tre capitoli dell'opera (p. 105 nota). Il momento forse più significativo in cui Severino si riferisce a Gentile è quando, all'interno del capitolo terzo dell'opera, si viene a parlare del «significato concreto dell'identità»⁴⁷. Tenendo qui molto presente il capitolo terzo della seconda parte del primo volume del *Sistema di logica* di Gentile⁴⁸, Severino, tramite la discussione del senso della distinzione, del rapporto tra momento noetico e momento dianoetico e della relazione tra astratto e concreto, all'interno del concreto significato da attribuire

⁴⁶ È ben possibile che questo cambio di interpretazione di Severino a riguardo dell'attualismo sia da attribuire *in primis* al suo diverso modo di intendere il divenire. Mi riferisco ovviamente alla differenza che intercorre tra *La struttura originaria* e, almeno, i saggi raccolti in *Essenza del nichilismo* – anche se il germe di questo cambiamento era già presente nella stessa opera del '58 (cfr. il § 26 del cap. XIII). Il riferimento di Severino a Gentile in *La terra e l'essenza dell'uomo* (1968), seppur fugace, mi sembra non corrispondere ancora a ciò che di Gentile verrà a dire dalla metà degli anni '70 (cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, p. 244).

⁴⁷ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, III, §§ 9-13, pp. 180-193. Gentile viene da Severino esplicitamente citato al § 10 (p. 185), al § 11 (p. 187) e al § 12 (p. 192).

⁴⁸ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), I, Firenze 1955⁴, pp. 200-213.

all'identità, introduce alcuni degli elementi più profondi e importanti del suo sistema speculativo.

Oltre ai tre ultimi interventi di cui si è discusso, anche altri due contributi presenti nel volume discutono alcuni luoghi delle opere di Severino in riferimento a Husserl e, addirittura, a Dante. Veniero Venier riflette – nel suo saggio *Emanuele Severino e il respiro del pensiero* (pp. 273-283) – sul significato della “relazione”, e più specificamente della “relazione intersoggettiva”, nel pensiero di Severino; e sul suo incontro/scontro con alcune tematiche husserliane della *Quinta meditazione*⁴⁹. Italo Sciuto invece, nel suo breve e suggestivo intervento alla «tavola rotonda» – *Per un filo d'erba* (pp. 241-246) –, si è chiesto quale possa essere il senso e il «valore» della prassi nel sistema severiniano, cercando di connetterlo ad alcuni luoghi danteschi.

5. Altri due contributi del volume sono dedicati all'esame di questioni in ultima analisi riconducibili all'ambito della «prassi» nel pensiero di Severino. Mi riferisco agli interventi di Pietro Barcellona – *Gli abitatori del tempo* (pp. 147-165) – e Natalino Irti – *Diritto positivo e normatività della tecnica* (pp. 167-173). Il contributo di Barcellona (che riprende il titolo del libro di Severino del '78) sottolinea sin dalle prime

⁴⁹ Questi temi sono entrati esplicitamente nella riflessione di Severino a partire da *La Gloria*, quindi in un periodo relativamente recente della sua produzione. Venier si sofferma soprattutto, da un lato sulla critica mossa da Severino a Husserl a proposito del modo in cui quest'ultimo sviluppa il tema dell'intersoggettività nell'ultima delle *Meditazioni cartesiane* (pp. 275-279), dall'altro lato su come per entrambi questi autori, seppur in modo diverso, il tema dell'altro rinvii a quello della *morte* (pp. 280-283). Senza entrare nei dettagli, e schematizzando alquanto, è interessante notare come la critica che in questa occasione – ma anche in altre, cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, pp. 63-68; ID., *La struttura originaria*, pp. 17, 76-78; ID., *Verità, destino, linguaggio*, p. 104 – Severino muove al discorso di Husserl, sia sostanzialmente determinata dal non aver quest'ultimo notato l'«unità originaria» tra la dimensione *fenomenologica* e quella *logica*: cfr. ID., *La Gloria*, p. 209.

righe quale sia uno dei meriti maggiore della riflessione di Severino, e cioè la costante attenzione conferita dai suoi scritti a riflettere radicalmente, senza facili atteggiamenti consolatori, a quello che Barcellona chiama il «dilemma costitutivo della civilizzazione occidentale: il divenire del mondo». Quando Barcellona guarda al divenire in questi termini, non lo fa tanto chiedendosi quali siano le categorie che da Platone e Aristotele sono giunte sino a noi per poter pensare senza contraddizione tale «concetto», ma lo fa ponendo l'attenzione sull'incidenza che il divenire delle cose ha nella nostra vita quotidiana – con uno sguardo più etico e politico che non squisitamente filosofico –, e quindi soprattutto sulle conseguenze che questo evento porta necessariamente con sé: il dolore e la morte. La riflessione, molto appassionata, di Barcellona invita a riflettere quale «salvezza» possa mai pretendere di ottenere il discorso filosofico severiniano – al di là inoltre del modo in cui l'«errare» viene concepito in questa prospettiva di pensiero (pp. 159, 163) –, dal momento che, anche ammettendo che il divenire come annullamento delle cose che in esso scorrono non sia né possibile né pensabile, e che quindi ogni «istante», ogni evento della nostra vita, risulti essere eterno, da sempre e per sempre custodito al riparo dal nulla, le cose tuttavia accadono e continuano ad accadere come sono sempre accadute. Il discorso di Severino sembra così ridursi quasi a un'«eternità senza senso», con una conseguenza alquanto paradossale, in questo modo compendiata da Barcellona: «anticipare la salvezza a una astrazione immobile che precede il tempo, la nascita e la morte, può portarci soltanto a patire più dolorosamente la sensazione spaventosa che nulla abbia senso perché tutto è già accaduto» (pp. 164-165).

Il saggio di Irti, seppur assai conciso, si concentra invece sul rapporto tra «diritto» e «tecnica» su cui gli era già capi-

tato di confrontarsi direttamente con Severino⁵⁰. Partendo dalla positività del diritto, e dal rapporto che nella considerazione della positività del diritto si istituisce tra i mezzi da essa utilizzati per raggiungere un fine – consistente sempre nel *regolare una condotta umana*, ossia nel «permettere», «vietare» e «comandare» (p. 167) –, Irti riflette su quella che lui chiama «tecnica coercitiva» o «tecnica manipolatrice della volontà altrui», che costituirebbe l'essenza (tecnica) del diritto (p. 168). La legge giuridica infatti «non registra e accerta condotte che accadono di per sé, ma *vuole che date condotte siano tenute*: non descrive un *essere*, ma pone l'esigenza di un *dover essere*» (p. 167). Questa caratteristica nucleare della norma giuridica invita Irti a parlarne, in accordo su ciò con Severino, come di una forma di *volontà di potenza*: «volontà» in quanto non neutrale, non semplicemente rispecchiante ciò che accade, ma con lo scopo di indirizzare l'azione verso una certa direzione; «di potenza» in quanto dispone di mezzi coercitivi per perseguire il suo fine. «Prima» della norma, osserva molto opportunamente Irti, non c'è che il «*nulla giuridico*», dove le «condotte umane giacciono indifferenti e inespressive» (p. 169): *nullum crimen sine lege*. Il punto su cui il dissidio di Irti dalla tesi severiniana è particolarmente visibile, può essere così essenzialmente riassunto. Secondo la prospettiva di Severino il diritto è certo una «volontà di potenza», ma che per promuovere certi scopi non può che impedire agli scopi contrari o antagonisti ai propri di insorgere e affermarsi, ed è quindi una forma di volontà di potenza *escludente*; mentre la tecnica, sempre in questa prospettiva, mirando alla capacità infinita di realizzare scopi, risulta essere un volontà di potenza *inclusiva*. La tecnica, tramite questa sua capacità, è ritenuta da tutte le varie «volontà» che perseguono uno scopo a discapito

⁵⁰ Cfr. N. IRTI- E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari 2001.

di un altro (religioni, modelli economici, politica, diritto, etc.), come il mezzo più idoneo per poter realizzare i propri specifici fini. Ma proprio questa sua capacità le permetterebbe nello stesso tempo di diventare essa, da mezzo per realizzare scopi, a fine supremo di ogni agire – in quanto soltanto tramite la sua potenza è possibile prevalere sugli altri avversari. Ciò che Irti controbatte a questa suggestiva analisi di Severino è che, oltre alla genericità e astrattezza della definizione della tecnica come «capacità indefinita di creare scopi», oltre a paragonare due entità (tecnica e diritto) tra loro non paragonabili perché intrinsecamente *eterogenee*, il rapporto che si istituisce tra diritto e tecnica «non è di scopo e mezzo, ma di regola e regolato» (pp. 170-171). Tra tecnica e diritto può e potrà certamente esserci conflitto o accordo, ma a proposito di ciò non c'è nessuno che possa decretare vincente l'una o l'altro, in quanto l'unico giudice a cui ci si possa rivolgere non è che il mero «corso effettuale delle cose» (p. 172), vale a dire ciò che a suo modo, e di volta in volta empiricamente accade.

6. Il tema del *finito* è invece al centro degli ultimi saggi che rimangono ancora discutere. Tale questione è infatti tematizzata nel saggio di Leonardo Messinese, *Severino e la metafisica* (pp. 29-53). Messinese, come del resto altri autori del volume, dedica da ormai diverso tempo la propria attenzione a Severino; ma tra tutti è forse quello che più di ogni altro è costantemente tornato a confrontarsi con lui⁵¹

⁵¹ Il cui contributo più rilevante è rappresentato dall'ampio studio *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Milano 2008, sul quale Severino ha brevemente replicato in *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa 2009, pp. 139-145. Messinese ha poi successivamente risposto alle critiche di Severino in *La teologia razionale e la determinazione dell'altro dall'esperienza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», CI, 4/2009, pp. 533-555, e anche nel saggio *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Pisa 2010, pp. 195-210.

– proprio al dialogo instauratosi tra Severino e Messinese è dedicato, nella terza parte del volume, il bel contributo di Andrea Dal Sasso, *In margine a un dialogo. Severino e Messinese*, pp. 297-307. In questo saggio Messinese ribadisce innanzitutto come il pensiero di Severino si possa suddividere in due specifiche fasi speculative, di cui la prima è rintracciabile nel periodo compreso tra la stesura delle *Note sul problematicismo italiano* negli ultimissimi anni '40, passando per la tesi di laurea su *Heidegger e la metafisica*, per i diversi saggi scritti negli anni '50 – in particolar modo il già ricordato *La metafisica classica e Aristotele* –, e soprattutto per la pubblicazione de *La struttura originaria* e degli *Studi di filosofia della prassi*, arrivando fino al '64 con la comparsa di *Ritornare a Parmenide*, e individuando così in questo scritto come anche, e soprattutto, nel *Poscritto* dell'anno successivo, lo «spartiacque» tra questa e la seconda fase – la quale inizierebbe all'incirca alla metà degli anni '60 giungendo fino alle più recenti pubblicazioni del filosofo bresciano. L'intento di Messinese è quello di valorizzare maggiormente la «prima fase» della riflessione severiniana al fine di mostrarne l'intrinseca movenza metafisica, per poi rilevarne il culmine speculativo nella relativa *dipendenza metafisica* in essa sviluppata; ossia nella dottrina della Creazione⁵².

⁵² Su questo specifico punto cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, XIII, §§ 25-33, pp. 546-554; ID., *Studi di filosofia della prassi*, terzo studio, §§ 2-3, pp. 276-277. Intervenire e discutere analiticamente questo punto richiederebbe troppo tempo e spazio, e non può essere questa la sede più appropriata per farlo. Si tenga presente che nel § 26 dell'ultimo capitolo del libro del '58, Severino distingue tra «divenire della presenza» e «divenire del contenuto della presenza», che nel lessico da lui successivamente adottato possono essere resi rispettivamente con «divenire dell'apparire dell'ente» e «divenire dell'ente». Il primo tipo di divenire può essere interpretato come un apparire e uno scomparire, secondo Severino – all'epoca della prima edizione di *La struttura originaria* ovviamente –, soltanto in modo *progettuale*; mentre il divenire dell'ente, della *cosa*, è «categoricamente e originariamente posto, in relazione all'orizzonte dell'intero immutabile, come un apparire e uno scomparire» (ID.,

La posizione di Messinese però non intende essere una sorta di «ritorno al “primo” Severino» per criticare nella sua complessità tutto ciò che di nuovo Severino è andato ad aggiungere al proprio impianto speculativo. L'intento anzi è quello di accogliere in pieno – e qui sta la sua peculiarità e originalità – l'impossibilità che l'essente, in quanto essente, non sia; che se era certo presente, e non solo in modo potenziale, nel «primo Severino», è però nella fase che si apre con *Ritornare a Parmenide* che diventa esplicitamente il vero e proprio centro speculativo del pensiero di Severino. Il saggio di Messinese, pur estremamente articolato, si concentra essenzialmente nel cercare di rispondere a questo quesito: «se l'impossibilità per l'ente in quanto ente di “non essere” escluda la dottrina metafisica della creazione e l'affermazione dell'Essere trascendente il mondo» (p. 39). A questa domanda secondo Messinese bisogna rispondere in modo negativo, in quanto soltanto tramite l'affermazione di un Dio creatore è possibile garantire quella che lui chiama la «piena “circolarità” tra i due ambiti dell'immediatezza», la quale sarebbe assente nel discorso severiniano (p. 41). Il tema fondamentale, sempre evocato da Messinese nel

La struttura originaria, p. 548). Bisogna quindi tenere fermo: 1) che già qui c'è un'esplicita distinzione tra «essere» e «apparire dell'essere»; 2) il divenire degli enti come apparire e scomparire è qui esplicitamente asserito ma soltanto in relazione all'*intero immutabile* – che corrisponderebbe, in quest'opera e nei successivi *Studi*, a Dio –, mentre stando alla *semplice considerazione* (cioè da un punto di vista *astratto*) della totalità dell'apparire, questo apparire e scomparire si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi* (cfr. *ibid.*, p. 547). Proprio su questi ultimi aspetti della questione sarebbe necessario soffermarsi con larghezza, analizzando da un lato la valenza che, specificamente in questo ultimo capitolo dell'opera, assume l'«intero immutabile», da un altro lato il doppio modo di considerare il divenire, soprattutto nel § 26 di questo capitolo, connesso al rapporto tra astratto e concreto presente in questo stesso paragrafo (nel punto *b*), p. 549) – oltre a non dimenticare la cautela con cui Severino, specie ne *La struttura originaria* ma anche nei successivi *Studi*, utilizza il termine «Dio» (mai presente nel testo del '58, se non in una nota riguardante le «vie tomistiche»: pp. 136-137).

suo dialogo con Severino, riguarda dunque, l'«esibizione della *ragion d'essere* della totalità dell'esperienza» (p. 43). Questo tema ha a sua volta una strettissima connessione con uno dei problemi più rilevanti del pensiero di Severino, ossia quello della *differenza ontologica* – la differenza tra ciò che appare del Tutto, e l'apparire del Tutto (punto su cui giustamente richiama l'attenzione Dal Sasso, p. 297). La «ragion d'essere» a cui si è fatto riferimento, riguarda esplicitamente il «“fondamento determinato” dell'apparire finito dell'essere» (p. 48), o come poco dopo viene ad affermare Messinese, il problema metafisico relativo al divenire, cioè «l'esigenza di non lasciare la manifestazione dell'essere, in quanto “processuale”, alla sua semplice dimensione di attestazione fenomenologica, ma di assumerla anche nella sfera del logo e, in questo senso, di fondarla, di mostrarne la “*ratio*” *essendi* in modo determinato» (p. 49). Il punto problematico sollevato da Messinese, al di là della direzione che lui intende dare esplicitamente a ciò – ossia giungere all'affermazione della trascendenza del Dio creatore –, è di grande interesse e acume perché tocca dall'interno del pensiero di Severino un suo luogo critico. Ci si riferisce al *motivo* dell'esistenza della processualità dell'apparire tenendo fermo, da un lato l'impossibilità che l'essere non sia e dall'altro, soprattutto, l'esistenza della totalità infinita dell'essere, la *Gioia* nel linguaggio di Severino. Stante la Gioia dunque, donde la processualità dell'essere? E quindi: per quale motivo l'isolamento della terra? Insomma, qual'è la ragion d'essere – come dice Messinese – dell'apparire parziale (e astratto) dell'essere⁵³? Messinese intenderebbe

⁵³ Bisogna sempre tener presente che è certamente vero che per Severino l'essere, in quanto tale, non può non essere; e che pertanto qualunque tipo di commercio con il nulla sia escluso dall'essere, ogni essere, un essente. Ma non bisogna dimenticarsi che, insieme a questo aspetto, per Severino l'esser sé di ogni sé è determinato, certo dal suo esser quello che è, ma anche dal

quindi *dedurre* ciò che per Severino si rivela come un mero *fatto*, dotato di una evidenza che non possiamo far altro che constatare⁵⁴.

L'ultimo, notevole, intervento che è rimasto da affrontare è quello di un altro ammiratore e critico di lunga data del pensiero severiniano, Vincenzo Vitiello, il cui saggio è intitolato *Tauta aei. La logica dell'inerenza di Emanuele Severino*⁵⁵ (pp. 175-187). Tra la logica della sussunzione del soggetto sotto predicati e la logica della inerenza del predicato nel soggetto, Vitiello colloca giustamente Severino in questa seconda, che vanta come propri maggiori rappresentanti in epoca moderna Leibniz e Hegel e che può esser fatta risalire alla riflessione aristotelica sullo ὑπάρχειν – mentre il primo filone avrebbe in Cartesio e Kant i propri principali referenti moderni e nel μετέχειν platonico il proprio luogo di origine (pp. 175, 186). All'interno della logica dell'inerenza (o dell'*inclusione*) di Severino la formula $A = A$ viene a essere intesa in questo modo: «Non v'è passaggio – né logico, né temporale: non c'è divenire – dal primo A al secondo: il primo contiene già da sempre il secondo, lo include: lo “è”», *predicatum inest subjecto* (p. 177). Nelle pagine immediatamente successive

suo *non esser* l'altro da sé – dove questo «altro da sé» è ogni ente che lui non è. Questo determina che l'ente può essere quello che è soltanto se inserito e incluso nella Gioia, ossia nella totalità dell'essere. Senza questo rapporto e inclusione dell'ente nella totalità infinita dell'essere, questo ente «non è».

⁵⁴ Da questo punto di vista la critica avanzata da Messinese è effettivamente in sintonia, come da lui sostenuto, con quanto ha scritto Gennaro Sasso nel suo *Il logo, la morte*, pp. 154-155. Peraltro, le rispettive posizioni di Messinese e Sasso, al di là del comune punto critico qui rilevato a proposito di Severino, sono tra loro alquanto diverse. Al di là di ciò, si tengano comunque in considerazione le analisi di Dal Sasso a proposito di Messinese (pp. 306-307), che in ogni caso, e per ragioni abbastanza ovvie, non prendendo in esame lo scritto di Messinese di cui si è parlato fino ad ora.

⁵⁵ Per le tematiche affrontate in questo saggio cfr. sempre di V. VITIELLO, *La lampada di Severino*, in ID., *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Roma-Bari 1996, pp. 57-70; ID., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano 2003, pp. 164-175.

Vitiello riflette, a contatto con le tematiche affrontate da Severino nel cap. xv di *Tautótēs*, sul giudizio «il cielo è luminoso» (pp. 177-180). Il punto centrale a riguardo di questo giudizio è che, in Severino, il predicato (luminoso) non si aggiunge al soggetto (cielo), ma è nel soggetto incluso; nel soggetto però non in quanto isolato, separato dal predicato, ma in quanto includente il (suo) predicato. Il «luminoso» va così riferito non al «cielo» ma al «cielo-che-è-luminoso»; e questo sta a significare che la relazione è *originaria*⁵⁶. Il nodo teoretico che sta alla base di ciò è quello relativo al rapporto tra *noema* e *dianoema* nel pensiero di Severino – esplicitamente indicato da Vitiello a p. 186 –, dove il noema (il soggetto) deve sempre essere inteso come *la parte inclusa nel tutto* – «tutto» inteso come dianoema, soggetto in originaria relazione al predicato⁵⁷. Detto ciò, aggiunge Vitiello, un conto è l'essere-insieme di cielo e luminoso, un altro conto è l'essere-insieme di essere e apparire, chiedendosi anche per quale motivo Severino li intenda distinguere, e rispondendo giustamente che senza questa distinzione Severino non sarebbe in grado, nel suo sistema, di spiegare il divenire (inteso come apparire/scompare) delle cose (pp. 180-181). A questo punto le osservazioni critiche che Vitiello rivolge a Severino sono essenzialmente due. La prima riguarda il rapporto che in Severino si istituisce tra Gioia e Gloria – vale a dire tra l'apparire infinito del Tutto e il continuo e inesauribile sopraggiungere degli enti. Vitiello, tenendo conto che l'apparire finito del Tutto trova la sua verità solo ed esclusivamente nell'apparire infinito del Tutto (la parte/astratto ha la propria verità nel tutto/concreto), rileva come non sia possibile sostenere «che l'orizzonte totale del Tutto non divenga, quando in esso v'è il

⁵⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Tautótēs*, XII, § I.

⁵⁷ Cfr. ID., *La struttura originaria*, III, § 9, c); § 10; § 11, e); ID., *Tautótēs*, XII, § 3.

gran movimento del “sopraggiungere” e dell’“aggiungersi”». La Gioia infatti è sì un orizzonte onniavvolgente, ma anche indiveniente, cioè fisso e permanente non potendo in alcun modo divenire (anche pensando il divenire come apparire e scomparire e non come «provenire dal» e «andare nel» nulla): «nell’orizzonte totale dell’apparire del Tutto, nell’*Eterno Indiveniente*, non c’è posto per il divenire; dico: non c’è posto per il divenire in quanto comparire e scomparire dell’eterno», in questo luogo, aggiunge ancora Vitiello, ci sono soltanto «indefiniti orizzonti finiti, *tutti presenti*» (p. 182). L’osservazione più radicale, a cui si è già accennato nella pagine precedenti, si riferisce proprio a questi «indefiniti orizzonti finiti», «tutti presenti»; sul modo cioè in cui queste parti possono essere tra loro distinte: «Nell’orizzonte totale di apparizione del Tutto, compaiono tutti gli orizzonti parziali – tutti com-presenti. [...] Tutti insieme nel grande Insieme. Tutti insieme e distinti. Ma come distinti? Come qui dice: perché?» (p. 184). Questa questione costituisce per Vitiello la difficoltà più grande non solo per il pensiero di Severino, ma addirittura una delle difficoltà più grandi che possano essere ricavante in tutto il corso del pensiero filosofico – dal *Parmenide* platonico a Hegel, da Plotino a Leibniz. Il problema riguarda quindi quello classico dell’Uno e dei molti, dove la complessità per Severino sta per l’appunto nel tenere i molti distinti. La parte va concepita *all’interno* della totalità e soltanto al suo interno può essere *parte*. Come distinguere dunque la parte dalle altre parti all’interno della totalità delle parti?⁵⁸ Ciò che si impone all’attenzione è quanto Vitiello viene ad aggiungere poco dopo, ossia che «come al singolo essente inerisce la totalità delle relazioni,

⁵⁸ Si potrebbe aprire a questo punto una discussione sul modo di intendere la «totalità» da parte di Severino, riflettendo sul fatto che, come osserva opportunamente Bettineschi, «l’infinito non si può ottenere per sommatoria o per agguinzione di finitezza a finitezza» (p. 294).

così in ogni relazione – essendo la relazione, soprattutto la relazione, essente – inerisce la totalità delle relazioni. [...] in A dev'essere non solo A in relazione a B, sì anche B in relazione ad A. A dev'essere se stesso e il suo distinto, B. E come B, tutti i distinti che costituiscono la Totalità. A è se stesso e i suoi distinti, ma non come due, ma come uno»⁵⁹ (p. 186). A questo punto risulterebbe necessario soffermarsi non solo sulla categoria della *distinzione*, elemento così delicato e insidioso nella pensiero di Severino, ma anche venire a caratterizzare con maggior rigore una categoria ad essa affine e complementare, più volte evocata in queste pagine da Vitiello, vale a dire quella della *relazione*.

7. Se, nella prima e nella terza parte del libro, seppure da diverse prospettive e con diversi obiettivi critici, i vari autori del volume analizzano tanto alcuni aspetti del pensiero di Severino, quanto il legame da lui intrattenuto nella sua vasta e variegata produzione con diversi protagonisti del pensiero occidentale, la seconda parte è per lo più caratterizzata da interventi assai brevi a carattere spesso personale, volti a rendere omaggio al proprio maestro tramite ricordi non necessariamente legati ai temi speculativi presenti nel discorso filosofico di Severino. Alcuni interventi contengono peraltro, anche se quasi per soli accenni, spunti non irrilevanti. Sarebbe infatti alquanto interessante poter stabilire, in base al reperimento di qualche documento, quali siano state le opinioni maturate da Karl Jaspers e Martin Heidegger dopo aver letto alcuni scritti di Severino, come riporta Galimberti nel suo contributo semi-autobiografico⁶⁰ (pp.

⁵⁹ Cfr. anche V. VITIELLO, *Hegel in Italia*, pp. 172-175.

⁶⁰ Galimberti ha già in altre occasioni fatto dei cenni a riguardo di ciò, cfr. U. GALIMBERTI, *Il gioco delle opinioni* (1989), Milano 2004, pp. 99-101; ID., *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers*, in ID., *Le parole dell'Essere*, pp. 259-270.

199-204); oppure soffermarsi analiticamente sul momento specifico in cui il problema della «tecnica», e delle tematiche ad essa affini, sia intervenuto nel discorso severiniano e quali ne siano state le cause, punto a cui accenna Natoli (pp. 207-210); oppure chiedersi, come in parte è già stato fatto, quale valenza possa attribuirsi alla «prassi» e alla «vita» nel sistema di Severino, come si chiede Ruggiu prendendo spunto da tematiche aristoteliche e parmenidee (pp. 225-235); o ancora riflettere a fondo su quella «trasfigurazione» che agirebbe nel momento in cui si tentasse di istituire un rapporto tra Severino e altre variegate forme della riflessione orientale e occidentale, a cui accenna Tarca nel suo interessante contributo (pp. 247-258). Come questi quattro studiosi anche Sciuto e gli altri autori di questa seconda parte del volume sono tutti allievi diretti di Severino; allievi della generazione «milanese», che hanno avuto modo in questa occasione di ringraziare il proprio maestro per quanto hanno potuto apprendere dal suo insegnamento, nonché, insieme agli altri autori del presente volume, rendergli omaggio tramite la non facile arte della critica.

WWW.FILOSOFIA.IT
ISSN 1722-9782