

NICCOLÒ PARISE

VERTICALITÀ, PROCESSUALITÀ  
*E PERFECTUM*

INTORNO A  
EMANUELE SEVERINO  
*STORIA, GIOIA*  
(2016)

Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://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](http://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](http://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](http://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](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



In *Storia, Gioia*, suo ultimo libro pubblicato per i tipi di Adelphi, nella prestigiosa «Biblioteca filosofica»\*, Emanuele Severino ritorna su alcune tematiche che stanno al centro della sua riflessione da ormai diverso tempo, per lo meno a partire da *Ritornare a Parmenide* (1964), il cui *incipit* recita: «La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell’alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell’essere»<sup>1</sup>. Oltre all’attenzione per quella che si potrebbe chiamare la sua «storia filosofica dell’Occidente» – attenzione sempre più presente nel discorso severiniano a partire soprattutto da *Gli abitatori del tempo* (1978)<sup>2</sup> –, in questo nuovo libro il filosofo tenta anche di compiere, come lui è solito dire, «alcuni passi avanti» (p. 12) al lungo percorso che lo ha portato alla delineazione di un peculiare sistema filosofico, che con una qualche approssimazione può esser fatto iniziare con *La struttura originaria* (1958) e che ha, nel recente *Dike* (2015), il suo ultimo sviluppo sistematico.

\* E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016 («Biblioteca Filosofica», 36), p. 251; tutte le indicazioni di pagina nel corpo del testo, oltre a quelle senza specifici riferimenti nelle note, sono da riferire a questo volume.

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo* (1972), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 19. Già nel saggio *La parola di Anassimandro* (1963) sono peraltro presenti dei riferimenti (all’età della tecnica e a una certa idea di sviluppo della storia della filosofia) che inizieranno a essere tematicamente affrontati in scritti successivi, poi raccolti da Severino in *Essenza del nichilismo*, di cui questo su Anassimandro fa parte.

<sup>2</sup> Come afferma lo stesso Severino nell’Avvertenza alla nuova edizione del volume, sostenendo come i saggi raccolti in questo libro siano «tra quelli che più hanno segnato il successivo sviluppo del mio discorso filosofico» (E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell’Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009, p. 3).

Senza anticipare qui quanto si esporrà successivamente, può essere tuttavia utile sin da queste prime battute indicare il significato del primo dei due termini che compongono il titolo del libro, che è, paradossalmente, quello meno esplicito nel lessico severiniano. Se, infatti, «Gioia» è il termine che Severino utilizza per indicare la totalità infinita del Tutto, il Tutto che ha già da sempre (e per sempre) oltrepassato *tutte* le contraddizioni del finito (p. 172)<sup>3</sup>, «Storia» viene immediatamente definita nella pagina dell'Avvertenza non soltanto come «il comparire e lo sparire degli eterni», ma come più propriamente «l'ordine di questa vicenda» (p. 11). Il contenuto del libro – che si articola in una brevissima Avvertenza, due parti di analoghe dimensioni e una bibliografia finale delle opere di Severino citate nel corso dell'indagine – verte così sul concreto significato da attribuire alla Storia, nella sua prima parte intitolata «Sulla Storia» (pp. 15-132), e, sostanzialmente, sul nesso tra Gloria e Gioia nella seconda parte, dal titolo «Verticalità, Gioia, tracce» (pp. 135-245). Prima di entrare *in medias res* è opportuna un'ulteriore premessa per comprendere la natura nonché la collocazione di questo libro nel sistema severiniano. Come noto la produzione di Severino è abbastanza nettamente suddivisa tra una parte più tecnica e sistematica, in cui sono presenti tutti i maggiori libri tramite i quali è possibile accedere ai cardini della sua riflessione filosofica (sono questi i

<sup>3</sup> Verso la fine di questa pagina si dice che «nell'assoluto apparire infinito della Gioia del Tutto può andare perduta o esser dimenticata l'ombra più irrilevante della terra isolata e del dolore»; dove mi sembra evidente che tra «Tutto» e «può» manchi un *non*, in quanto se così non fosse si sosterebbe che nella totalità infinita costituita dalla Gioia una qualche dimensione del reale potrebbe andare perduta o dimenticata; incongruenza evidente con la posizione da Severino sempre espressa nelle sue opere. Sul concetto di «Gioia» cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ το χρέωv*, Adelphi, Milano 1980, p. 594, pagina, salvo errore, in cui compare per la prima volta questo termine nei suoi scritti.

volumi pubblicati da Adelphi), e un'altra parte che, se non propriamente «divulgativa», è certo costituita da una serie di libri che pretendono rivolgersi a un pubblico molto più ampio (sono questi i testi pubblicati, per la maggior parte, da Rizzoli), pur non mancando anche in quest'ultimo gruppo libri significativi. Il libro di cui ci si appresta a parlare sfugge invece a questa differenziazione, in quanto se i primi capitoli della prima parte sembrano seguire contenutisticamente ed espositivamente i lavori meno tecnici di Severino, con il procedere del discorso si viene a intersecare (segnatamente nella seconda parte) alcuni dei maggiori nodi strutturali presenti nella riflessione del filosofo.

1. Nella prima parte del libro, particolarmente nei primi quattro capitoli, si assiste a una sorta di esposizione dei temi portanti di quella che si potrebbe chiamare la «filosofia della storia» di Severino, a cui è da aggiungere il valore che secondo il filosofo è opportuno dare alla Storia. Severino parte subito (nel primo capitolo della prima parte, sorta di introduzione generale alle tematiche del libro) con il sottolineare come l'esistenza della *storia* non venga messa in discussione da nessuna forma di sapere, e che pertanto, senza tenere conto delle varie divergenze che possono certo emergere tra tali saperi, l'esistenza della storia è un punto indiscutibile di comune accordo. Se a tale accordo si aggiunge anche quello del crollo, avvenuto in modo sempre più assiduo da due secoli a questa parte, di quella che Severino tende a chiamare la «tradizione filosofica dell'Occidente», crollo che lui spesso sintetizza facendo riferimento al celeberrimo motto nietzschiano secondo cui «Dio è morto», ecco che si giunge a mettere l'accento su un nesso per Severino assai importante: vale a dire quello tra l'esistenza della storia (ossia l'esistenza del mutamento, della processualità delle cose) e la dissoluzione della tradizione occidentale – da un

lato dunque l'innegabilità del divenire delle cose, dall'altro la convinzione che non ci possa essere più spazio per una verità assolutamente incontrovertibile (p. 16).

Se infatti la fede nel divenire delle cose – il reputare che le cose provengano dal nulla o vadano nel nulla, inteso questo come nulla assoluto – è ciò che Severino chiama «Follia» o «alienazione» (o anche *nichilismo*<sup>4</sup>) dell'intera civiltà occidentale, questa Follia ha un'intrinseca suddivisione: se da un lato si può parlare di una Follia coerente con il proprio, per lei indiscutibile, assunto – ossia che le cose divengano – e quindi di una «coerenza della Follia», da un altro lato si può invece osservare una Follia incoerente con il proprio assunto basilare, rendendo perciò impossibili le premesse dalle quali è pur partita, per tale motivo Severino parla di «incoerenza della Follia». Esempio emblematico di questa «incoerenza» è rappresentato per Severino dalla *ἐπιστήμη*, vale a dire da quella forma di sapere che sorge con il più antico pensiero greco – i nomi che lui tendenzialmente evoca sono quelli di Eraclito, Eschilo e Parmenide – e si pone come non ipotetico e incontrovertibile, quindi come «sapere degli immutabili». Per Severino ogni forma di sapere, innanzitutto filosofico ma poi anche scientifico, politico, religioso, economico, ecc. che ammetta l'esistenza di *enti privilegiati* eterni e immutabili sottratti al divenire delle cose del mondo, deve essere classificata come facente parte della tradizione occidentale; quindi come una Follia non coerente, in quanto rende impossibile l'evidenza del divenire delle cose del mondo proprio ammettendo la sussistenza di alcuni particolari enti (gli «immutabili») che non vengono

<sup>4</sup> Come noto, per Severino l'essenza del nichilismo consiste nell'affermare e nel pensare «che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente» (E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, p. 137), o anche nel considerare che «la cosa non è un niente, e tuttavia può non essere, ossia essere un niente» (ID., *Destino della necessità*, p. 23).

inclusi in tale divenire (cfr. pp. 31-32, 50, 66-69, 76-77; ma ci sono anche delle pagine dedicate allo sviluppo della tradizione filosofica: pp. 73-76). Dall'altro versante, i nomi che costantemente sorgono dagli scritti di Severino non appena si parla di «coerenza della Follia», sono quelli di Giacomo Leopardi, Friedrich Nietzsche e Giovanni Gentile, per lui tutti e tre fortemente accomunati dall'essere «i più grandi abitatori del sottosuolo della filosofia degli ultimi due secoli – cioè del sottosuolo essenzialmente *filosofico* del nostro tempo» (p. 17)<sup>5</sup>; costoro, pur uniti alla tradizione filosofica dalla Follia nel ritenere come evidente e indubitabile che le cose si annullino, sono a differenza di quella *coerenti*, in quanto proprio per l'incontrovertibilità dell'esistenza del divenire negano nel modo più radicale, pur nella differenza dei loro orizzonti di pensiero, che possa esserci alcunché di sussistente *oltre, al di là* il divenire medesimo. Quello che in diverse occasioni Severino chiama il «sottosuolo filosofico del nostro tempo», è per l'appunto il ragionamento appena esposto, ossia che: ammesso il divenire, *ogni* immutabile esterno a esso *deve necessariamente* tramontare (p. 32). Ad avviso di Severino la *tecnica* – da lui definita come «l'aumento indefinito della potenza (ossia della capacità di realizzare scopi)» (p. 58) – è ciò che si presenta come la più radicale

<sup>5</sup> Sull'attualismo cfr. anche p. 107, dove Severino ne parla come di uno dei «grandi abitatori del sottosuolo che riesce a distruggere ogni “*episteme della verità*”». A proposito dei «distruttori» della tradizione filosofica, cfr. almeno E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 48-50. Che il nostro tempo sia *essenzialmente filosofico* significa per Severino che il modo di intendere la «cosa» (l'«ente») deriva dal modo in cui è stata intesa da Platone, ossia come un *ἐπαμφοτερίζειν*, un *oscillante* tra l'essere e il non essere – ed è questo, tra l'altro, il motivo per cui Severino ha a più riprese sostenuto che «l'Occidente è la *Repubblica* di Platone» (cfr. ID., *Studi di filosofia della prassi* [1962], nuova ed. accresciuta, Adelphi, Milano 1984, pp. 367, 372-73). A proposito di ciò, cfr. anche ID., *ΑΛΗΘΕΙΑ* (1981), in *Essenza del nichilismo*, pp. 415-42; 417; *Destino della necessità*, pp. 19-25; *Volontà, destino, linguaggio*, pp. 19-21, 58-59.

e irresistibile forma di distruzione della tradizione della ἐπιστήμη; anche se, occorre precisare, a parere di Severino questa irresistibilità del potere della tecnica è determinata dall'ascolto, come a lui piace dire, della «voce del sottosuolo filosofico del nostro tempo», e soltanto in questa collaborazione tra tecnica e distruzione filosofica degli immutabili si dispiega completamente l'immensa potenza della tecnica (pp. 50-51, 58-59, 63)<sup>6</sup> – l'ascolto della filosofia del nostro

<sup>6</sup> La tecnica per Severino è la «forma più rigorosa, all'interno dell'errare della terra isolata, del “tu puoi fare ciò che vuoi, perché non esiste alcun Limite al tuo volere” [...] Tale fede è la volontà che l'essente sia nulla: la violenza estrema, la radice della morte e di ogni guerra» (p. 83). Quanto detto nelle ultime battute è un punto delicato che meriterebbe di essere affrontato analiticamente di per sé – ossia che la persuasione, la fede nell'evidenza del divenire possa costituire la radice della violenza e del dolore –, all'interno dell'ampio contesto teorico che necessariamente richiederebbe. Ciononostante vorrei sottolineare come una notazione assai perspicua e acuta (a proposito di un aspetto che, a discapito di quanto potrebbe sembrare, ha una strettissima attinenza a questo tema) sia stata formulata da Gennaro Sasso discorrendo del rapporto tra attualismo e fascismo – rapporto che secondo Severino non sussisterebbe in alcun modo, in quanto se l'attualismo è una delle più radicali filosofie del divenire e quindi della distruzione di ogni immutabile, il fascismo è invece un sistema politico totalitario dell'immobilità e pertanto radicalmente antitetico a quello. A proposito di questo nesso istituito da Severino Sasso afferma: «l'assunto sotterraneo è che, proprio perché anch'esso è incluso in un orizzonte relazionale, nel quale soltanto può, ossia gli è dato di, escludersi dalla filosofia nominata “idealismo attuale”, il fascismo stesso sia una filosofia: diversa bensì dall'idealismo attuale, che teorizza l'assoluto divenire dell'essere e il tramonto, perciò, dell'intramontabile, ma, in ragione appunto del suo essere una filosofia: rudimentale, sotto il profilo fenomenologico, e inconsapevole del suo carattere, ma identica all'altra sotto quello dell'essenza» (G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1998, p. 571). Nel dire quindi, come Severino ha fatto in diversi contesti, che attualismo e fascismo sono antitetici per i motivi appena indicati, è come se in questa sua prospettiva si verificasse una sorta di «filosoficizzazione» del fascismo. Ovviamente l'aspetto centrale della questione non riguarda affatto il fascismo (questo regime politico non serve se non da esempio per il punto teorico toccato), ma il fatto che, nella prospettiva severiniana, ogni gesto, istituzione, movimento di pensiero, ecc., viene ricondotto a una posizione filosofica e pertanto discusso e analizzato *in quanto* contenente tale posizione. Si assiste qui, da una diversa angolatura, a quella sorta di «risoluzione di

tempo è, per così dire, il momento di autocoscienza della tecnica guidata dalla scienza contemporanea<sup>7</sup>.

Detto ciò, non si deve ovviamente dimenticare che il divenire delle cose non costituisce se non il «Sogno della Follia estrema» (p. 56), dal momento che il *destino* – ossia il contenuto eterno e incontrovertibile della struttura originaria dell'essere, di cui le pagine di Severino intendono recare testimonianza – non ha nulla oltre o al di là di sé che possa negarlo e confutarlo<sup>8</sup>. Si ha qui la possibilità di mettere in evidenza un aspetto che spiega anche quale significato possa avere ciò che Severino chiama la «contesa» tra isolamento della terra<sup>9</sup> e destino (p. 41) – dal momento che, ci

tutta la realtà ontica nella verità ontologica» di cui ha parlato M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, II. *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 13.

<sup>7</sup> Sono naturalmente moltissimi i luoghi che potrebbero essere citati nelle opere di Severino a proposito del punto appena toccato. Alcune sintetiche e efficaci esposizioni in merito a ciò mi paiono essere presenti in: E. SEVERINO, *Angoscia e volontà di potenza* (1990), in ID., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 35-56; *Tecnica e architettura*, a cura di R. Rizzi, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 55-85, 111-21; *Volontà, destino, linguaggio*, pp. 126-35.

<sup>8</sup> Il «senso» dell'incontrovertibile (carattere centrale della struttura originaria [cfr. p. 177]) è da Severino così indicato: «Tale struttura è incontrovertibile perché la negazione del suo contenuto si fonda su tale contenuto e pertanto è negazione di sé» (p. 27), nel pensiero di Severino la incontrovertibilità ha pertanto una strutturale caratura elenctica (come del resto è indicato chiaramente sin da E. SEVERINO, *La struttura originaria* [1958], nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1981, cap. I, § 2, p. 107). Anche più oltre nel testo Severino parla dell'incontrovertibilità del destino come «il suo essere ciò la cui negazione è autonegazione» (p. 175, ma cfr. anche pp. 229-30); mentre a p. 120 si può notare molto bene come per Severino «negazione» sia pressoché un sinonimo di «toglimento».

<sup>9</sup> L'«isolamento della terra» consiste nel considerare il luogo dell'apparire e dello sparire delle cose (la «terra» appunto) come l'unica regione sicura dell'ente, e assumere quindi ciò che non appare più e ciò che non appare ancora come nulla; pertanto l'isolamento della terra (l'«isolamento» di una parte dal tutto) è la Follia estrema (cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, pp. 237-42, 411-23). L'isolamento, per precisare ulteriormente, ha come propria condizione di possibilità ciò che Severino chiama «contraddizione C», ossia il non apparire del Tutto nella totalità attuale dell'apparire; a sua

si potrebbe chiedere: «se il destino è ciò a cui nessuno può sfuggire, come potrebbe allora essere in contesa, in lotta, in contrasto con alcunché?» –; ossia la questione riguardante il concetto di *posto come tolto*, che non si esita a definire come uno di quelli più significativi per accedere ai nodi strutturali di maggior delicatezza del pensiero severiniano. Per Severino la struttura originaria, ossia l'essenza del fondamento<sup>10</sup>, implica necessariamente il *toglimento* di ogni genere di negazione della struttura originaria medesima, sì che la negazione della struttura originaria (a prescindere qui dalla forma che tale negazione può assumere, ma che ha in ogni caso alla sua base l'isolamento della terra)<sup>11</sup> è «posta come tolta». Affinché però il «tolto» possa essere effettivamente tale – ed è questo il punto centrale che ora interessa sottolineare – è necessario che esso sia anche «posto»; dove *porre* significa «avere innanzi come manifesto»<sup>12</sup>. Bisogna inoltre aggiungere che, a differenza per esempio dalla prospettiva hegeliana che ha reso celebre l'espressione, il «toglimento» di ciò che è «posto» è in Severino *originario*; pertanto il «posto come tolto» è tolto originariamente, non

volta determinata dalla «differenza ontologica», ossia, sempre nel lessico severiniano, la differenza tra apparire finito del Tutto e apparire infinito del Tutto (cfr. *ivi*, pp. 588-89). Per i significati di alcuni termini centrali del discorso di Severino (come «cerchio del destino», «Tutto», «apparire trascendentale» e «eternità») cfr. le pp. 140-42, assai chiare, del libro in discussione.

<sup>10</sup> Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cap. I, § 1, p. 107.

<sup>11</sup> È opportuno precisare che qui si sta parlando della «negazione universale» della struttura originaria – ossia la «negazione che si presenta come “ogni possibile negazione” della struttura originaria e che non sopraggiunge nell'apparire di tale struttura, ma che, *come autonegazione, è in essa e da essa originariamente inclusa e negata*» (p. 231, corsivo nostro) – non delle sue molteplici «individuazioni». Su ciò cfr. bene E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Introduzione, § 6 e cap. I, § 4, pp. 69-70, 110-14.

<sup>12</sup> *Ivi*, cap. I, § 4, p. 111. Ma a *porre* viene anche dato il significato di «mostrare» (*ibid.*), «esporre» (§ 3, p. 110 nota), «sapere» (cap. II, § 5, p. 146), «svelare» (§ 7, p. 147) e infine «esplicitare, sviluppare, esporre» (§ 26, p. 168). Su questo tema nel libro in discussione, cfr. p. 122.

essendoci bisogno nella prospettiva severiniana (che, anzi, sarebbe in essa autocontraddittorio) di un percorso, di un processo che conduca a togliere ciò che è posto. Pur non essendo questa la sede adatta per affrontare analiticamente questo aspetto decisivo, la difficoltà che in ogni caso sembra opportuno segnalare è quella emergente tra la caratterizzazione di Severino del *porre* e l'*originarietà del togliimento* di ciò che è posto; affiorando così da un lato l'assoluta nullità della negazione del fondamento (che è infatti *già da sempre* tolta), e dall'altro lato però il riconoscimento di una qualche consistenza, di una seppur minima realtà di tale negazione del fondamento (la quale negazione, per poter essere a sua volta negata e tolta, deve essere posta e quindi essere *manifesta*) – non si può inoltre non notare la centralità che questa movenza concettuale possiede nella soluzione dell'aporia del nulla proposta da Severino nel quarto capitolo della sua opera maggiore, nonché nell'introduzione (che non a caso compare alla fine di questo capitolo) del nesso contraddirsi/contraddittorietà, o errare/errore<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, cap. IV, § 15, d, pp. 232-33. Quanto è stato detto si collega al fatto che per Severino la negazione è *negazione di*, vale a dire che per negare è necessario che tanto il negante quanto il negato, in qualche modo, siano; pertanto nella sua prospettiva, tanto l'essere nega il nulla quanto il nulla nega l'essere. Per queste questioni cfr. *ivi*, cap. IV, § 6 nota e § 8, pp. 214, 216, nonché il capoverso finale della voce dedicata al «nulla» da lui scritta per l'*Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1957, III, p. 948 (voce che è stata inclusa, insieme ad alcune delle altre da lui redatte per la prima e per la seconda edizione dell'*Enciclopedia filosofica*, in E. SEVERINO, *Istituzioni di filosofia* [1968], Morcelliana, Brescia 2010, p. 211) – ma cfr. anche le variazioni apportate per la seconda edizione dell'opera: Sansoni, Firenze, 1968-1969, VI, p. 12. Per due diverse prospettive a riguardo di questi temi, cfr. G. SASSO, *La verità, l'opinione*, il Mulino, Bologna 1999, capp. I-II; *Id.*, *La negazione, il tempo*, «La Cultura», LIV/2 (2016), pp. 197-248 (alle pp. 215-19 è possibile che Sasso abbia in mente proprio alcuni aspetti del pensiero di Severino appena richiamati), il quale condivide con Severino, al di là di profonde differenze, l'idea secondo cui la negazione è strutturalmente «negazione di»; e anche M. VISENTIN, *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso*

Il tema centrale della prima parte del libro è costituito dal rapporto tra storia *inautentica* e storia *autentica* della terra, ossia tra la storia che appare all'interno della Follia e la storia che appare nel destino – nella quale ultima è inoltre possibile scorgere l'autentica storia della Follia (p. 21). Se questo è il tema che si espande per tutta la prima parte del libro, è però soprattutto nel secondo capitolo (pp. 22-36) che vengono indicati gli aspetti più significativi riguardanti la contrapposizione tra le due «strutture» della storia. «L'autenticità della storia del mortale – dice Severino all'inizio del § 2 – non è data dal materiale storico che appare nella terra isolata (età del mito, della ragione critica, della tecno-scienza), ma dai nessi che competono a tale materiale in quanto esso appare nel destino» (p. 25). I «nessi» tra i vari materiali presenti nella storia sono, all'interno del destino, *assolutamente necessari* (come peraltro ogni tipo di nesso e di relazione); il destino è infatti la «necessità che tutto accada come accade» (p. 20), nel quale «ogni “fatto” è una necessità» (p. 45)<sup>14</sup>. L'assoluta necessità dei nessi che legano ogni accadimento a ogni altro, essendo una prerogativa del destino, non può certamente appartenere all'inautenticità della storia del mortale,

*della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, capp. v, x; ID., *Dire, negare, pensare la verità*, «La Cultura», LV/1 (2017), pp. 97-115: 104-10, secondo il quale invece la negazione, autenticamente intesa, non può *mai* essere «negazione di».

<sup>14</sup> Ciò rinvia al tema, nel pensiero di Severino, che potrebbe essere chiamato della *necessità a posteriori*, ossia che tutto quello che di fatto (empiricamente) accade debba accadere; ma che cosa debba apparire in, per esempio,  $t_1$  prima che l'apparire di  $t_1$  si sia manifestato, resta qualcosa, per l'apparire attuale, di indecifrabile – mi riferisco all'«insondabilità del destino» e all'«imprevisto» di cui si parla in E. SEVERINO, *Destino della necessità*, pp. 189, 196 –; pertanto la necessità di ciò che in  $t_1$  appare è asserita sull'*essere apparso* di  $t_1$ . Su questo delicato aspetto cfr. il bel saggio di P. PAGANI, *Nota sulle modalità dell'essere*, in D. SPANIO (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 55-81: 80 e, per lo specifico aspetto toccato, mi permetto di rinviare anche a N. PARISE, *Nulla, distinzione e apparire. Discussione di «Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino»*, www.filosofia.it, 2015, pp. 23-24.

che ne è per l'appunto priva. Ciononostante tra i vari nessi che compongono il processo della terra isolata, ce ne sono (come già visto) alcuni più e alcuni meno coerenti alla fede nel divenire delle cose. La maggiore o minore coerenza di questi nessi appare però, tanto all'interno della terra isolata dal destino, quanto nel destino stesso – sebbene la necessità del sopravvento, nella terra isolata, della coerenza rispetto all'incoerenza della Follia, appaia nella sua più radicale necessità soltanto nello sguardo del destino (pp. 25-26). Il tratto in ogni caso più rilevante del discorso lo si raggiunge quando, parlando del «nesso necessario *centrale*» tra i vari contenuti costituenti il materiale della storia manifestantesi nel destino, Severino lo caratterizza in questo modo: «è la necessità che, se una certa situazione storica è una contraddizione, abbia ad apparire nella sua concretezza, nei cerchi destinati ad accoglierlo, l'evento storico in cui quella contraddizione è oltrepassata. (Il suo esser “tolta” è il suo aver avuto compimento – non il suo esser annientata)» (p. 27); dove è evidente che il problema centrale emergente da queste linee è il nesso tra il *toglimento* (o l'oltrepassamento) di una certa situazione storica e la *concretezza* dell'apparire dell'evento storico in cui una tale situazione storica è, appunto, oltrepassata – la questione concerne quindi ciò che Severino chiama *perfectum*<sup>15</sup> (cfr. pp. 129-32).

<sup>15</sup> A proposito di ciò cfr. soprattutto E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cap. VI (in part. pp. 181-87). Il punto teoretico in questione è, senza ombra di dubbio, molto sottile e complesso e come anche gli altri nodi strutturali del discorso severiniano che si è cercato quanto meno di porre in evidenza, non è possibile esaminarlo analiticamente come meriterebbe. Ciò che reputo debba essere in ogni caso segnalato necessita di essere fatto emergere tramite il riferimento a un esempio, che per comodità riprendo dalle pagine appena segnalate di *Destino della necessità*. L'esempio può essere semplificato in questo modo: della legna viene collocata in un camino, questa legna viene accesa e, dopo aver bruciato, diventa cenere (si potrebbe anche dire «la legna scompare e appare la cenere», ma il punto qui in discussione non riguarda la dimensione ontologica del divenire). Il problema emerge tenendo in

## Se i temi accennati sono quelli che costituiscono il tessuto

considerazione le espressioni di Severino «col sopraggiungere della cenere», «prima che [la legna] venga accesa» e infine «quella certa legna, preparata in quel certo camino» (ivi, pp. 184, 185, 186); bisogna inoltre aggiungere che il *perfectum* è il passato, ossia, come dice chiaramente Severino nell'ultima pagina appena richiamata, «il sorpassato dal sopraggiungere della fiamma e della cenere» vale a dire la legna stessa (che appunto è ciò che è stata sorpassata dal sopraggiungere, dal farsi innanzi, della fiamma e della cenere che, per così dire, hanno preso il suo posto nell'orizzonte dell'apparire). Il punto delicato mi sembra infatti essere la *determinazione* del *sopraggiungere* della cenere, del *venire accesa* della legna, della *preparazione* della legna nel camino – tutti eventi *dinamici*. Ora, secondo il ragionamento di Severino nel processo che porta la legna collocata nel camino al suo scomparire, unito al comparire della cenere, c'è una crescita dell'esser-legna (quindi una legna che ha appena iniziato a ardere, che arde sempre di più, che ha una cromatura più nera che marrone, ecc.); ma, ovviamente, *a un certo momento* sorge la cenere e pertanto il processo di incremento si è interrotto, si è *compiuto*: «prima che venga accesa, la legna appare come incompiutezza della crescita dell'identità dei diversi esser-legna; quando invece sopraggiunge la fiamma e la cenere, la legna appare come compimento di quella crescita: la crescita ha raggiunto il suo compimento ed è divenuta un *perfectum*» (ivi, pp. 185-86). La difficoltà riguarda la possibilità di determinare, per di più in modo incontrovertibile, l'ente diveniente (anche intendendo ciò in modo coerente alle categorie ontologiche severiniane), e nel caso specifico situazioni come il «venir accesa della legna» o anche il «sopraggiungere della cenere» oppure la «preparazione della legna» – cosa che è imprescindibile fare nel discorso di Severino, altrimenti nel suo ragionamento non potrebbe esserci alcunché di *perfectum*, di *compiuto* (in quanto si potrebbe ipotizzare un continuo incremento della «sua» materia semantica). Si immagini, per semplicità esemplificativa, di usare un semplice fiammifero per accendere la legna; ebbene, nel momento in cui la mano, tenendo fermo il fiammifero infuocato tocca un pezzo di legna e questo inizia a ardere, ecco, in *questo momento* la legna è accesa? e sarebbe accesa (la legna nel camino) anche se soltanto la parte più a ovest del camino avesse preso fuoco, senza che nemmeno una tenuissima fiamma possa essere ravvisabile nella parte più a est? Con quale criterio si può inoltre affermare che la legna è preparata nel camino? Certamente, si converrà, nel momento in cui nel camino non c'è alcun pezzo di legno, la legna non è preparata nel camino (si intenda pure: «la legna non appare preparata nel camino»); ma se la legna è stata raccolta da due amici nel bosco e anche collocata interamente nel camino, e nel momento in cui uno dei due, voltatosi per andare ad afferrare un fiammifero per darle fuoco, si accorge che sbadatamente appena fuori dal muretto che delimita la superficie del camino sono caduti due piccoli pezzi di legno, in quel momento – in cui tutti i pezzi di legno sono nel camino tranne i due appena raccolti da uno dei due amici, che ancora li stringe tra

della prima parte del libro, Severino non fa mancare in questa stessa parte, in particolare negli ultimi due capitoli, altre questioni che pur avendo dei nessi con la trama principale di queste pagine mettono di fronte al lettore dei nuclei tematici relativamente autonomi – non più che relativamente, in quanto in Severino tutti i vari aspetti tematici di cui il suo discorso si compone sono tra loro fortemente connessi. Un aspetto molto significativo (facente ancora parte del quarto capitolo) è quello riguardante il senso dell'«etica» per Severino, nonché quale rapporto possa esserci tra etica e destino; ossia non solo quale carattere l'etica variamente sviluppatasi all'interno della storia della filosofia occidentale risulti avere agli occhi di Severino, ma anche se sia possibile istituire un qualche tipo di etica all'interno del discorso stesso di Severino, se una qualche forma etica possa quindi essere compatibile con la struttura originaria del destino (pp. 78-83) – dove, francamente, anche in base alle pagine che Severino ha dedicato al tema a partire da *Destino della necessità*, nonché in quelle presenti in questo libro, sembra sia molto difficile dare una risposta affermativa a questa

le sue mani – può dirsi che la legna è preparata nel camino? e se si volesse rispondere di sì, che lo è, lo sarebbe ugualmente se la legna fosse ancora nel bosco? L'aspetto che ho cercato di mettere molto sommariamente in luce – vale a dire la questione inerente la *determinazione* dell'ente preso nella sua *processualità* – mi sembra abbia a proprio fondamento il nodo teorico riguardante il *passaggio* da un certo stato (per esempio, «la legna è nel camino») a un altro («la legna è accesa nel camino»). Su quest'ultimo aspetto è opportuno segnalare le riflessioni di M. VISENTIN, *Appunto sulla concezione severiniana del tempo*, in *Onto-Logica*, pp. 407-18: 412-13; ID., *La coscienza della morte nell'ente temporalmente finito*, in *ivi*, pp. 353-82: 377-80; ID., *L'ambigua natura del tempo in tre passi*, «La Cultura», LIV/3 (2016), 469-506: 489-90; ID., *Sulla natura predicativa dell'essere*, «La Cultura», LVI/1 (2018), pp. 107-30: 122, il quale analizza accuratamente questo aspetto, tanto a proposito di Severino quanto in una prospettiva più generale. A riguardo di queste questioni all'interno della riflessione di Severino, ma anche in riferimento ad alcuni filosofi analitici più e meno recenti, cfr. F. PERELDA, *Eternità e processualità. Ontologia e fenomenologia in Severino e nell'eternismo metafisico*, «La filosofia futura», 8/2017, pp. 31-41.

domanda<sup>16</sup>. In ogni caso, oltre alle pagine inerenti un tema caro a Severino come quello della relazione tra «dubbio» e «fede» (pp. 86-87, 108-116), il capitolo quinto (pp. 92-107) è interamente dedicato a un interrogativo tra i più rilevanti all'interno delle tante indagini svolte nell'arco di molti decenni da Severino, ossia «come sia possibile esser convinti di ciò che è nulla, senza che questo esser convinti sia nulla» (p. 92)<sup>17</sup>, vale a dire ciò che in precedenza è stato chiamato

<sup>16</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cap. XI, dove le difficoltà maggiori mi sembrano dover essere indicate da un lato nella contraddittorietà del contenuto dell'agire in quanto agire, e da un altro lato invece su quale sia l'eventuale «soggetto» dell'agire nel destino della verità – tenendo anche presente che sempre, a questo interrogativo, Severino ha risposto sostenendo che il soggetto dell'azione nel destino non può essere altro che il destino stesso (cfr. almeno E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 449-51, 557). Con quest'ultima considerazione intendo anche riferirmi alla «duplicità» con cui Severino, nei suoi scritti, tendenzialmente guarda alle cose e alle situazioni che ciascuno può avere sotto i propri occhi. Da un lato, in tante e tante sue pagine si sostiene che «questa cosa qui», «questa certa situazione» *sono*, quindi non possono non essere e pertanto, proprio *loro*, sono eterne; da un altro lato però l'autenticità di ogni ente è da riferirsi alla sua relazione con «tutto ciò che è altro da sé», quindi è soltanto nella Gioia che può manifestare la propria concretezza, e pertanto in questa seconda circostanza ogni ente subisce una sorta di «trasfigurazione» nel suo apparire concreto all'interno della Gioia – la quale Gioia, bisogna precisare, non è «un "tale", ma contiene in sé ogni "talità"» (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Introduzione, § 7, p. 73) –, dove la «trasfigurazione» a cui qui si allude porta ad affermazioni di questo tenore: «nell'apparire della necessità concreta del 'dolore', il 'dolore' non solo non è dolore, ma è Gioia» (p. 171 del libro in discussione). Detto ciò, oltre al fatto che da più parti si è parlato di un possibile e positivo incontro tra etica e destino (cfr. per esempio, G. BRIANESE, «*Agire*» senza contraddizione, «La filosofia futura», 1/2013, pp. 17-28), le riflessioni di Severino potrebbero forse far anche pensare all'«etica cosmica» di cui ha parlato G. SIMMEL, *Diario postumo*, a cura di M. Cacciari, Nino Aragno, Torino 2011, p. 85, la quale consisterebbe nel trattare «non solo ogni uomo, ma anche ogni cosa come fosse un fine in sé».

<sup>17</sup> Severino riprende in questo capitolo, con qualche lieve differenza stilistica e l'aggiunta dell'ultimo paragrafo, un piccolo saggio già pubblicato: E. SEVERINO, *Esser convinti di ciò che non è*, «La filosofia futura», 5/2015, pp. 119-27. A proposito di questo delicatissimo e assai importante tema, si possono trovare delle interessanti considerazioni nel saggio di R. BERUTTI, *L'enigma della negazione. Considerazioni intorno alla figura dell'êlenchos e*

il rapporto contraddittorietà/contraddirsi (o errore/errare) – è anche opportuno segnalare come soltanto in queste pagine del libro Severino tenti un confronto specifico con alcuni classici del pensiero (nella fattispecie il *Teeteto* e il *Sofista* di Platone); sebbene infatti nel libro compaiano alcuni nomi, non si può certo dire che Severino intrattenga con essi, in questo suo lavoro, un colloquio accurato e fecondo che faccia pensare a un vero e proprio dialogo (a ciò fanno in parte eccezione un suggestivo accostamento, pur essendo un mero accenno, tra alcune tematiche del suo discorso filosofico, Husserl e Carnap [p. 73], nonché una notazione a proposito del Prologo del Vangelo di Giovanni sul «farsi carne del Verbo» [p. 77]). Nel capitolo sesto (pp. 108-32) invece, le pagine più significative paiono essere tutte contrassegnate dalla tematizzazione del rapporto, irto di difficoltà, tra Gloria (il *continuo e infinito* manifestarsi degli enti)<sup>18</sup> e Gioia (l'*infinita e compiuta* totalità concreta degli enti), che costituisce il centro focale attorno al quale si distende l'intera seconda parte del libro (cfr. pp. 116-17, 119-20, 126, 129, 130-31).

La storia dunque, la «struttura del sopraggiungere degli eterni» (p. 91), strutturandosi come appartenente al destino è storia autentica, tanto della terra isolata (ossia avente come oggetto la terra isolata), quanto della terra non isolata che si manifesta col tramonto dell'isolamento. Che l'isolamento *debba* essere oltrepassato è attestato dal suo essere un sopraggiungente, essendo impossibile che nella

*del fondamento nel pensiero di E. Severino*, alle pp. 9-24 del fascicolo de «La filosofia futura» appena citato.

<sup>18</sup> La Gloria è, più analiticamente, il «disvelamento della Gioia, nel suo esser libera dal contrasto con la solitudine della terra», o anche «la *necessità* che ogni luogo raggiunto dalla terra sia oltrepassato e che dunque sia oltrepassato anche il luogo in cui consiste la solitudine della terra» (E. SEVERINO, *La Gloria. ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001, pp. 30, 92).

terra, il luogo in cui le cose entrano e escono dall'orizzonte dell'apparire trascendentale, sopraggiunga un sopraggiungente inoltrepassabile (p. 152)<sup>19</sup>; è così necessario che ogni sopraggiungente venga oltrepassato e giunga pertanto al proprio tramonto. L'«oltre la dominazione della tecnica» presente nel titolo del quarto capitolo – sorta di culmine della prima parte del libro – si riferisce non soltanto, anche se primariamente, al tramonto dell'isolamento della terra appena indicato, morte di ogni volontà e inizio dell'infinità della storia della terra non isolata: il «dispiegamento senza fine della Gloria» (p. 91); ma anche a quella che Severino chiama «l'ultima epoca della storia universale», vale a dire l'epoca «in cui la presenza dell'isolamento è ridotta al minimo, ossia [...] alla sola volontà di potenza del linguaggio che testimonia il destino» (p. 65).

2. Come già accennato in questa seconda parte del libro la trama si infittisce e le pagine risultano essere assai più ardue di quanto non siano quelle appartenenti alla prima parte – sebbene già gli ultimi due capitoli di questa parte facciano presagire quale tipo di svolgimento il discorso di Severino venga a imboccare. La difficoltà a cui qui si allude non riguarda soltanto il contenuto specifico delle pagine di

<sup>19</sup> Cfr. anche E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 18 – il titolo di questo libro si riferisce a quanto appena detto nel testo. Per l'intrinseca necessità che ogni sopraggiungente debba essere oltrepassato, cfr. soprattutto ID., *La Gloria*, cap. III, §§ 1, 3. Si può ulteriormente chiarificare il discorso avvertendo che tutto ciò che sopraggiunge rientra in quello che Severino chiama *campo iposintattico* (il contenuto di ciò che appare, l'*apparire empirico*), mentre ciò che non sopraggiunge e che pertanto mai potrà essere oltrepassato, è quanto viene da lui chiamato *campo persintattico* o *sfondo* (la forma di ciò che appare, l'*apparire trascendentale*). Su questa importantissima distinzione cfr. almeno ID., *La struttura originaria*, Introduzione, § 8, pp. 76-85; ID., *Volontà, destino, linguaggio*, pp. 102-03, 151-55 e ID., *La morte e la terra*, pp. 42-44. Nel libro che si sta analizzando i capp. v-vi della seconda parte trattano ampiamente di questa distinzione.

Severino – che anzi non emanano certo, per questo verso, il disorientamento che alcune pagine de *La struttura originaria*, *Destino della necessità* o *Tautótēs* (1995) possono far provare al lettore non esperto del suo pensiero –, quanto piuttosto al serratissimo legame che queste intrattengono con tutti, soprattutto con gli ultimi, scritti del filosofo. Nel primo capitolo di questa seconda parte vengono non solo ricapitolati i termini della questione, ma viene anche indicato sin dalle primissime battute il problema centrale su cui Severino intende dirigere la propria attenzione – che costituisce per altro la questione centrale, più di ogni altra indagata da Severino nelle sue opere maggiori a partire, per lo meno, da *La Gloria* –, ossia come sia possibile la vera e autentica salvezza, ossia la Gioia del tutto, se per *giungere* a essa è necessario percorrere un cammino infinito (e quindi impercorribile) (p. 136). Dopo aver giustamente richiamato l'attenzione sul fatto che, se l'isolamento della terra in quanto tale non implicasse necessariamente l'esistenza della terra non isolata (quella da lui chiamata «terra degli dèi») <sup>20</sup> l'isolamento della terra non potrebbe per nulla essere chiamato in questo modo in quanto non isolerebbe niente (p. 137), Severino fa cadere l'attenzione nelle ultime due pagine del capitolo sul nesso Gloria/Gioia (pp. 143-45), nesso fondamentale per le questioni in gioco in questa parte del libro.

Come nella prima parte del libro – il cui centro tematico è costituito dal capitolo secondo, ampliato e sviluppato nei successivi due e completato nel quinto e nel sesto – anche in questa seconda mi sembra si possa sostenere che l'autentico centro teorico sia contenuto nel breve capitolo secondo (le cui ultime due pagine sono forse da considerarsi le più ardue di tutto il volume) e soprattutto nei capitoli terzo e

<sup>20</sup> Cfr. E. SEVERINO, *La morte e la terra*, cap. VIII (in part. pp. 330-34).

quarto, per giungere poi alle tematiche degli ultimi due capitoli del libro, in cui si fanno più insistenti i riferimenti a *La struttura originaria* e a *Tautótēs*. Tutto sembra infatti ruotare attorno a due relativamente recenti «figure» del discorso severiniano: il *venerdì santo* e la *verticalità*.<sup>21</sup> Oltre alla discussione della «diacronia» delle terre, nonché delle differenti *destinazioni* implicate da tale diacronia (pp. 147-51)<sup>22</sup>, il problema essenziale di tutto il discorso viene a vertere sulle già citate due ultime pagine del secondo capitolo (pp. 152-53), problema ripreso nel terzo capitolo e rimanente centrale anche nel quarto. Se infatti la «verticalità» non esistesse, questo vorrebbe dire che «l'infinità dei cerchi in cui è necessario che sopraggiungano le terre isolate renderebbe certamente impossibile il tramonto dell'isolamento della terra. Ma – prosegue Severino – sia quell'infinità, sia

<sup>21</sup> Per quanto riguarda il «venerdì santo» e la «verticalità», cfr. rispettivamente E. SEVERINO, *La Gloria*, capp. VII e XII, § V; *Oltrepassare*, cap. VII – ma è importante mettere anche in evidenza come Severino in *Oltrepassare* (pp. 445-49) modifichi radicalmente quanto aveva sostenuto ne *La Gloria* (pp. 316-19) a proposito della struttura del sopraggiungere del «venerdì santo», dal momento che ne *La Gloria* l'elemento specifico della «verticalità» non era preso in considerazione.

<sup>22</sup> Il tema della «destinazione» è uno di quelli al centro dell'attenzione di Severino a partire per lo meno dal capitolo quinto de *La Gloria*, avendo un fortissimo nesso con la questione riguardante l'intersoggettività – vale a dire la «necessità della costellazione infinita dei cerchi finiti dell'apparire del destino», come recita il titolo di questo capitolo –; ma al tema specifico della destinazione è dedicato l'ultimo capitolo de *La Gloria* e l'ultimo, precedente i tre capitoli di *Postille*, de *La morte e la terra*, oltre a essere una questione centrale in *Oltrepassare*. Per quanto riguarda invece la «diacronia delle terre» – ossia il sopraggiungere delle terre «una a una nella costellazione infinita dei cerchi del destino» (p. 150) che rende differenti le destinazioni di ogni cerchio dell'apparire –, è opportuno segnalare per lo meno un aspetto; ossia rilevare come tale *diacronia* abbia un nesso centrale (emergente del resto tramite il suo stesso essere, appunto, «diacronia») con quello che per Severino è il senso autentico del *tempo*, da lui indicato come il «dispiegamento infinito della terra» (E. SEVERINO, *La Gloria*, p. 130) o anche come il «sopraggiungere degli eterni nei cerchi eterni del destino» (ID., *La morte e la terra*, p. 299), vale a dire la *Gloria* (cfr. ID., *Oltrepassare*, p. 405).

questo tramonto sono necessari» (p. 153), e pertanto è Severino stesso che, nelle linee precedenti il capoverso in cui le difficoltà di questa questione sembrano concentrarsi, sostiene che la «verticalità» (a partire dalle acquisizioni di *Oltrepassare*) si mostra come una determinazione «necessariamente richiesta» dal tramonto dell'isolamento della terra (p. 152). Inoltre l'accadere, il manifestarsi della «verticalità» – che in queste pagine, pur traendolo come conseguenza da quanto già in *Oltrepassare* aveva detto, Severino identifica con il «venerdì santo» – avviene nell'*istante*; istante questo *immediatamente successivo* all'istante della morte, morte dell'io empirico<sup>23</sup>. Severino richiama allora, in modo sintetico e efficace sebbene senz'alto tortuoso, le pagine in cui in *Oltrepassare* ha esposto il tema, nonché il significato, della «verticalità»:

Il tramonto della terra è impossibile solo se si presuppone che non possa esistere un cerchio  $K_x$ , appartenente a quella serie [alla serie  $K_1, \dots, K_n$ ]<sup>24</sup>, in cui, col soprag-

<sup>23</sup> Questo è uno dei più importanti aspetti, se non il più importante, contenuti in *La morte e la terra*, soprattutto nei capp. XII, XIV e XV, in particolar modo nelle pp. 429-32, 438, 448, 530-36, 554-58 per quanto riguarda il particolare «istante della morte», a cui segue immediatamente l'istante del manifestarsi, *insieme*, di «venerdì santo» e «pasqua» – anche detta, questa, «terra che salva» dall'isolamento (E. SEVERINO, *Oltrepassare*, p. 343) –, a cui Severino dà anche il nome di «Immenso», che costituisce il «*primo passo* della *Gloria della Gioia*» (ivi, p. 520). A proposito del «venerdì santo», della «pasqua» e del loro rapporto, può essere utile la lettura di N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 360-75.

<sup>24</sup> All'interno di questo esempio, « $K_x$ » è da Severino identificato a ciò che nel suo lessico corrisponde alla «terra dell'alba», ossia il passo iniziale della terra che si inoltra nel cerchio dell'apparire (cfr. E. SEVERINO, *Oltrepassare*, cap. VI, in part. pp. 401-07); a riguardo della «terra dell'alba» cfr. anche N. CUSANO, *Emanuele Severino*, pp. 375-80. A proposito dell'esemplificazione riportata nel testo è molto utile tenere in considerazione ciò che in *Oltrepassare* si sostiene alle pp. 433-44, che costituiscono la base testuale da cui Severino ricava l'esempio.

giungere in esso della terra isolata, appare in un unico atto, cioè non processualmente, l'infinita processualità del sopraggiungere in cui le terre isolate vanno oltrepassandosi. Questo apparire non processuale dell'intera infinita processualità delle terre isolate, il quale si apre dopo un tratto finito del loro sopraggiungere nella (non sopraggiungente) serie  $K_1...$ ,  $K...$ , è la «verticalità» di cui si parla in *Oltrepassare* (pp. 152-53).

Poche pagine dopo Severino esemplifica ulteriormente il discorso dicendo che la «verticalità» e il «venerdì santo» sono la stessa cosa, vale a dire il «sopraggiungere, a un certo punto ( $K_x$ ) del sopraggiungere (nella serie  $K_1...$ ,  $K...$ ) delle terre isolate, dell'apparire del sopraggiungere *di tutte* le infinite terre isolate» (p. 156; per un'ulteriore esemplificazione cfr. la nota fuori testo alle pp. 158-59). Da ciò è facile intuire che la serie  $K_1...$ ,  $K...$  è strutturalmente divisa in un tratto *finito* ( $K_1...$ ,  $K_x$ -escluso), corrispondente a ciò che Severino nomina *cerchi del dolore*, e in un tratto *infinito* ( $K_x...$ ,  $K...$ ), corrispondente ai *cerchi della Gioia* (p. 160). È importante tenere anche in considerazione, al di là della tonalità religiosa che colora queste sue parole, che per Severino affinché «appaia la concretezza della Gioia è necessario che l'estremo errare sopraggiunga nella costellazione dei cerchi» (p. 131)<sup>25</sup>; affermazione in ogni caso ben comprensibile in quanto, essendo per Severino l'isolamento della terra la radice di ogni possibile errare, per poter parlare con cognizione di causa di

<sup>25</sup> Sono parole che fanno tornare alla mente le pagine delle *Lezioni sulla filosofia della religione* in cui Hegel discorre della morte di Cristo: il «pensiero più terribile», che però si mostra concretamente come «morte di questa stessa morte», ossia trasfigurazione della morte in amore, in quanto attraverso essa si dovrebbe poter giungere alla riconciliazione tra umano e divino, tra finito e infinito; cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, III. *La religione assoluta*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 139-56: 149-50.

*tramonto definitivo* dell'isolamento della terra è allora certo necessario che «l'estremo errare» (ossia tutta la potenza che l'errare può esprimere) si mostri, si sprigioni completamente, in quanto soltanto *a questo punto* può a sua volta sopraggiungerne il tramonto o compimento, e può pertanto dirsi a proposito della terra isolata che *omne consummatum est*.<sup>26</sup> Essendo quindi necessaria, nel ragionamento sin qui svolto, una sintesi tra *infinità* dei cerchi e *tramonto* dell'isolamento della terra, Severino introduce il concetto di «verticalità» (assente ne *La Gloria*) che rappresenta il sopraggiungere *nella* serie di *tutta* la serie – il sopraggiungere in  $K_x$ , facente parte della serie  $K_1, \dots, K_n, \dots$ , di *tutta* la serie  $K_1, \dots, K_n, \dots$ . L'esser parte di  $K_x$  della serie all'interno della quale sopraggiunge, corrisponde al suo lato *orizzontale*, mentre il suo carattere di *verticalità* indica l'inclusione di *tutta* la serie in lui stesso. Il contenuto di questo  $K_x$  è allora «*insieme*, la verticalità, in venerdì santo e la terra che salva» ossia la «pasqua» (p. 157), contenuto che affinché possa apparire tutto insieme, non dando così luogo a una differenza diacronica tra il *tremendum* del «venerdì santo» e la «pasqua» della salvezza, è da Severino esplicitamente indicato come un istante: un unico atto non processuale, un «colpo d'occhio» (p. 153)<sup>27</sup> – e

<sup>26</sup> E. SEVERINO, *La morte e la terra*, p. 447 (ma cfr. bene pp. 445-49).

<sup>27</sup> Pertanto: la serie « $K_1, \dots, K_n$ -escluso» ha come suo ultimo evento l'*istante della morte*, a cui segue *immediatamente*  $K_x$  (*iniziante* la serie infinita dei cerchi della Gioia), che corrisponde all'istante dell'Immenso, primo passo della Gloria della Gioia. Dal momento però che la Gioia non può in alcun modo sopraggiungere, essendo la totalità infinita e perfetta del tutto, Severino è costretto a sostenere che la «Gioia che si manifesta col tramonto della terra è assoluta [...], ma non è assolutamente assoluta», dal momento che  $K_x$  è pur sempre uno dei cerchi dell'apparire, non certo la totalità concreta e infinita di tutti i cerchi: «la relazione tra il Tutto e una certa parte non è cioè la relazione tra il Tutto e la totalità delle parti: il Tutto, la sua assoluta concretezza, è appunto la relazione tra il Tutto e la totalità delle parti. La relazione tra il Tutto e una parte non è il Tutto» (E. SEVERINO, *Oltrepassare*, pp. 554, 555); dove la Gioia *assoluta* corrisponde alla Gloria della Gioia, mentre la Gioia *assolutamente assoluta* alla Gioia propriamente detta.

proprio sul nesso tra *istante* e *passaggio* sarebbe opportuno, in un'adeguata sede, discutere a lungo<sup>28</sup>.

Diversi altri aspetti caratterizzanti la riflessione di Severino sono in ogni caso presenti, come già accennato, nei tre ultimi capitoli del libro. Nelle prime linee del capitolo quinto, per esempio, richiamando la nozione di *traccia* Severino espone una delle più tipiche movenze del suo pensiero, secondo cui, essendoci una relazione necessaria tra ogni essente e tutti gli altri essenti, ciò richiede che ogni essente *sia in qualche modo presente* in ogni altro essente – e questo «esser presente nell'altro» ente di ciascun ente<sup>29</sup> è ciò che lui

<sup>28</sup> Non è certo possibile discorrere qui del modo in cui il tempo, al di là della sua interpretazione «nichilistica», viene prospettato nel pensiero di Severino (su cui cfr. almeno il saggio già citato di M. VISENTIN, *Appunto sulla concezione severiniana del tempo*, in *Onto-Logica*, pp. 407-18). Sembra in ogni caso molto difficile non notare come il modo adottato tendenzialmente da Severino nel parlare del *sopraggiungere* degli enti comporti di intendere il tempo come una *serie di istanti* – cfr. almeno le pp. 152, 159 del libro in discussione; E. SEVERINO, *La morte e la terra*, p. 446 («Il compimento di una sequenza non può essere nemmeno costituito dalla sintesi simultanea tra l'ultimo elemento omogeneo della sequenza e il primo elemento eterogeneo che sopraggiunge *dopo quest'ultimo*» – corsivi nostri); nonché l'implicita delimitazione del tempo come scandito da istanti emergente dalle pagine in cui Severino critica il nesso husserliano tra apoditticità e adeguatezza del contenuto immediatamente presente da un lato e la distinzione tra attualità e potenzialità della vita intenzionale dall'altro, in ID., *Studi di filosofia della prassi*, pp. 63-68.

<sup>29</sup> A proposito di questa tematica è centrale E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cap. x, § 1, p. 408 e il riferimento qui presente al primo frammento di Anassagora (DK 59 B 1). Senza voler stabilire facili convergenze o affinità (che richiederebbero, per essere autenticamente provate, un ben altro discorso), non mi sembra fuori luogo notare una certa assonanza tra questa tematica della riflessione di Severino e quanto sostiene Leibniz nel § 61 della *Monadologia*, vale a dire che «siccome tutto è pieno [*tout est plein*] (il che fa sì che tutta la materia sia concatenata), e siccome nel pieno ogni mutamento opera qualche effetto sopra i corpi distanti in ragione della distanza [...] ne consegue che questa comunicazione va a qualsiasi distanza. E quindi ogni corpo risente di tutto ciò che avviene nell'universo [*tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers*]» (G.G. LEIBNIZ, *La Monadologia*, a cura di E. Colorni, Sansoni, Firenze 1935, p. 144).

chiama, per l'appunto, «traccia» (cfr. p. 180). Da ciò si passa al rapporto di queste tracce con l'iposintassi e con la persintassi (pp. 181-92), alla ribadita semantizzazione dell'essere come non-nulla<sup>30</sup> nonché alla distinzione tra massima semplicità e massima complessità semantica (ossia, rispettivamente, «essere formale» e «apparire infinito del tutto») (pp. 193-94), per giungere alla riproposizione della distinzione tra *errare* e *errore* (p. 198). In questo stesso capitolo emerge inoltre molto bene un ulteriore tema (pp. 190-91), essenziale tanto nel sesto (pp. 200-01, 202, 205, 207, 212, 214) quanto nel settimo capitolo del libro (pp. 226, 240-43); tema che non si ha timore di definire capitale – forse il più importante, tra tutti gli innumerevoli presenti nella riflessione severiniana, per poter toccare il punto più profondo del suo discorso filosofico –, ossia quello riguardante la *sintesi originaria*, costituente il carattere centrale della struttura originaria<sup>31</sup>. Severino si sofferma così in queste pagine sul nesso tra soggetto e predicato, tra il *ciò che* e l'è – avente per Severino un carattere tanto copulativo quanto esistenziale (p. 238) –, in quanto ogni essente «è la relazione tra il *ciò che* esso è e il suo è» (p. 200), da cui si può ricavare che ogni essente è una «sintesi» (p. 226). Tale questione si interseca strutturalmente all'altra, caratterizzante queste ultime pagine del libro – ma che rappresenta un aspetto decisivo, in quanto mette bene

<sup>30</sup> Per Severino l'essente, ogni essente, è un non-niente. Questo, che corrisponde alla semantizzazione indicata nel testo, delinea anche per Severino il significato dell'*eternità* dell'ente in quanto ente: cfr. pp. 227-28, 234.

<sup>31</sup> Cfr. quanto meno E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cap. III, § 23, pp. 204-07, senza dimenticare quanto viene detto alla fine del primo paragrafo del primo capitolo dell'opera, ossia che l'essenza del fondamento, la struttura originaria stessa, non è «un che di semplice, ma una complessità, o l'unità di un molteplice» (ivi, p. 107). Mi permetto di rimandare, per qualche informazione ulteriore, a N. PARISE, *La struttura originaria come «sintesi originaria» tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica*, in G. GOGGI, I. TESTONI (a cura di), *All'alba dell'eternità. I primi 60 anni de «La struttura originaria»*, Padova University Press, Padova 2018, pp. 16-18.

in mostra il carattere peculiare che l'originarietà della sintesi presenta in Severino –, ossia la relazione tra *distinzione* e *separazione*. Il tratto distintivo del nichilismo per Severino è separare il *ciò che* dal suo *è*, cosicché il *ciò che*, è *sin tanto che è*, ma nulla gli vieta di non essere più o di non essere stato; affermazione che per Severino costituisce la follia estrema dell'intero pensiero occidentale. L'esempio preso in considerazione da Severino riguarda l'identità di ogni essente con se stesso (pp. 240-43), dove però, nella formula E=E, la seconda E a destra dell'uguale non deve essere considerata come *altra, diversa, differente* dalla prima E, ma come semplicemente *distinta*. In quanto in E=E c'è certamente, sostiene Severino, una *distinzione* tra E e se stesso, che però non deve venire intesa come una *differenza* – termine che in queste pagine sembra avere lo stesso significato di quello usualmente adoperato da Severino, ossia, per l'appunto, *separazione* –, in quanto la seconda E differisce dalla prima soltanto sul piano linguistico (o spaziale: una E è a destra, l'altra è a sinistra del simbolo di eguaglianza) dal momento che per essere intesa nella sua concretezza e rigorosità è necessario pensarla come *originariamente identica* alla prima – ed è proprio sul senso che nella riflessione severiniana acquista il *distinto* che, a questo punto, sarebbe opportuno soffermarsi analiticamente.

Sempre rimanendo in questo ambito di problemi, è interessante osservare il modo in cui Severino parla di Parmenide per poter comprendere appieno la differenza che lo separa dal grande Eleate. L'essere, per Severino, è essenzialmente *l'essere degli essenti* (p. 205), l'essere di ciascun essente, differenziandosi così da quello di Parmenide che lascerebbe fuori dalla propria eternità<sup>32</sup> e perfezione il mutevole e variegato

<sup>32</sup> Nel cap. VII, § 7 (pp. 237-40), richiamandosi alla seconda parte del suo recente libro *Dike* (Adelphi, Milano 2015), Severino fa riferimento a una «ulteriore fondazione primaria dell'eternità» che si differenzia da quella da

mondo della  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ . Proprio tenendo lo sguardo sul mondo della  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  si può notare che questo, per Severino, non può essere in nessun modo accolto nel suo sistema speculativo: in quanto se *fosse*, e se ne riconoscesse pertanto l'essere, non potrebbe che essere incontrovertibile (come, per Severino, *tutto ciò che è*), se invece lo si lasciasse sussistere, ma non all'interno della sfera stessa dell'essere, non lo si potrebbe che intendere come un nulla (p. 223)<sup>33</sup>.

Riprendendo, in conclusione, una differenziazione presente nelle prime pagine de *La Gloria*,<sup>34</sup> si potrebbe dire che se i temi della «sintesi originaria» e del «posto come tolto», indicati espressamente in queste pagine come i luoghi teorici più importanti e delicati che sia forse dato trovare nell'articolato sistema severiniano, appartengono al *fondamento* della Gloria, il tema della «verticalità» e di tutto ciò che le fa da corona, appartengono piuttosto al *culmine* della Gloria; e se il fondamento della Gloria ha come proprio riferimento essenziale l'esser sé dell'essente (il senso *originario* dell'esser sé dell'essente), il culmine della Gloria è rappresentato dalla Gioia (il senso *simpliciter* dell'esser sé dell'essente), la totalità infinita delle determinazioni del destino (pp. 221-22, 245).

lui usualmente indicata come la ragion d'essere dell'eternità dell'essente in quanto essente, ossia l'impossibilità che l'essente possa non essere. Questa ulteriore fondazione afferma l'impossibilità che il nulla possa essere. Oltre a ciò Severino sostiene che nel diventar altro «non solo qualcosa – ad esempio un corpo in quiete, X – diventa altro – corpo in movimento, Y –, ma quest'altro diventa quel qualcosa, ossia questo corpo in movimento diventa questo corpo in quiete; e lo diventa sincronicamente, ossia nell'atto stesso in cui il qualcosa diventa altro», in quanto, aggiunge Severino, se «nel diventar Y da parte di X, Y non diventasse a sua volta X, Y resterebbe un Y che respinge X e resta altro da X o diventa un non-X [...] e X non potrebbe diventare altro. Ma, se si tien fermo che X diventa Y, ciò significa che il diventar altro è diventare ciò che si è già, e non altro: significa che il diventar altro non è diventar altro» (p. 239).

<sup>33</sup> Cfr. anche quanto si dice in E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 108.

<sup>34</sup> Cfr. E. SEVERINO, *La Gloria*, pp. 31-32.

\* \* \*

Il costante e quasi ossessivo richiamo che, soprattutto negli ultimi anni, Severino fa alle proprie opere all'interno delle medesime può certo sembrare di primo acchito esagerato, per non dire, addirittura, stucchevole. Ebbene, se a proposito del continuo richiamo da lui effettuato alle sue opere si cogliesse innanzitutto (o magari soltanto) l'aspetto appena sollevato ci si lascerebbe sfuggire l'elemento davvero significativo che questa pratica sembra esprimere; vale a dire il venire in luce di un tratto autenticamente angoscioso e, perché no, quasi tragico della personalità che mette in atto una tale consuetudine: ossia la profonda inquietudine intrinseca a questo continuo ed estenuante controllo di se stesso, volto alla ricerca di stanare i vari possibili difetti presenti nelle proprie più o meno recenti pagine, per non rischiare che qualcuno di questi, magari così profondo da non poter essere immediatamente e facilmente raggiunto, comporti il crollo dell'intero edificio così a lungo e faticosamente elaborato.