

LUCA GRION

## Libertà e destino

### Riflessioni sulla filosofia di Emanuele Severino

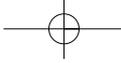
#### 1. *Premessa*

«Severino post-moderno». Di prim'acchito sembrerebbe la trovata provocatoria di un amante del paradosso. Ritrovare il nome del filosofo veneziano nel novero dei pensatori post-moderni può apparire infatti, quanto meno, una singolare stravaganza. Molta strada separa il cantore di *Dike* dagli epigoni di Nietzsche. Da un lato il sapere incontrovertibile della Totalità, la severità austera del *logos*, l'indivienienza dell'eterno. Dall'altro la fluidità dell'esperienza, l'incertezza dei saperi, il caleidoscopio delle differenze. Eppure, al di sotto o magari al di là del molto che divide, è forse possibile individuare una traccia, un filo capace di legare tra loro mondi così lontani e, per molti aspetti, estranei.

Certamente questa terra comune, capace di ospitare entro i suoi domini espressioni filosofiche così diverse, presenta confini vaghi ed indefiniti, dei quali bisogna pur sempre tener conto ogni qualvolta si sfiori il limite che marca la distanza tra la suggestione esercitata dall'insolito parallelismo ed il rischio di cadere nell'insignificanza degli indistinti. Ciò nonostante, questo territorio esiste ed è contrassegnato dalla presenza di alcuni, fondamentali elementi che sembrano mettere tra loro in dialogo significative espressioni del post-moderno italiano (si pensi alla riflessione di Gianni Vattimo) con l'opera di Emanuele Severino. E, restando all'interno di questo nostro gioco metaforico, questo dialogo si prolunga anche al di là della diversità delle lingue parlate, in quanto al fondo è rintracciabile il permanere e lo svilupparsi di uno stesso racconto, differentemente modulato, ma ugualmente incentrato sul venir meno d'ogni prescrizione morale e d'ogni fiducia nella possibilità di parlare in termini di bene e di male.

La terra dell'insignificanza etica, ecco il territorio comune. Non solo impossibilità, bensì insensatezza. Follia in Severino. Violenza in Vattimo. Nichilismo, al di là dei distinguo, per entrambi.

Si accennava alla diversità dei linguaggi. Differenza radicale in quanto si fronteggiano difensori e negatori della grammatica stessa del nostro dire. Di



LUCA GRION

conseguenza il peso ed il significato dei messaggi, anche se simili, espressi con lingue tra loro così distanti, non potranno che portare le tracce delle diverse radici. Ma ciò che a più voci e a più lingue viene decantato è la comune convinzione della morte di Dio e, con essa, della sensatezza-fondatezza della prescrizione etica.

«Dio è morto». Questo l'annuncio dell'uomo folle descritto con vivida drammaticità dalla profezia nietzschiana e fatto proprio dalla riflessione post-moderna. Si potrebbe quasi dire che Dio sia morto di morte naturale, ovvero che il venir meno della fede nel fondamento trascendente rappresenti l'epilogo inevitabile di una storia che ha nell'uomo e nella sua volontà di dominio la propria origine e la propria conclusione. L'uomo volta le spalle al *proprio* Dio dopo averne affermato l'inutilità e denunciato il peso. Non è un canto di gioia, ma la consapevolezza che quel Dio invocato come custode e protettore della vita (e del senso della vita) altro non era che una proiezione dei propri timori e delle proprie inquietudini. Ecco dunque il significato profondo che si cela dietro quell'aggettivo, dietro quel «proprio» detto di Dio non in quanto *nostro Dio*, sostegno e verità dell'uomo, origine e fine della vita, bensì in quanto *Dio nostro*, invenzione umana, rimedio di paure e di ansie umane, troppo umane. Proiezione un tempo positiva, in quanto risposta al desiderio di senso e di protezione di un uomo in balia della natura e del proprio destino. Rimedio divenuto infine peggiore del male a soccorso del quale era stato invocato. Favola, dunque, che, scordata la propria origine, si era trasformata in realtà opprimente.

Il venir meno del fondamento e del senso ha quindi aperto all'uomo lo spazio inaudito di un mondo alleggerito dalla gravità della legge e dalla violenza del fondamento, ma nel contempo privo di direzione e di principi universali. È la terra posta *al di là del bene e del male*, la terra del superuomo, ovvero di colui che riesce a vivere la fine dell'illusione e a sopportare il silenzio insensato del mondo. È la terra nella quale la volontà di potenza, ossia la volontà creatrice, e al tempo stesso distruttrice dell'uomo, trova la sua massima espressione, proprio in virtù di quel venir meno dei vincoli e dei limiti che, sotto il regno di Dio (del fondamento, delle norme morali) ne incatenavano ed ostacolavano il divenire. È la terra dominata dalla tecnica, massima espressione di tale volontà di dominio, e dalla sua avanzata inarrestabile. La tecnica, infatti, non soggiace a norme invalicabili; il possibile è di volta in volta superamento di un limite precedente; la sua corsa non conosce impedimenti insuperabili.

Quanto qui richiamato del discorso post-moderno, anche se solo per cenni ed allusioni, non può che risuonare stranamente familiare al lettore di molte pagine severiniane. Il contesto, senza dubbio, è diversissimo ed il contrasto tra le lingue dei due discorsi quanto mai stridente. Da un lato l'erranza del pensiero narrativo; dall'altro la ferrea logica epistemica. Eppure, anche qui si parla di



dominio della tecnica a danno di un Dio ormai inutile. Anche qui si parla del venir meno di ogni vicolo stabile, di ogni norma inviolabile. Ci si imbatte cioè nuovamente nella condizione dell'uomo che vive l'assenza di leggi assolute e di morali ancorate a primi principi indubitabili.

Queste nostre brevi riflessioni cercheranno dunque di far luce su queste similitudini e di riflettere sul significato di questo ritornare, nonostante percorsi e finalità per altri aspetti opposte, di tematiche e prospettive simili. Nel far questo si cercherà tuttavia di evidenziare la peculiarità e il significato assunto dal concetto di nichilismo all'interno dell'opera severiniana ed il conseguente legame tra la riflessione etica (o meglio tra la negazione dell'etica) e la determinazione della struttura originaria dell'essere.

Sin d'ora è tuttavia possibile anticipare quelle che potremmo definire come «le tre carte fondamentali» con le quali Severino gioca la sua partita col nichilismo. Quest'ultimo, infatti, si snoda lungo il corso della storia umana segnando le tappe della disillusione e dello sgretolarsi delle fedi cui l'uomo si aggrappa nel suo tentativo di decifrare il mondo nel quale è gettato. La **fede** rappresenta così la prima delle carte giocate da Severino nel suo tentativo di portare alla luce la radice autentica dell'esistenza umana. Essa rappresenta cioè la via attraverso la quale l'uomo cerca di colmare il vuoto che separa il suo anelito di sicurezza dalla terra sicura del fondamento e del Senso. Di riflesso emerge così la seconda carta: la **verità**, lo stabile, il sicuro quale oggetto del desiderio e della ricerca umana. *Episteme* è la parola greca cui Severino ricorre per esprimere al meglio questo intreccio tra verità e fondamento. Essa, infatti, indica proprio la verità in quanto espressione di ciò che è in grado di «stare», di opporsi alla propria negazione senza venirne scalfita; indica pertanto ciò che non soggiace all'usura del tempo, ma che, al contrario, sta a fondamento di tutto ciò che diviene. Il rapporto tra fede ed *episteme* viene pertanto a costituirsi quale aspetto essenziale della storia dell'umanità e a determinarne il corso. Similmente, lungo la stessa direttrice, si sviluppa la storia della flessione etica, perennemente in bilico tra opzione fideistica e ricerca di un proprio radicamento in principi universali.

Resta una terza ed ultima carta da far entrare in questo gioco, una carta che col suo comparire ha portato a compimento la storia umana ma, nel contempo, ne ha mutato il segno e ne ha scompigliato le regole. È l'epoca dominata dalla **tecnica**, col suo bagaglio di disillusioni (venir meno di ogni fede, o meglio consapevolezza della natura meramente consolatoria di ogni fede, al pari di ogni fiducia nella possibilità di giungere a conoscenze stabili e ad un sapere fondato); è l'epoca della massima espressione della volontà di potenza e del rifiuto e superamento di ogni limite imposto.

Cerchiamo dunque di ripercorrere questa storia e di coglierne il fondamento.



LUCA GRION

## 2. *Ethos ed Episteme*

I fugaci accenni coi quali abbiamo introdotto l'opera severiniana lasciano certamente irrisolti molti dubbi circa i rapporti che legano tra loro verità, fede e tecnica. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, questi concetti rappresentano i nodi tematici fondamentali attorno ai quali Severino sviluppa la sua riflessione sul nichilismo. Tematica, sia detto per inciso, che ha segnato profondamente il secolo appena concluso, e che ha visto tra i suoi protagonisti principali proprio alcuni degli interpreti che, a vario titolo, possono venir rubricati sotto la comune etichetta di post-moderni. Il nichilismo, infatti, rappresenta una delle cifre essenziali della nostra epoca, in quanto indica lo sgretolarsi della fiducia nella possibilità di un sapere stabile e definitivo. Sfiducia quindi nella possibilità di parlare in termini di vero e di falso, così come di bene e di male. Analogamente, anche Severino ripercorre questa strada e, almeno di primo acchito, sembra confermare il giudizio di quanti cantano la morte di Dio e l'avvento di una nuova epoca segnata dal dominio della tecnica (ovvero dalla massima espressione di quella che Nietzsche definì come volontà di volontà).

Ripercorre, quella strada, si diceva, e lo fa sottolineando il forte legame che unisce l'etica alla verità (ed il conseguente disgregarsi dell'etico di pari passo al disgregarsi della fiducia nell'episteme). Morale, afferma infatti Severino lungo le pagine di un suo recente studio sul rapporto tra fede e morale<sup>1</sup>, indica l'agire che si adegua al limite epistemico e lo rispetta.

Ma da dove nasce quest'esigenza di verità che l'uomo avverte in modo così pressante? E perché, poi, se ne festeggia la fine?

Aristotele scrisse che la filosofia nasce dalla meraviglia. Essa, tuttavia, chiosa Severino, possiede una seconda radice: l'angoscia. Angoscia dinanzi al dolore, angoscia dinanzi al dubbio, all'incertezza di ciò che non è controllabile. E cosa c'è di più terribile del divenire? Di quell'emergere inaspettato ed imponderabile dal nulla? Proprio per difendersi da quest'imprevedibilità, proprio per lenire l'angoscia che scaturisce da un dolore incontrollabile, l'uomo cerca da sempre di attribuire un Senso alla vita ed al dolore, rendendo prevedibili, e dunque sopportabili, gli eventi e le tragedie del vivere quotidiano. Il tema del divenire, così caro al nostro autore e nodo essenziale della sua riflessione teoretica, si rivela nuovamente centrale.

L'uomo, afferma Severino, ha fede nel divenire delle cose. Questo è il credo fondamentale sul quale si costruisce la nostra storia e la nostra cultura. Ciò che diviene è ciò che è in bilico tra l'essere e il nulla. L'ente diveniente è ciò

---

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *La buona fede*, Rizzoli, Milano 1999.



## LIBERTÀ E DESTINO

che poteva non essere, o che può tornare al nulla. L'ente, dunque, è ciò che è trasformabile, controllabile, plasmabile dalla volontà dell'uomo, proprio in forza della sua indifferenza all'essere ed al non essere. L'uomo, infatti, è libero di vivere e di godere delle ricchezze del mondo, è libero di dominarle e trasformarle a suo uso, solo a patto che le cose siano rese disponibili in quest'oscillare tra l'essere e il nulla. Solo a patto che siano trasformabili, appunto. Il divenire delle cose rappresenta quindi la condizione essenziale affinché la libertà umana possa sorgere e dispiegarsi. Severino parla di Terra per descrivere il regno del divenire, ossia il luogo col quale l'uomo ha sicuramente a che fare. Un indubitabile del quale non ha senso chieder conto.

A questa convinzione non corrisponde però quel sentimento di sicurezza e di serenità che tale certezza potrebbe far supporre. Il divenire viene certamente creduto come qualcosa di indubitabile, nonché come il garante della libertà umana; nel contempo, però, esso rappresenta l'insondabile. Un senso d'inquietante mistero avvolge infatti l'oggetto diveniente: il suo essere sciolto da ogni vincolo necessario fa sì che esso assuma quel carattere di assoluta imprevedibilità che è alla base dell'angoscia provata dall'uomo dinanzi al futuro. Per porre un argine al timore dell'inatteso, l'uomo, sin dall'antichità, ha cercato di sottoporre il divenire ad una legge, ad una norma in grado di renderlo controllabile. La previsione diviene così lo strumento indispensabile per sottrarsi alla minacciosa irruzione dell'imprevedibile.

Severino interpreta quella stessa persuasione, quella legge alla quale soggiace ogni sopraggiungente, anche come risposta all'inquietudine morale e all'anelito di senso che l'uomo prova dinanzi all'imprevedibilità degli eventi. In quest'ottica, infatti, anche il dolore, la sofferenza, il timore trovano la loro ragione d'essere divenendo intelligibili e, in qualche modo, accettabili. Essi appaiono cioè come pena per il torto commesso o espiazione per l'infrazione di una norma inviolabile. Il limite diviene così conoscitivo quanto etico: l'adeguarsi alla verità che il *logos* scopre immutabile dietro il succedersi vorticoso del divenire indica proprio l'agire eticamente valido. «La volontà di verità è moralità originaria»<sup>2</sup>. Il dovere esprime il senso di rispetto verso il limite, la conformità alla Legge immutabile e inviolabile. La felicità, infine, consegue a quest'adeguarsi della prassi alla verità; esprime cioè quella fedeltà alla legge che salva dall'angoscia e dal timore di quanto emerge dal nulla.

Secondo Severino, una prima forma nella quale si sarebbe concretizzato questo bisogno di sicurezza fu il mito arcaico dell'eterno ritorno, legge immutabile alla quale ogni novità doveva attenersi. Solo col pensiero greco, però, si

---

<sup>2</sup> *Ibi*, p. 86.



LUCA GRION

giunse alla piena coscienza del significato dell'essere e del nulla (e quindi anche del divenire inteso come l'uscire ed il ritornare al niente). In tal modo il pensiero greco fu il primo a cogliere appieno l'insondabilità del divenire, perché divenne consapevole dell'imprevedibilità assoluta di ciò che esce dal nulla. Per la prima volta nella storia dell'Occidente, la cosa venne infatti pensata, rigorosamente, come un ente, ovvero come ciò che non è, ma possiede l'essere; come ciò, quindi, che esce e ritorna al nulla. Di qui la ricerca di un modello di previsione altrettanto rigoroso. *L'epistème* rappresenta il risultato di tale ricerca, ovvero quel sapere incontrovertibile capace di cogliere la Legge immutabile che determina il corso del divenire. In tal modo la realtà stessa diviene oggetto di dominio da parte dell'uomo; elevarsi al sapere epistemico significa, infatti, impossessarsi della chiave con la quale accedere al possesso sicuro della Terra. Il mortale, attraverso la determinazione degli immutabili, cerca di stabilire le ferree leggi cui il sopraggiungente deve necessariamente assoggettarsi nel suo uscire dal nulla: Dio rappresenta la personificazione di tale ordine necessario. La metafisica, d'altro canto, individua quel sapere, quella conoscenza del divino, che, sola, permette il dominio sulla realtà.

Così facendo, però, il pensiero viene a negare, suo malgrado, l'evidenza originaria del divenire; l'immutabile elimina infatti ogni imprevedibilità e, di conseguenza, viene meno il carattere fondamentale dell'ente diveniente. Severino scrive infatti: «Se la legge raggiunge il niente e prescrive il proprio senso al niente, se il niente non ha più nulla di imprevedibile, perché da esso non può uscire più nulla che sfugga alla legge, allora il niente non è più niente, ma si è trasformato in una delle regioni su cui domina la legge dell'immutabile. E se il niente non è più un niente, l'uscire delle cose dal niente, cioè il divenire del mondo, diventa un'apparenza»<sup>3</sup>. Quella stessa legge evocata proprio a difesa del divenire (ritenuto l'evidenza indubitabile ed ineludibile) impedisce dunque al divenire d'esser tale.

La realtà diveniente rappresenta però ciò a cui il mortale non può smettere di prestar fede senza cessare d'essere tale, rappresenta pertanto una ragione sufficiente per negare l'esistenza degli immutabili e per spingere verso la ricerca di nuovi strumenti di difesa e di dominio. In questo modo la tradizione filosofica mostra il suo carattere antinomico: da un lato essa afferma l'evidenza del divenire, e la conseguente inconoscibilità di ciò che esce dal nulla (l'inconoscibilità del futuro); dall'altro, attraverso il sapere epistemico, essa afferma la conoscibilità di quell'eterna legge del tutto che, secondo il filosofo bresciano, nega ogni possibilità del divenire. La fedeltà all'evidenza originaria, definita

---

<sup>3</sup> E. SEVERINO, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979, p. 25.



## LIBERTÀ E DESTINO

da Severino come l'inconscio dell'Occidente, spinge alla nascita del nichilismo, ovvero a risolvere l'aporia a danno dell'*epistème*: «La volontà di potenza esige [...] la distruzione degli immutabili, perché la volontà di potenza è unita necessariamente alla fede nell'esistenza di ciò su cui la potenza deve esercitarsi, è unita cioè alla fede nell'esistenza del divenire, ossia di ciò la cui esistenza è inconciliabile con l'esistenza degli immutabili. La storia dell'Occidente, come storia della forma estrema della volontà di potenza, è la vicenda dell'evocazione e della distruzione degli immutabili»<sup>4</sup>.

La cura, sostiene Severino, si è rivelata, pertanto, peggiore della malattia; in questo Nietzsche aveva ragione. Non la metafisica, non gli immutabili, né tanto meno Dio possono rappresentare il rimedio contro l'angoscia del divenire; essi, infatti, implicano la negazione dell'inevitabile e, pertanto, agli occhi del mortale, incarnano la follia dell'assurdo. La Causa, il Senso, l'Ordine immutabile non sono altro che dei miti invocati come rimedio contro l'orrore dell'imprevedibile. In realtà, poco alla volta anch'essi hanno però svelato un volto terribile: anticipando il divenire, costringendo il caso entro regole ferree, essi hanno distrutto la libertà e dunque la vita stessa dell'uomo. Quest'ultimo, dunque, in quanto abitatore del tempo, avrebbe capito che, se Dio fosse esistito realmente, non vi sarebbe più stata alcuna possibilità per lui; la vita del mortale, infatti, è indissolubilmente legata al divenire, all'interno del quale soltanto è possibile parlare della vita come di ciò che si oppone alla morte, all'annullamento. Di qui prende avvio quel processo di desacralizzazione della realtà che ha condotto sino al definitivo annuncio della morte di Dio. Morte dell'immutabile, dell'eterno, della Legge assoluta (fosse essa quella della religione, della scienza esatta o dell'ideologia). Il mondo, per essere abitato e dominato, doveva veder negato ogni immutabile; la cosa doveva restare indifferente al proprio essere e non essere; il rimedio contro l'imprevedibile doveva rispettare l'evidenza del divenire.

La distruzione della verità porta necessariamente con sé la distruzione della morale, ossia dell'agire conformemente alla Legge immutabile, all'ordine universale che l'*epistème* cerca di svelare. Non c'è più colpa morale, perché non c'è più limite inoltrepassabile. Non c'è ragione che freni di diritto la volontà. Solo ostacoli di fatto, limiti storici, di volta in volta oltrepassabili e oltrepassati dal dispiegarsi inarrestabile della volontà di potenza.

Dinanzi a questa deriva nichilista, afferma Severino, l'uomo ha tremato, percependo l'abisso sul quale si era affacciato. Non è servito attendere Nietzsche

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 27.



LUCA GRION

per cogliere gli effetti disgreganti del venir meno della fede nella verità stabile e nell'autoevidenza del fondamento etico. L'epoca della non verità traspare anche nell'opera di chi, come Kant, ha cercato di riaffermare l'universalità dei giudizi morali. Il maestro della ragion pura, infatti, pur conscio dei limiti della ragione umana, ha cercato di riaffermare la stabilità ed il limite epistemico volgendo lo sguardo non più al contenuto del *logos*, bensì alla sua forma. Non più agire morale come conformità al vero, alla legge immutabile che segna e governa il corso degli eventi. Non più rispetto di un limite «sostanziale», proprio del mondo e della sua struttura originaria, bensì adeguazione dell'agire alla forma della ragione epistemica. In un mondo privato del conforto della verità, poiché essa resta celata in un iperuranio noumenico cui l'uomo non può assurgere, l'agire si radica e si adegua alla semplice forma della verità, alla sua universalità. Ma, questa la differenza essenziale, punto di non ritorno abbracciato dall'uomo moderno, tale universalità del giudizio categorico è meramente voluta. È soltanto una *fede* quella che dichiara la conformità dell'agire a norme universali. Buona fede, afferma il nostro autore, fede razionale. Che tuttavia non muta il segno a un pensiero che, in nome dell'evidenza del divenire e del conseguente rifiuto di ogni struttura immutabile (che, di fatto veniva a negare l'evidenza originaria e la libertà umana) ha voltato le spalle all'immutabilità del fondamento e si è votato alla precarietà della fede. Si è, in altre parole, oltrepassato il confine tra l'agire conformemente al limite epistemico e l'agire secondo quanto consigliato dalla fede nella razionalità della prassi. Tra il limite saputo e il limite voluto.

Ma, si chiede il filosofo bresciano, è realmente buona la fede che crede e si adegua al limite voluto? È buona la volontà che, nell'agire pratico, tratta per vero ciò che sa non esserlo? La fede, infatti, sa di assumere per vero un contenuto del quale non è in grado di vedere o dimostrare l'incontraddittorietà (se lo fosse essa non sarebbe fede, bensì verità). Alla base della fede cova dunque il dubbio. L'agire in buona fede, il conformarsi a una moralità soltanto voluta (per quanto razionale, per quanto ispirata alle più nobili ragioni) significa dunque isolare la fede dal dubbio. Trattare cioè il controvertibile alla stregua dell'incontrovertibile, la certezza (ossia il possibile creduto) come verità. Così facendo, però, isolando la buona fede dal dubbio, chiudendo gli occhi dinanzi alla contraddizione che la abita, la fede si rivela, al fondo, una «mala fede»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Severino ritiene di trovar conferma di queste sue paradossali conclusioni all'interno della riflessione paolina circa il rapporto tra fede e dubbio. Nella sua *Lettera agli ebrei* (11, 1-2), l'apostolo scrive infatti «la fede è l'argomento delle cose che non appaiono». «La fede – glossa il nostro autore – tratta come visibile ciò che invece è avvolto dall'oscurità». Tuttavia, osserva sempre Severino, «se le cose annunciate, in cui si ha fede, devono stare lì innanzi manifeste *nella loro controvertibilità*, affinché la fe-



Sotto la stessa accusa cade dunque anche il formalismo della ragion pratica: Kant *vuole* adeguarsi all'universalità della ragion pura e *vuol* credere che il contenuto dei giudizi morali si adegui a tale universalità. Ma, di nuovo, siamo di fronte a null'altro che a una fede e quindi, a una mala fede incapace di riconoscersi in quanto tale.

A queste paradossali conclusioni giunge il rigore dell'argomentazione severiniana: la buona fede, la fede razionale non esiste e non può esistere poiché non è in grado di isolare il dubbio e, dunque, non può mai, realmente, fare ciò che ritiene debba esser senza dubbio fatto. Di più, essa nasconde una natura violenta, in quanto assume per vero ciò che non lo è e tratta per incontrovertibile ciò che non appare come tale.

### 3. *Moralità della tecnica*

Agli occhi di Severino, allora, non ha più senso parlare in termini di bene e di male. Tali parole, infatti, rimandano a principi ormai incapaci di affermare il proprio carattere incontrovertibile, e dunque la loro forza normativa. All'interno della persuasione nella realtà del divenire, unica fede mai attaccata dal dubbio (e quindi autentico esempio di buona fede), il processo di disgregazione degli immutabili, e, conseguentemente, della morale, appare inevitabile.

Non sembri contraddittorio questo parlare di una fede non attaccata dal dubbio e dunque assunta quale verità originaria da parte del mortale. Severino distingue infatti due piani ermeneutici che fanno chiarezza su questo genere di ambiguità. Da un lato il piano della verità originaria (del sapere epistemico al quale il filosofo bresciano si richiama e che contrappone alla debolezza della filosofia contemporanea), dall'altro la verità umana, ossia – rigorosamente – il piano della mera certezza<sup>6</sup>. Ciò che, agli occhi del mortale, appare come una

de possa conferir loro il proprio *argumentum*, l'*apparire della controvertibilità* del contenuto dell'annuncio è dubbio» [corsivo nel testo]. Questo implica però l'impossibilità di quella fede scevra da ogni tentennamento e da ogni dubbio richiesta da Gesù come condizione necessaria alla salvezza. Il filosofo bresciano ricordando le parole di Marco (11, 23) afferma infatti: «Un uomo ha fede solo quando, possedendola, non avrà esitato nel suo cuore. Questa è la prima essenziale determinazione della fede: il non esitare». L'*argumentum* paolino, quella fede insidiata dal dubbio, quella volontà che ciò che appare controvertibile sia in realtà la verità somma contraddice quindi la purezza di cuore richiesta da Gesù. Una fede simile, dunque, non può esistere, non può, in altre parole, isolarsi realmente dal dubbio, e quindi si condanna ad essere, suo malgrado, una mala fede. E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, cap. IX.

<sup>6</sup> Sul rapporto tra verità e certezza si rimanda a ID., *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1994. In particolare capp. I-IV.



LUCA GRION

verità immediatamente evidente e, dunque, un indubitabile, dal punto di vista della verità originaria rappresenta un mero creduto, un voluto del quale non viene messa in discussione la bontà. Una fede, appunto. Per il mortale, d'altro canto, l'esistenza del divenire rappresenta la certezza originaria sulla quale si costruisce il suo rapporto col mondo e con i suoi beni. Per l'uomo l'esistenza del divenire non rappresenta una semplice fede: il divenire, al contrario, viene *vis-suto* come realtà indubitabile, unica certezza alla quale conformare il proprio agire e sola verità alla quale conferire carattere di indubitabilità<sup>7</sup>.

L'autentica fedeltà alla verità (del divenire) non può quindi concretizzarsi come un'adeguazione alla Legge immutabile, alla norma universale, bensì come massimo dispiegamento del nichilismo. Vera espressione dell'agire etico è – paradossalmente – la volontà di potenza nel suo continuo ed incessante dispiegarsi. Dinanzi alla negazione della normatività assoluta in nome dell'unica verità immutabile (ossia del divenire), dinanzi al frantumarsi dell'episteme e della sua legge, l'unica morale assoluta resta la negazione di ogni morale.

In quest'ottica, la tecnica rappresenta per Severino lo sbocco inevitabile di tale deriva, suprema espressione della volontà di potenza. La tecnica, infatti, affonda le sue radici non nell'*epistème*, nel sapere incontrovertibile, ma nella scienza moderna, cioè in un sapere che si riconosce fallibile, e che, soprattutto nel nostro secolo (con la formulazione delle teorie della relatività e dell'indeterminazione), ha accettato il proprio carattere meramente probabilistico. La tecnica, dunque, trae forza e legittimazione proprio dalla consapevolezza che non vi è alcun limite inoltrepasabile, che non vi è alcuna verità da raggiungere e di cui godere come d'un guadagno stabile.

La tecnica è morale. La tecnica, intesa come massima espressione della volontà di potenza, come superamento di ogni limite, come indefinita conquista della terra, rappresenta cioè la forma trascendentale di ogni moralità. Questa la sbalorditiva conclusione cui Severino perviene al termine del suo argomentare<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> «Nella misura in cui il pensiero rimane all'interno della fede nel divenire [...] la distruzione di ogni immutabile e di ogni episteme [...] è un risultato inevitabile ed è verità della fede dominante; l'unica verità assoluta è il divenire di tutte le cose e quindi la distruzione di ogni verità assoluta. Pertanto, il pensiero che vede soltanto ciò che sta all'interno della fede dominante dell'Occidente, vede la verità assoluta del divenire (ossia l'alienazione e la follia della fede nel divenire si presentano a tale pensiero come evidenza e verità assolute), si che all'interno di questo vedere, la morale della tecnica, ossia la volontà di potenza come tecnica, appare come l'unica a non essere legata alla malafede originaria, cioè come l'unica a non potersi presentare come fondata su quella fede della buona fede, che è legata alla malafede originaria e che invece è proprietà di tutte le buone fedi che intendono servirsi della tecnica per realizzare i loro scopi specifici». SEVERINO, *La buona fede*, pp. 140-141. Si veda anche: ID., *Pensieri sul cristianesimo*, capp. XXVIII e XXX.

<sup>8</sup> «La tecnica è l'incarnazione autentica della volontà di potenza e pertanto l'autentica incarnazione della morale – la morale essendo l'agire che vuole la vera potenza adeguandosi al vero Ordinamento del-



Del resto, se il termine «morale» indica l'agire che si conforma all'essere, allora, una volta affermata la realtà diveniente dell'essere, ne consegue necessariamente che l'agire morale, ossia la prassi che si conforma al divenire dell'essere, non potrà che caratterizzarsi come il continuo superamento di ogni limite. Negazione di ogni immutabile. Rifiuto di ogni vincolo e di ogni limite frapposto al dispiegamento della volontà di potenza ed alla tecnica, sua massima espressione<sup>9</sup>. Quest'ultima non è un mero strumento del quale l'uomo dispone per raggiungere i suoi scopi e del quale tien strette le redini, determinando il corso e le regole cui essa deve soggiacere nel suo sviluppo. Secondo il filosofo bresciano, non è cioè possibile un uso morale della tecnica, se con questo si intende un suo assoggettamento a fini o scopi precisi ed un suo arrestarsi dinanzi a limiti invalicabili. «Se la tecnica – afferma Severino – è usata come mezzo per realizzare un certo scopo, la sua potenza è ridotta e frenata rispetto a quando si presenta come teleologia trascendentale, quando cioè si libera da ogni scopo particolare e vuole l'incremento definitivo della propria capacità di realizzare e configurare scopi»<sup>10</sup>. Non ha dunque senso chiedersi fino a dove la tecnica possa spingersi, fino a che punto sia giusto osare e quando, al contrario fermarsi. Non ha senso perché non vi è limite alcuno che non possa essere oltrepassato. Nessuna norma che sia inviolabile. Nessun principio indiscutibile.

Quanto sin qui descritto, con tutte le semplificazioni e le imprecisioni che il breve spazio di un saggio possono comportare, ci offre sin d'ora una prima risposta alla domanda circa l'opportunità di inserire una riflessione sull'opera severiniana all'interno di una più ampia ricerca sulla post-modernità. Il contributo offerto dal filosofo bresciano si dimostra, infatti, quanto mai prezioso per cogliere la genealogia di un simile pensiero e toccarne con mano le conseguenze più estreme.

Lasciamo, per un attimo ancora, in secondo piano il grosso punto interrogativo posto da Severino su tutto il corso della storia dell'Occidente. Lasciamo da parte le ragioni che lo portano ad affermare il carattere *sui generis* della necessità che guida il processo di distruzione degli immutabili (preludio al ribaltamento di prospettiva che caratterizza la proposta severiniana circa la negazione del divenire e l'affermazione dell'eternità di ogni ente).

---

l'essere. Ormai, l'agire è adeguato all'essere, ed è agire morale, quando, sapendo che l'essere in quanto essere è divenire, oltrepassa ogni limite che vorrebbe presentarsi come immutabile; l'agire che ha più potenza di oltrepassare limiti è la tecnica, che dunque è la suprema morale del nostro tempo. È la suprema virtù». E. SEVERINO, *La buona fede*, p. 140.

<sup>9</sup> Cfr. ID., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988. In particolare capp. II-III.

<sup>10</sup> ID., *La buona fede*, p. 141.

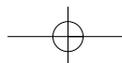


LUCA GRION

Ciò che qui ci viene offerto rappresenta una delle più lucide analisi della deriva, in ambito etico, conseguenti al venir meno del sapere epistemico e del riferimento alla verità stabile. Non tanto e non solo per quanto concerne la difficoltà di individuare nuove regole condivise e neppure per l'acutezza con la quale egli pone in luce l'intrascendibilità dell'ambito fideistico, una volta che si sia rinunciato a parlare in termini di vero e di falso (o quanto meno a ragionare in riferimento a tali categorie). Ciò che più appare prezioso è la riflessione attorno all'impossibilità di difendere le nostra (buona) fede nel carattere strumentale della tecnica e nella possibilità di discriminare tra uso positivo ed uso deviato di tale sapere. Infatti, una volta che, per volontà o sfiducia, si sia rinunciato ad argomentare in termini di verità e falsità (o, più in generale, in conformità ai principi del *logos*), non è più possibile evitare lo scontro violento con quanti non condividono il nostro credo. La forza si riduce ad essere il giudice unico di ogni contesa. Il primato di una posizione sulle sue antagoniste emergerà non dalla sua capacità di render ragione della propria proposta, bensì dalla sua capacità di imporsi sulle altre. Il più forte, e non il più vero, uscirà vincitore da questo scontro, sia ch'esso si esprima nella forma simbolico-democratica, sia che trascenda in quella reale-guerresca

Con ciò non si vuol certo intendere che la razionalità epistemica fosse stata in grado di dar sempre risposta adeguata ai dubbi ed alle situazioni di conflitto tra opposte interpretazioni etiche. L'ambito esistenziale, con le sue specificità e le sue innumerevoli eccezioni e particolarità, sfugge, per sua natura, ad un sapere incontrovertibile. Ciò non di meno, il riferimento ai primi principi ed a quello che potremmo definire come l'uso regolativo del concetto di verità alimentava, almeno in via di principio, la speranza di poter condividere uno spazio comune nel quale confrontarsi sulla base di regole condivise. Se così non avviene, se le proposte confliggenti restano a fronteggiarsi l'una dinanzi all'altra senza mediazione alcuna, non resta altra via che lo scontro e la conseguente vittoria del più forte.

La guerra, e non il dialogo, rappresentano pertanto il futuro dell'uomo. E non è affatto detto che essa resti circoscritta a quello che potremmo definire come «scontro simbolico-democratico», dove a vincere è la volontà della maggioranza o della proposta più convincente. Non vi è infatti nessuna garanzia capace di porci al riparo da chi non volesse accettare neppure le regole del confronto democratico. Nessuna se non opporgli, di nuovo, la propria forza o, se si vuole, la forza del proprio gruppo o della propria fede. Non si esce, però, dalla logica di guerra, anche qualora quest'ultima venisse definita col più nobile degli aggettivi.



#### 4. *Eternità e divenire*

Facciamo ora un passo indietro e riprendiamo il cammino indicatoci dal nostro autore compiendo con lui l'ultimo tratto del suo ragionamento.

Abbiamo già avuto modo di sottolineare con forza la radicalità della posizione sostenuta da Severino circa il legame tra volontà, tecnica e morale, nonché di come, a suo avviso, l'autentica espressione dell'etico, in un'epoca senza verità, sia costituita proprio dall'indefinito dispiegamento della tecnica, espressione massima della volontà di potenza e dell'originaria fedeltà al divenire, dogma indiscusso ed indiscutibile cui l'uomo si è votato.

Ma proprio qui, su questa convinzione che ormai, nel cuore dell'uomo, è stata assunta come la più stabile delle verità, proprio su tale fede si radica la follia alla quale il mortale è condannato. Ciò che l'uomo considera come la verità originaria rappresenta infatti l'alienazione assoluta. Affermando la realtà del divenir altro, il mortale dichiara l'identità dei non identici. Attestando l'indifferenza della cosa all'essere ed al niente egli afferma, di fatto, la radicale nullità di ogni cosa<sup>11</sup>.

L'essere, ripete instancabilmente il nostro autore, è ciò che non può non essere. L'Occidente conosce questa verità fondamentale grazie al magistero del grande eleate, ma ne ha da sempre dimenticato il significato più profondo e radicale. L'antica sapienza parmenidea non indica una semplice tautologia. Essa implica l'indivienienza dell'essere e la conseguente eternità di ogni ente. In poche battute si dischiude tutta la sconcertante lezione severiniana: il divenire, lungi dal costituire l'evidenza originaria, rappresenta l'alienazione estrema del mortale, la follia della quale l'uomo non sa riconoscersi malato, il suo incoscio inconfessato.

«L'essere è e non può non essere»: nell'accettazione radicale di questo assunto risiede dunque il senso autentico dell'invito a *Ritornare a Parmenide*. Dietro all'evidenza, quasi scontata, di queste poche parole si apre, infatti, secondo il nostro autore, la porta che conduce lungo il sentiero del Giorno.

Ma in cosa consiste questo invito?

In primo luogo esso è un richiamo all'evidenza originaria assunta nella sua più radicale purezza: affermare infatti che l'essere è e non può non essere, si-

<sup>11</sup> «Stando sul fondamento e all'interno della fede nell'esistenza nel divenire, l'Occidente è destinato alla dominazione della tecnica e della morale trascendentale della tecnica. Ma questa fede, che nella sua forma estrema (ontologica) è il pensiero dominante dell'Occidente, crede nell'esistenza dell'assolutamente impossibile – e dunque è l'alienazione e la follia assoluta. Anche l'Occidente pensa che il divenire sia divenir altro. Non scorge e non può scorgere che il divenir altro – il qualcosa che diventar altro da sé è l'assolutamente inesistente: l'identificazione dei non identici». SEVERINO, *La buona fede*, p. 142.



LUCA GRION

gnifica stabilire la necessità del nesso tra la determinazione dell'essere e la sua esistenza. L'essere indica la totalità del positivo, l'intero esistente, e dunque la totalità di tutto ciò che è. Ora, è impossibile che venga predicato il non essere di ciò che è, senza che questo sia causa di contraddizione.

Prima di proseguire nell'analisi, si rende necessaria un'esplicitazione del senso autentico del termine «essere». Spesso, infatti, l'uso di tale semantema ha creato dubbi ed incomprensioni dovuti principalmente ad un uso generico od equivoco di tale termine. Severino risolve a suo modo il problema, proponendo (sulla base dell'insegnamento bontadiniano) una semantizzazione tanto schematica quanto rigorosa del termine, scavalcando d'un balzo la complessa categorizzazione aristotelica: l'essere è ciò che si oppone al nulla, l'atto con cui il positivo si oppone al negativo. La ragione di tale semantizzazione, all'interno dell'ottica severiniana, appare evidente. Si pensi alla determinazione di un qualsiasi concetto: determinare un concetto significa distinguerlo da tutto ciò che esso non è. Ora, affinché un significato sia differenziato dall'altro da sé, bisogna che questo venga negato, tolto. Discorso analogo nel caso del semantema essere: l'essere è significante in quanto negazione del suo altro, ossia del nulla; in tal modo il nulla risulta essenziale alla semantizzazione dell'essere<sup>12</sup>.

Per Severino non è dunque prioritaria la distinzione tra i modi dell'essere; ogni sua polisemicità, anche se non negata, viene relegata in secondo piano a favore di una concezione univoca del termine, ogni modalità d'esistenza viene ricondotta alla sua «funzione» di originaria opposizione al nulla<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Sorge però un dubbio legato a questo continuo riferirsi al nulla: in quanto essenziale alla semantizzazione dell'essere, esso è posto e dunque è, esiste, ma così facendo viene predicata l'esistenza di ciò che non è, cadendo in tal modo nell'identificazione contraddittoria di essere e non essere. Su questo problema Severino si è lungamente soffermato nel capitolo IV de *La struttura originaria*, al termine del quale rileva come la contraddizione sopra esposta sia interna al concetto stesso di nulla, mentre non colpisce l'uso di tale concetto. Il nulla è cioè un significato autocontraddittorio in quanto affermazione positiva dell'assolutamente negativo, ovvero affermazione del non-essere-che-è. Il p.d.n.c., però, non nega l'esistenza del significato contraddittorio, quest'ultimo infatti è essenziale alla stessa costituzione di tale principio; il p.d.n.c. attesta semplicemente l'impossibilità che l'essere significhi il nulla. Dunque l'aporia viene risolta indicando come il nulla, ovvero il non significante in quanto concetto autocontraddittorio, sia in realtà significante proprio in quanto non significante. A questo proposito risulta molto utile anche la lezione di Carlo Scilironi il quale scrive: «Il significare, che in quanto tale è un positivo, contraddice il contenuto determinato, che pretende di valere come assoluta negatività, donde l'autocontraddittorietà del significato nulla. Dicendo che il nulla è, non si viene a dire che il nulla significa essere, ma che il significato incontraddittorio nulla (il nulla come l'assolutamente negativo) è positivamente significante». C. SCILIRONI, *Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, «Verifiche», 9 (1980), p. 268. Si veda inoltre: E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958; (nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981), cap. IV.

<sup>13</sup> A mio avviso la polemica sorta tra Severino e chi, come ad esempio Enrico Berti, sostiene il valore analogico dell'essere, è viziata, almeno in parte, dall'ambiguità con cui il nostro autore parla dell'essere formale. Dalla lettura di alcuni passi può infatti sembrare ch'egli indichi l'essere come l'assoluta-



Stante allora all'interpretazione dell'essere come forza o energia in grado di opporsi al nulla (inteso come assoluta negatività), l'ente si rivela come la specifica e concreta determinazione di tale energia<sup>14</sup>.

Appare così evidente come in Severino, a differenza di Heidegger, non vi sia una distinzione ontologica tra essere ed ente, quasi che il primo sia il totalmente altro rispetto al secondo. L'Essere, per il nostro autore, indica infatti la totalità degli enti, l'Intero o l'Assoluto. Questo riferimento al pensiero di Heidegger fa emergere poi un'ulteriore peculiarità della posizione severiniana: al contrario di quanto sostenuto dal filosofo tedesco, secondo il quale il nichilismo dell'Occidente sarebbe legato alla dimenticanza del senso dell'essere a tutto vantaggio dell'ente, il nostro autore ritiene che ciò che l'Occidente non vede o dimentica è, in realtà, il senso autentico dell'ente. Dell'essere, infatti, da Parmenide in poi, si è sempre colta l'autentica natura: eterno, immutabile, indiveniente. Questo è quanto, per primo, l'Eleate portò alla luce. Le stesse caratteristiche le ritroviamo poi anche nell'Essere-Uno di Platone, così come nell'Atto puro aristotelico e nell'*Ipsum esse subsistens* tomista. Il legame necessario tra essere ed essenza all'interno dell'Assoluto è stato in realtà sempre affermato quale verità indubitabile e mai fatto oggetto di dimenticanza.

Di conseguenza, conclude Severino, non è il significato originario dell'essere che deve venir riscoperto, ma è la verità dell'ente (la sua eternità) che deve venir sottratta all'oblio: «essere per essenza» non è caratteristica specifica di un ente particolare (Dio), bensì caratteristica propria di ogni de-

---

mente indeterminato e indistinto. Se così fosse, sarebbe valida la protesta di chi ritiene inefficace una simile semantizzazione: affermare infatti che l'essere indica l'assolutamente l'indeterminato significa proporre una chiave ermeneutica incapace di fornire uno strumento adeguato alla comprensione della realtà nella sua complessità; di qui l'esigenza di procedere oltre, al fine di individuare alcune categorie capaci di determinare tale indeterminatezza, e dunque in grado di dar ragione dei vari modi in cui l'esperienza si manifesta. A un'indagine più approfondita del pensiero severiniano è possibile però notare come tale univocità non stia a indicare la valenza meramente astratta dell'essere formale, ma piuttosto come essa sottolinei la radice comune di tutte le possibili categorie e di conseguenza quel carattere comune a tutti i modi dell'essere che fa sì che essi vengano ricondotti alla dizione «essere» e non al nulla. Il mio essere seduto è certamente diverso dall'essere rosso del libro che ho di fronte o dall'esser fragile di questo fiore; tutti questi modi d'essere sono però accomunati dal fatto, indubitabile, di indicare un modo specifico di esistenza e dunque di affermare il distinguersi dal nulla di ciò di cui l'essere è predicato. Sembra dunque che tale univocità semantica, una volta che sia mostrato come essa non neghi l'ulteriore complessità in cui l'esistenza si struttura, possa venire accolta anche dai sostenitori del valore analogico del termine essere. A tal proposito si veda: E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, pp. 54-66.

<sup>14</sup> L'uso del termine «forza», lungi dall'implicare concetti quali quelli di «sforzo» o di «fatica», indica semplicemente la pura attualità di ciò che esiste; quest'ultimo, infatti, in virtù del suo stesso esserci, si oppone (= nega) il nulla.



LUCA GRION

terminazione positiva che si oppone al nulla e che mai può a esso identificarsi<sup>15</sup>.

Una seconda conseguenza di tale concezione dell'essere, riguarda il problema dell'inferenza metafisica. Il filosofo bresciano afferma con estrema veemenza il carattere immediato con cui l'essere necessario è conosciuto, e giunge a una radicale condanna di ogni tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio. Le varie strade percorse dalla storia metafisica nel tentativo di giungere specularmente all'Assoluto incarnano, a suo avviso, una medesima, estrema, alienazione in quanto pensano il non essere dell'essere al pari di una possibilità reale. Voler dimostrare l'esistenza di un essere necessario significa, infatti, voler dimostrare che l'essere non è non-essere e, quindi, partire dall'ipotesi, implicita, che l'essere *possa* non essere (il che, appunto, rappresenta la follia estrema)<sup>16</sup>.

Il divenire, tuttavia, appare. Questa l'ovvia obiezione del mortale<sup>17</sup>.

Infatti, se il *logos* nega la possibilità che il divenire possa testimoniare il non essere dell'essere (o l'annullamento di ciò-che-è), come interpretare, allora, il divenire delle cose, dal momento che esso, assunto nella purezza del suo essere un semplice dato d'esperienza, si presenta a sua volta come un indubitabile? Che l'albero del mio giardino, col verde delle sue foglie, sia ora diverso dall'albero spoglio che vedevo in inverno (e del quale ora predico spontaneamente il non esser più di quelle determinazioni che allora lo caratterizzavano), oppure che di questa penna, ch'io sposto da destra verso sinistra, in qualche modo sia venuto meno il suo essere a destra, sembrano darsi come dati indubitabili. In *Ritornare a Parmenide* la consapevolezza di tale aporia è evidente: «Se l'essere, in quanto essere, è immutabile – si chiede infatti Severino – il divenire è impossibile; ma questa impossibilità è proprio il contenuto dell'apparire.

<sup>15</sup> Come questa svolta verso l'affermazione dell'eternità di ogni ente fosse già presente all'interno de *La struttura originaria* viene riconosciuto anche da Cornelio Fabro, il quale afferma come «fin dal 1958 [...] il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dalla inesistenza). Ogni affermazione esistenziale è posizione di questa identità dell'essenza e dell'esistenza». C. FABRO, *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrievium, Genova 1981.

<sup>16</sup> Afferma infatti Severino: «Domandarsi se esista l'essere necessario significa affermare la contraddittorietà dell'essere, la sua identità col nulla»; e poco oltre aggiunge: «La dimostrazione dell'immediato [...] è negazione dell'immediato [...] il bisogno di un medio, vuol dire che il predicato è visto come qualcosa che, come tale, può convenire come può non convenire al soggetto». E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 56 (1964), pp. 137-175 (ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982).

<sup>17</sup> Cfr. G. BONTADINI, *Postilla al «Poscritto a Ritornare a Parmenide» di E. Severino*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 57 (1965), pp. 618-622; *Salvare i fenomeni*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 56 (1964), ora in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo II, pp. 136-166.



Questa è certamente l'aporia fondamentale provocata dalla verità dell'essere. Ma può essere usata come critica per rinunciare alla verità dell'essere?»<sup>18</sup>

La risposta, dal punto di vista della prospettiva severiniana, non può che essere negativa. E la via per superare una simile aporia passa necessariamente attraverso un percorso di purificazione del nostro modo di interpretare l'apparire delle cose. Una sorta di purificazione dello sguardo da ogni interpretazione presupposta.

Se ci atteniamo fedelmente alla sola evidenza fenomenologica, infatti, vediamo che ciò che appare non è l'annullarsi dell'ente, ma soltanto il suo comparire e scomparire. «L'apparire – afferma infatti Severino – non attesta altro che una successione di eventi [...] Ma che ciò che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare e scompare» [corsivo dell'autore]<sup>19</sup>.

Questa interpretazione, d'altro canto, se da un lato non può negare quanto testimoniato dall'esperienza, dall'altro non può neppure contravvenire la verità originaria del *logos*. L'apparire, del resto, «non attesta l'opposto di quanto esigito dal logo. Il logo esige l'immutabilità dell'essere – esige che l'essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni al nulla –, e l'apparire, nella sua verità, non attesta che l'essere esca e ritorna al nulla»<sup>20</sup>. La verità dell'esperienza si schiude pertanto solo all'interno dell'originaria sinergia tra evidenza logica ed evidenza fenomenologica. L'ermeneutica nichilista, al contrario, forza il dettato dell'apparire, costringendolo all'interno di un'interpretazione irrimediabilmente viziata dalla dimenticanza del senso autentico dell'essere e, quindi, irrimediabilmente condannata alla non verità.

L'ente, anche il più umile o irrilevante, è dunque eterno. Il divenire, di conseguenza, rappresenta il processo attraverso il quale l'immutabile si rivela<sup>21</sup>.

##### 5. Diche

Agli occhi della verità originaria la storia umana appare come storia della follia, espressione alienata di una volontà che vuole l'impossibile e si illude di ot-

<sup>18</sup> E. SEVERINO, *Poscritto*, ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 81.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> «Se dell'essere (di ogni e di tutto l'essere) non si può pensare che non sia, allora dell'essere (di ogni e di tutto l'essere) non si può pensare che divenga, perché, divenendo, non sarebbe [...]. Si che *tutto* l'essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna al nulla. È eterno» [corsivo dell'autore]. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, p. 63.



LUCA GRION

tenerlo. L'uomo crede infatti nel divenire delle cose, e vi crede in quanto questa fede rappresenta la premessa necessaria al suo dominio sul mondo, alla sua possibilità di controllarlo e modificarlo. Tutto il processo che ha condotto allo sgretolarsi dell'*episteme* è conseguenza necessaria di tale volontà. Ma, conclude ora il nostro autore, tale volontà non potrà mai venir soddisfatta, e il processo di conquista, tutti i successi che l'uomo crede di aver raggiunto, non sono altro che il frutto di una tragica illusione.

Analogamente, la fiducia riposta dal mortale nella possibilità che l'agire conformemente alla verità (o alla forma della verità, o foss'anche alla sola fede nel dispiegamento indefinito della volontà di potenza) possa condurlo alla felicità, anche questa fede è senza fondamento. «Ogni forma di morale è dunque una forma di follia e dell'alienazione della volontà di potenza – scrive Severino – e in quanto vuole l'impossibile, ogni volontà di potenza, ossia ogni morale, è assolutamente impotente, ed è la fede che l'impotenza sia potenza e che l'impossibile sia assolutamente evidente. Ogni buona volontà che voglia salvare l'uomo dai mali del mondo e, in generale, dal negativo, è destinata al fallimento perché, in quanto volontà, vuole l'impossibile»<sup>22</sup>.

Sintomo di follia è pertanto anche il pensare che la Terra rappresenti il regno della libertà. Tale convinzione è legata all'assoluta imprevedibilità con la quale l'ente emerge dal nulla, imprevedibilità data dalla sua indifferenza ad essere come a non essere o, se si preferisce, a essere determinato in un certo modo piuttosto che in un altro<sup>23</sup>. Affermare, però, tale libertà dell'ente significa giudicare come possibile l'impossibile, ossia ritenere contraddittorio il pensiero che identifica l'essere (il ciò che è, l'ente) con il non essere<sup>24</sup>.

La verità del *logos* evidenzia dunque l'assurdità di tale aspirazione umana, annunciando, al contrario, la ferrea necessità che guida il processo in base al quale le determinazioni dell'essere appaiono e scompaiono: tutto ciò che ap-

<sup>22</sup> Id., *La buona fede*, p. 144.

<sup>23</sup> «Ciò che esce dal niente incomincia in modo assoluto, non ha tendenze, vocazioni, inclinazioni, propensioni, non ha scopi, non è sottoposto a regole, leggi, principi. Dietro di sé non ha nulla; il suo affacciarsi all'esistenza non è affidato a nulla, non è in vista di nulla, non ha scopi, non ha ragioni. Il niente è niente e non può esserci una ragione che spinga il niente in una direzione piuttosto che in un'altra. Proprio perché è stato niente, tutto ciò che nel divenire comincia ad essere è il puro caso. Nella storia dell'Occidente il senso del caso è indissolubilmente legato al senso del niente. Nel suo significato essenziale il caso è l'uscire dal niente, è il cadere sull'esistenza essendo stato gettato da niente». Id., *Legge e caso*, p. 23.

<sup>24</sup> «La persuasione che le decisioni – 'umane' o 'divine' – siano 'libere' è invece la negazione del legame necessario che unisce ogni parte a tutte le altre. Tale persuasione separa infatti dal Tutto quella parte che è l'accadimento della decisione e la rende qualcosa di assolutamente indipendente». Id., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 114. Si veda anche Id., *Pensieri sul cristianesimo*, cap. XVIII.



## LIBERTÀ E DESTINO

pare è infatti da sempre destinato all'apparire; nulla di ciò che è può annullarsi. Pensare a margini di arbitrio all'interno di tale processo, significherebbe pensare all'apparire del qualcosa (che è un non nulla) come indifferente all'essere e al non essere, ovvero ammettere la possibilità che quello specifico essere costituito dall'apparire dell'ente possibile possa non essere. In tal modo appare del tutto evidente la contraddittorietà implicita nella semplice formulazione di un'ipotesi simile. Allo stesso tempo appare in tutta la sua radicalità la conseguente negazione di ogni libertà intesa come disponibilità dell'ente nel suo oscillare tra l'essere e il nulla.

Ecco allora emergere con forza il tema del Destino, impersonato da *Dike* (Necessità o Giustizia), negazione radicale di ogni libertà astrattamente intesa<sup>25</sup>, e incarnazione della reale libertà dell'essere.

Anche l'essenza umana, alla luce della verità dell'essere, viene, così, trasfigurata: l'uomo rappresenta l'apertura trascendentale all'interno della quale l'immutabile si rivela secondo necessità. Egli è dunque quest'eterno sguardo sull'essere, quest'occhio di luce gettato sulla Totalità. L'ente, che si dà come mutevole nell'apparire, rappresenta il volto illuminato dell'Intero, la sua determinazione attualmente presente.

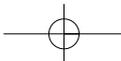
L'ente che scompare non è pertanto l'ente che si annulla, ma l'ente non più illuminato, uscito dall'orizzonte trascendentale del manifestare; l'ente che appare, per contro, non esce dal nulla, ma rappresenta la nuova determinazione offerta allo sguardo della coscienza. In questo processo del comparire e scomparire dell'eterno non vi è margine di libertà o arbitrio, poiché può apparire solo ciò che è destinato a essere manifestato, e nulla di ciò che è non potrà mai non essere. Il tempo, lungo il parmenideo sentiero del Giorno, si determina pertanto non più come il regno del caso e della nientificazione dell'essere, ma come il processo del comparire e scomparire dell'eterno.

Al fondo delle cose, dunque, non vi è il nulla, come, sbagliando, crede il mortale, bensì l'eternità e la Gloria...

*La Gloria.* È questo il titolo scelto da Severino per caratterizzare l'ultima tappa del suo cammino speculativo. Un cammino ormai pluridecennale che, a partire dalla pubblicazione del celebre saggio nel quale egli invitava a *Ritornare a Parmenide*, si è concentrato con instancabile costanza sul rapporto tra l'incontraddittorietà dell'essere e la fede nel divenire delle cose, indagando la struttura stessa dell'originario sino a farsi cantore del *Destino della Necessità*<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Non esiste alcuna cosa che possa sfuggire alla necessità: perché lo sfuggirle è il negarla [...] e il negarla è autocontraddizione. ID., *Destino della necessità*, p. 124.

<sup>26</sup> ID., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.



LUCA GRION

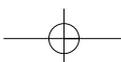
«Destino», «necessità»... in questa semantica dell'inevitabile compare il termine «Gloria», provocando un senso di sconcerto nel lettore, il quale fatica non poco a far combaciare le tessere di un puzzle che va via via complicandosi. Non è questo, tuttavia, l'unico luogo aporetico nel quale al lettore capita di imbat-  
tersi. Scorrendo le pagine dell'ultima opera del nostro autore, a tale termine, alla Gloria, se ne accompagna spesso un secondo, ugualmente inaspettato: «Gioia».

La gioia del destino, la scoperta della libertà dell'inevitabile, la grandiosità di una totalità mai pienamente esperita. La teoresi più rigorosa trova così voce in un linguaggio evocativo e oracolare. Il disegno si confonde e si fatica a proseguire...

Non è facile cogliere quest'ultimo passo compiuto da Severino lungo il suo cammino di ricerca. Benché con qualche difficoltà legata spesso all'astrattezza del linguaggio, è stato abbastanza agevole seguire il ragionamento severiniano attraverso la sua critica della civiltà occidentale, metterne in luce le ragioni profonde che sottendono la sua interpretazione della storia del nichilismo, percepire la radicalità di quel suo invito a riscoprire il senso autentico dell'essere, intravisto per un istante da Parmenide e poi traviato e dimenticato lungo i secoli. Giunti però a ridosso della proposta fondamentale, la difficoltà aumenta e con essa il senso di disorientamento. Ciò che vien meno sono le stesse coordinate fondamentali del nostro vivere nel mondo.

Severino invita a riconoscere la follia che soggiace al fondo della nostra esistenza mortale, follia sulla quale si radica la nostra convinzione di possedere un corpo e degli scopi. Egli mette in discussione la realtà stessa del nostro io empirico, e del nostro rapporto con gli altri, dipingendo una condizione di rarefatta solitudine nella quale l'uomo viene relegato al ruolo di mero spettatore del comparire e scomparire degli eterni. Dell'uomo in carne e ossa, del mortale che soffre e si angoschia, che gioisce e spera non vi è più traccia. Al massimo, sostiene Severino, si può parlare di io empirico, mero fenomeno, ente tra i tanti. Discorso analogo per quei sentimenti cui, errando, si dà il nome di «mio dubbio» o «mia speranza», ma che, in verità, non sono più miei di quanto non lo siano quell'albero o questa carta. Semplici comparse sul palcoscenico eterno dell'intramontabile. Al tempo stesso, però, nonostante questa negazione di quelli che sono gli aspetti essenziali dell'esistenza umana, nonostante il marchio di non verità posto su tutto ciò che comunemente noi riteniamo proprio del vivere umano (coi suoi dubbi, le sue incertezze, i suoi dolori e le sue gioie) il filosofo bresciano ci parla della Gioia e della Gloria che soggiacciono al fondo della natura umana come della dimensione autentica e originaria alla quale l'uomo è da sempre destinato.

Come cogliere il senso di una così profonda paradossalità?



## 6. Alle radici della Gloria

Quell'anelito di senso e quel turbamento provato dinanzi all'evocatività della proposta severiniana può forse trovare una prima risposta solo alla fine della «via lunga» che, dalle radici della speculazione teoretica, conduce a quel destino glorioso che, secondo il nostro autore, da sempre e per sempre costituisce l'autentica natura dell'uomo.

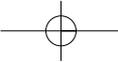
Non possiamo qui ripercorrere tutte le tappe di quel cammino e, forse, non sarebbe neppure utile, poiché rischierebbe di portarci troppo lontano dal tema da cui abbiamo preso le mosse. Cerchiamo dunque di tener saldo il timone lungo la rotta di questa nostra ricerca che mira al cuore della proposta etica del filosofo bresciano e limitiamoci a cogliere quegli aspetti e quei temi maggiormente utili a gettare una luce chiarificatrice su quella che potremmo definire come «la profezia severiniana».

Punto di partenza quasi obbligato di questo nostro percorso non può che essere il confronto con colui che Severino ha sempre riconosciuto quale suo grande e indimenticato maestro: Gustavo Bontadini. Da questi, infatti, Severino ha ripreso l'impianto e la struttura del suo argomentare; *in primis* la valorizzazione idealistica del carattere intrascendibile della coscienza<sup>27</sup>.

Bontadini ha lungamente riflettuto su quest'ultimo concetto, esso rappresenta non solo la sintesi della sua riflessione metodologica, ma anche la rivendicazione di quella che egli riteneva la grande verità dell'idealismo, ossia il superamento della presupposta alterità dell'essere al pensiero. Il maestro della Cattolica, a tal proposito, amava parlare di «presupposto gnoseologicistico» o «naturalistico», intendendo con tali definizioni la convinzione, indimostrata, che vi sia una realtà esterna al pensiero cui l'uomo agogna e alla quale, tra mille difficoltà, cerca di giungere. Il criticismo kantiano rappresenta in qualche

---

<sup>27</sup> Può senza dubbio suonare strano questo richiamo all'idealismo, dottrina ormai dimenticata o relegata ai soli manuali di storia della filosofia. L'idealismo sembra troppo lontano dalla vita concreta e dall'esperienza quotidiana per essere realmente capace di dir qualcosa all'uomo contemporaneo. Alla lezione hegeliana, infatti, ha fatto seguito la riflessione di Marx (espressione radicale dell'esigenza, umanissima, di riportare il pensiero alla sua dimensione concreta), nonché tutta la ricca schiera della critica antimetafisica, convinta dell'impossibilità di accedere a un sapere stabile, ovvero ad un rispecchiamento fedele tra l'essere (la realtà, l'esperienza) e il pensiero (la coscienza, il sapere). Similmente, anche la proposta severiniana può apparire, agli occhi del senso comune, come mera formalità astratta, provocazione al limite del *non sense*. Ma non è questo il punto. Quando si afferma che, per capire realmente la portata e il significato della proposta severiniana, occorre rifarsi all'opera del maestro Bontadini, non si cerca semplicemente di attribuire maggior dignità ad un pensiero, inserendolo nell'alveo di una lunga ed illustre tradizione. Quello che qui realmente preme mettere in luce è l'apparato categoriale che il nostro autore prende a prestito dal maestro e, prima fra tutte, la figura speculativa dell'Unità dell'Esperienza.



LUCA GRION

modo la sintesi estrema di tale posizione. Da esso e dalle aporie ch'esso schiuse discende, per vie traverse, anche lo scetticismo contemporaneo.

Eppure, questo l'insegnamento fondamentale di Bontadini, non è possibile porre realmente l'alterità dell'essere al pensiero. Non lo è stato per Kant con la sua teoria del noumeno (l'idealismo ha mostrato l'assurdità di pensare qualcosa di assolutamente inconoscibile), non lo è oggi per i detrattori della metafisica, i quali negano la possibilità per l'uomo di attingere alla sfera dell'essere. Il pensiero è pensiero dell'essere. Questa la radicale verità dell'idealismo. Non vi è alterità, perché tutto ciò che noi conosciamo del mondo, è ciò che è oggetto di coscienza, ovvero ciò che è contenuto di coscienza. Husserl, riprendendo l'*intentio* conoscitiva della tradizione classica, non ha fatto che riaffermare questo guadagno metodologico proprio dell'idealismo. Il puro dato di coscienza, ciò che appare immediatamente, è la stessa realtà in «carne e ossa». Il pensiero è, infatti, intenzionalmente identico all'essere; esso è manifestazione dell'essere<sup>28</sup>.

Merita forse soffermarsi ancora un attimo su questo aspetto fondamentale. A più riprese, Bontadini sottolinea come la posizione del pensiero (quel *cogito* di cui Cartesio aveva mostrato il carattere indubitabile) è già posizione del suo termine intenzionale, ossia dell'essere. Il pensiero, infatti, è pensiero dell'essere; se così non fosse esso sarebbe pensiero di nulla, ovvero non si darebbe neppure come pensiero. Ma il pensiero è dato, ossia è immediatamente evidente il darsi del qualcosa al pensiero, ed è altrettanto evidente l'identità, intenzionale, tra il pensiero e l'essere pensato, ossia il dato d'esperienza (nei limiti e nelle modalità secondo cui esso appare)<sup>29</sup>. La grande verità dell'idealismo risiede nella sua critica al realismo presupposto, ovvero alla presupposi-

<sup>28</sup> Non stupisca l'apparente astrattezza di queste ultime affermazioni. Si pensi alla quotidianità della nostra esperienza del mondo: questa penna, ad esempio, che mi sta innanzi. Il semplice darsi di quel dato di coscienza che sono solito chiamare «penna» è per me qualcosa di indubitabile. Certamente l'insegnamento scettico, da Cartesio in poi, è foriero di mille dubbi circa la natura ed il fondamento di questo dato di coscienza; al di là di ogni scetticismo, posto al sicuro da ogni dubbio, si staglia tuttavia l'inevitabile evidenza dell'apparire a me di questo qualcosa che chiamo «penna». Il dato, nel suo semplice essere oggetto di coscienza, nella purezza del suo apparire, è infatti qualcosa la cui realtà non può essere smentita. Posso dubitare del suo esistere indipendentemente dal mio atto di coscienza, ma non posso negare la realtà del suo semplice essere manifesto. Questa posizione di realismo elementare può, secondo Bontadini, essere accettata tanto dall'idealista quanto dal realista, e fornire di conseguenza un primo punto di partenza universalmente condivisibile. Chiameremo pertanto *evidenza fenomenologica* quanto si dà immediatamente alla coscienza.

<sup>29</sup> Appare opportuno sottolineare come questa teoria dell'identità intenzionale di essere e pensiero non sia altro che la rielaborazione del detto scolastico secondo il quale *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum* (a sua volta traduzione di quanto affermato da Aristotele nel *De Anima*, ovvero che «uno è l'atto del sentito e del senziente»). Su tale tematica si veda anche: S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia 1993 (prima ed. 1962), I, pp. 109-116.



zione indimostrata di una realtà esterna al pensiero. Il realismo, come affermazione di tale alterità (indipendenza, preesistenza) del reale alla coscienza non è per questo negato. Esso deve però riscattare il suo carattere «ingenuo», ossia costituirsi come risultato e non come punto di partenza.

Al contrario, l'immediatezza, o meglio quell'intreccio originario tra verità fenomenologica (verità del dato) e verità logica (razionalità, incontraddittorietà del reale) rappresenta il vero punto di partenza del filosofare. Su questa linea, l'Unità dell'Esperienza rappresenta la sintesi di senso (ossia del dato nella sua immediata evidenza, nel suo essere intenzionalmente identico all'essere in quanto sua manifestazione) e pensiero; pura soggettività trascendentale. Essa rappresenta una base metodologica minima, ma saldissima, dalla quale muovere ogni ulteriore inferenza, sia essa diretta all'affermazione dell'impossibilità di dimostrare la realtà di una dimensione altra rispetto al pensiero (idealismo), oppure mirante a dimostrare l'alterità del mondo rispetto al pensiero (realismo non dogmatico).

Il maestro della Cattolica, giunto a questo bivio fondamentale, credette possibile imboccare la via del realismo. Il divenire, letto alla luce della verità originaria del *logos*, rivela infatti – secondo Bontadini – un'antinomia radicale tra evidenza fenomenologica ed evidenza logica, tra il dettato dell'esperienza e la verità del principio di non contraddizione. La totalità dell'esperienza vissuta si rivela pertanto incapace di render ragione, da sola, del darsi del divenire, rendendo manifesta l'alterità del Fondamento (dell'Assoluto) rispetto all'Unità dell'Esperienza<sup>30</sup>.

Come si è detto, Severino deve molto al magistero bontadiniano.

Ciò che però ha condotto all'allontanamento del discepolo, è stata la diversa interpretazione che quest'ultimo diede del divenire. Emerge così in tutta la sua forza dirompente il senso di quel *Ritornare a Parmenide* del quale si faceva accenno nel paragrafo precedente. Da Parmenide Severino riprende il tema dell'impossibilità logica del divenire. Il filosofo bresciano individua, cioè, l'insanabile contraddizione insita in un essere (ovvero in ciò che non può non essere) che diviene (ovvero che si annulla, e che quindi viene a identificarsi col nulla, col non essere). Pertanto, siccome l'esperienza (evidenza fenomenolo-

<sup>30</sup> Riassumendo brevemente: Bontadini ritiene di poter superare tale apparente contraddittorietà del divenire tramite l'affermazione della sua non originarietà, ossia della sua dipendenza dal puro Essere, da quel divino atto atemporale che pone l'annullamento dell'ente diveniente e che, dunque, rappresenta la forza, assolutamente positiva, alla quale il fluire dell'esperienza è assoggettato. L'aporeticità del divenire rappresenta la molla che spinge a superare l'Unità dell'Esperienza (ossia l'esperienza immediata del dato, unita alla coscienza del dato stesso), inferendo quel fondamento del divenire che solo è capace di render ragione della sua apparente contraddittorietà.



LUCA GRION

gica) non può negare il dettato del *logos* (l'evidenza logica) se non al prezzo di lasciarsi cadere in un inestricabile groviglio di contraddizioni, allora il divenire, così com'è comunemente considerato dalla tradizione occidentale (anche da Bontadini), deve essere negato.

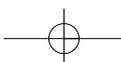
Venendo meno il divenire come annullamento dell'essere, viene meno la molla stessa di quell'inferenza metafisica che aveva condotto il maestro ad affermare la disequazione tra la Totalità e l'Unità dell'Esperienza. Quest'ultima indica infatti la totalità dell'apparire (ovvero di ciò che è, che è stato o che sarà oggetto di coscienza) e, pertanto, una volta negata la possibilità di una trascendenza del fondamento rispetto al piano dell'esperienza, essa viene di fatto a coincidere con la Totalità dell'essere.

Identità assoluta di essere e pensiero, dunque.

Per Severino, tuttavia, non si tratta di un ritorno all'idealismo, né di una riproposizione di antiche suggestioni immanentistiche. Quello cui egli aspira è la determinazione della struttura necessaria della Verità, ossia del pieno dispiegamento della natura incontraddittoria dell'essere. Quest'identità assoluta tra essere e pensiero non rappresenta solo il superamento del presupposto gno-seologicistico e delle contraddizioni che ne scaturiscono. Essa apre la strada anche a una seconda serie, non meno importante, di conseguenze. Tale identità permette infatti di considerare le forme trascendentali del pensare come forme trascendentali dell'essere. In altre parole, stabilire quelle condizioni necessarie senza le quali il pensiero non potrebbe costituirsi, significa, nel contempo, stabilire le leggi che sono sottese al manifestarsi dell'esperienza.

*La struttura originaria*, opera fondamentale del 1958, studia proprio la natura di quest'apparire dell'essere, ponendone in luce la struttura trascendentale, ovvero l'insieme di quelle costanti senza le quali non potrebbe neppure costituirsi il dato d'esperienza. Nell'introduzione Severino scrive: «La struttura della Necessità è, come tale, struttura di costanti: costante di una determinazione è la determinazione che appartiene necessariamente al *significato* di cui essa è costante » [corsivo mio]<sup>31</sup>. Come si vede, al di sotto di questo ragiona-

<sup>31</sup> «Un ente è tale in quanto è un che di determinato, ossia di significante: il suo significato è infatti il suo essere de-finito e, quindi, de-terminato rispetto alla totalità degli altri significati (e, dunque, degli altri enti). Ma affinché l'ente possa apparire in quanto tale, è necessario che siano date le condizioni trascendentali del suo apparire, ovvero il campo delle costanti [...] il cui non apparire non implica semplicemente il contraddirsi dell'originario, ma l'impossibilità che, in generale, qualcosa appaia e che quindi l'originario stesso appaia. Il campo di queste costanti è «il campo persintattico», ossia il campo delle costanti che sono «costanti sintattiche» di ogni significato (= di ogni ente). Costanti sintattiche di un certo significato sono costanti il cui apparire implica necessariamente il non apparire di questo significato in quanto tale (e non semplicemente il suo apparire in una contraddizione), perché esse sono determinazioni necessarie della «sintassi», cioè dell'essenza, della forma in quanto tale del significato» [in corsivo nel testo]. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 76.



mento «lavora» in modo determinante la sopracitata identità di essere e pensiero: lo sfondo sul quale è dato il comparire e scomparire degli eterni è infatti costituito dall'insieme di quelle che Severino definisce come le «costanti sintattiche» non solo di ogni significato, bensì di ogni ente (o meglio: proprio perché costanti di ogni significato, sono costanti di ogni ente).<sup>32</sup> L'orizzonte trascendentale dell'apparire si costituisce pertanto come totalità delle costanti onto-sintattiche dell'esperienza.

Su tale sfondo indiveniente compaiono i sopraggiungenti, ossia quelli che il filosofo bresciano definisce come «costanti non sintattiche», ovvero i significati determinati (gli enti d'esperienza, appunto). All'interno della struttura dell'apparire, anche questi ultimi sono necessari al pari delle costanti sintattiche; essi, infatti, rappresentano la determinazione concreta di quanto è dato nell'apparire<sup>33</sup>. Sussiste pertanto una relazione necessaria tra l'orizzonte delle costanti sintattiche e l'insieme delle costanti non sintattiche, ossia gli enti d'esperienza. Relazione che si declina poi nel rapporto necessario che lega le singole determinazioni alla totalità dell'essere: un significato, infatti, è tale in quanto si costituisce come negazione di tutto ciò ch'esso non è. Questa lampada che ho di fronte è questa lampada, ossia si costituisce come ente (significato) determinato, in quanto non è questi libri, questo tavolo, queste mura e così via.

Non siamo di fronte a semplici banalità semantiche: questo legame (necessario) tra la singola determinazione e la totalità dei significati implica che la posizione (l'apparire) del qualcosa sia per ciò stesso posizione (apparire) della Totalità stessa dell'apparire. In altre parole, affinché un significato sia posto è necessario che la Totalità stessa sia resa (si renda) manifesta. Conseguentemente, affinché un ente appaia, è necessario che appaia la Totalità stessa dell'essere, perché solo nella sua relazione alla Totalità la parte appare nella sua concreta determinazione (ovvero come parte di un tutto) e, dunque, nella sua assoluta incontraddittorietà. Il Tutto si rivela perciò come il significato concreto della struttura originaria.

Se, al contrario, la Totalità non appare, l'ente si offre sotto una luce contraddittoria, in quanto viene a trovarsi astratto da quel Tutto che fonda la sua verità semantica. L'oblio lungo il sentiero della non verità (la via della notte)

<sup>32</sup> Cfr. ID., *La struttura originaria*, pp. 284 ss.

<sup>33</sup> Quest'ultimo, non sembri banale osservarlo, si costituisce come tale proprio in quanto *apparire di qualcosa* (se così non fosse, esso sarebbe apparire di nulla e dunque nulla di apparire); di conseguenza il significato determinato (l'ente) rappresenta il contenuto concreto (il «qualcosa») necessario all'apparire quanto lo sfondo indiveniente sul quale si staglia. Parafrasando Kant, si potrebbe dire che l'apparire trascendentale senza il dato sarebbe vuoto (nel senso che nulla giungerebbe alla luce della coscienza), così come il dato senza l'orizzonte sul quale si staglia sarebbe cieco, privo di significato.



LUCA GRION

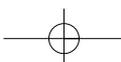
diviene, così, inevitabile. Questo sentiero, si noti bene, indica proprio il destino cui è condannata la Terra sin tanto che resta chiusa nella sua folle fede nel divenire delle cose, ossia nella convinzione che l'ente sia sciolto dalla sua relazione al tutto e, quindi, libero di oscillare tra l'essere ed il nulla.

Sotto i nostri piedi si apre però un'aporia che pare insanabile: se davvero la Totalità si rivela come il volto necessario della struttura originaria, come dar ragione, allora, della nostra continua esperienza del limite, della finitudine, dell'isolamento? Come dar ragione del divenire mutevole delle cose e delle esperienze umane?

Severino non nasconde tale difficoltà, alla quale fa spesso ritorno parlando della «*contraddizione C*», ossia dello scarto tra la *Totalità formale*, implicita nella posizione del qualcosa, rispetto alla *Totalità concreta*, che mai può darsi nel finito<sup>34</sup>. Vi è, cioè, uno scarto tra la soluzione formale di questa contraddizione, ossia la posizione del Tutto come significato necessariamente implicito nella posizione del qualcosa, e l'impossibilità che la Totalità possa darsi concretamente nel finito. Ciò nonostante, afferma Severino, non si può mettere in dubbio l'incontraddittorietà del reale affermata dal *logos*. Il punto, allora, non è negare la contraddizione, la quale, al pari dell'errore, è data e, dunque, ha un valore necessario similmente ad ogni altro ente d'esperienza<sup>35</sup>. Quello che occorre mettere in luce è il valore «semantico» della contraddizione. Infatti, al pari del nulla (che, come si è visto, rappresenta un significato autocontraddittorio eppure significante al punto tale da rientrare nella semantizzazione dell'essere) la contraddizione, nel suo essere eternamente superata, svela il significato concreto (e perciò la verità) dell'esperienza nella sua relazione al Tutto. La contraddizione deve, cioè, essere necessariamente ed incessantemente superata; in questo processo infinito consiste il manifestarsi (l'apparire) della Totalità.

<sup>34</sup> «La contraddizione *della verità* ha una struttura diversa. Essa (che in S.O., VIII, 9 è chiamata «contraddizione C») è la contraddizione del cerchio finito dell'apparire del destino della verità. Consiste nella manifestazione finita del Tutto, ossia nel non essere, tale manifestazione, l'apparire del Tutto che d'altra parte, come significato formale, è manifesto nel cerchio del destino ed è luogo semantico in cui appaiono tutte le determinazioni che appaiono. In relazione al non apparire del Tutto, la contraddizione della verità è contraddizione infinita, ed è contraddizione finita in relazione al non apparire di una certa parte del tutto. Tuttavia il togliimento della contraddizione della verità non è negazione del suo contenuto, ma è l'affermazione concreta di esso, ossia è l'apparire di ciò che con la sua assenza provoca la contraddizione della verità» [corsivo dell'autore]. SEVERINO, *La Gloria*, p. 53. Sullo stesso nodo tematico si vedano anche le pp. 83-85; nonché *La struttura originaria*, pp. 343 ss.

<sup>35</sup> L'errore esiste non in quanto tale, ma in quanto superato, ovvero in quanto negato. Così la contraddizione: non esiste in quanto tale (poiché è impossibile che il contraddittorio esista); è data l'esperienza della contraddizione, il trovarsi nella contraddizione. Essa poi emerge come tale solo nel momento in cui viene superata. Per un approfondimento di questa tematica si veda: E. SEVERINO, ΑΛΗΘΕΙΑ, ora in *L'essenza del nichilismo*, p. 432; si veda inoltre, dello stesso autore, *La struttura originaria*, pp. 71-76, nonché cap. XI.



Il finito supera quindi eternamente la contraddizione che lo abita.

Ciò che l'uomo, errando, credeva caduco e precario (prima tra tutto la sua stessa esistenza, al punto da crederci mortale) rivela quindi l'eternità alla quale è da sempre chiamato e che da sempre gli appartiene. In questo consiste la «Gioia», di cui Severino ci parla nella sua ultima fatica: in questa scoperta dell'eternità alla quale da sempre l'uomo appartiene. Gioia vera, perché non dimentica né nega il dolore, ma lo conserva come da sempre superato (al pari dell'errore, al pari della contraddizione). Gioia assoluta, perché nel superamento integrale della contraddizione l'uomo riscopre il divino (l'eterno) che egli da sempre è<sup>36</sup>.

Come si vede, la lunga digressione che, a partire dal ricordo dell'insegnamento bontadiniano, ci ha condotti a scoprire il volto della necessità all'interno del legame tra la parte e il Tutto, altro non è se non l'esplicazione di quella Gioia della quale Severino cominciò a parlare sin dalle pagine conclusive de *Il destino della Necessità*. Già allora, infatti, egli scriveva: «Come oltrepasamento della totalità della contraddizione del finito, il Tutto è la Gioia»<sup>37</sup>. E poco più oltre: «Nel cerchio dell'apparire, le cose [...] sono ciò che sono, in quanto sono avvolte dall'ombra della Gioia. Dalla sua estrema lontananza essa le raggiunge e stabilisce i tratti del loro volto»<sup>38</sup>. La Gioia indica cioè la verità concreta della parte nella sua relazione al Tutto, il suo «esser liberata dal contrasto con la solitudine della terra»<sup>39</sup>.

Essa rappresenta quindi il superamento inesausto della contraddizione, l'apparire infinito della Totalità concreta.

La *Gloria*, evocata nel titolo stesso del suo ultimo libro, indica del resto proprio quel percorso, necessario, attraverso il quale la Totalità si rivela all'interno del cerchio finito dell'apparire. La Gloria indica quell'infinito dispiegamento del Tutto per mezzo del quale la contraddizione viene eternamente superata.

Di conseguenza, non solo il divenire assume il suo significato più profondo solo alla luce del suo costituirsi quale indefinito superamento della contraddizione, ma la stessa natura umana viene a scoprire il senso autentico della sua destinazione solo in relazione al suo riconoscersi come il luogo entro il quale tale superamento si dispiega. In una pagina molto suggestiva di questo suo ultimo lavoro, il nostro autore scrive: «L'indefinita manifestazione dell'eterno, in cui la Gloria consiste e che indefinitivamente si arricchisce, è il senso autenti-

<sup>36</sup> *La Gloria*, cap. VIII.

<sup>37</sup> SEVERINO, *Destino della necessità*, p. 594.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 595.

<sup>39</sup> SEVERINO, *La Gloria*, p. 30.



LUCA GRION

co della «nostra destinazione per l'eternità» – il senso autentico che dunque si è lasciato completamente alle spalle il significato nichilistico che questa espressione possiede nella filosofia dell'Occidente, dove il finito è indefinita produzione del proprio essere, produzione di una eternità che lascia cadere nel nulla il proprio presente e deve condurre nell'essere il proprio futuro»<sup>40</sup>.

### *7. Dalla morte di Dio alla morte dell'uomo*

Alla fine di questo nostro viaggio all'interno dell'opera severiniana non possiamo evitare alcune riflessioni conclusive.

Quello che, forse, balza allo sguardo in maniera più evidente è lo scarto, la distanza che si avverte tra la proposta del nostro autore ed il panorama filosofico e culturale che la circonda. Non mi riferisco tanto all'utilizzo di categorie forti (verità, necessità, ragione) che contraddistinguono la riflessione del filosofo bresciano e che contrastano, in modo stridente, con l'opacità ambigua e disillusa di un mondo per molti aspetti orfano della verità e spogliato di molte certezze. Quello che più sorprende è, forse, la fiduciosa apertura al futuro, l'invito a riscoprire la Gioia che giace al fondo dell'anima umana e che invita l'uomo a riscoprire la Gloria alla quale egli è chiamato. Questa fiduciosa attesa è quanto maggiormente stride all'interno di un mondo che ha perso la fiducia nel domani.

Al fondo di questa sfiducia vi è senza dubbio la crisi della ragione che così profondamente ha segnato il '900 e dalle cui ceneri è nato il pensiero post-moderno, interprete e specchio crudamente fedele di una società che ha perso il senso del proprio stare assieme e del proprio agire. Non è andato in frantumi solo un modello o una serie di certezze e di ideali. È venuta meno la fiducia stessa nella possibilità di individuare scopi e valori condivisi, si è sgretolata la capacità di indicare un fine ed un senso autentico del proprio cammino.

Si vive come in un labirinto, recitano i classici della post-modernità; si vive senza verità all'interno del gioco ermeneutico, chiosano i figli del pensiero debole. In questo contesto di incerto e sconclusionato vagare si staglia, netto tra le mille ambiguità, il profeta di una necessità ferrea, che segue una traccia da sempre segnata e che non teme le angosce del dubbio o del pessimismo. Severino da questo punto di vista, contrariamente a quanto detto in precedenza, è quanto di più lontano si possa immaginare dalla riflessione postmoderna. Lo è per formazione; lo è per indole. Al dubbio e all'incertezza egli contrappone

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 31.



infatti il chiarore della verità. E la fiduciosa attesa della Gloria alla quale l'uomo è chiamato.

Per quale motivo, allora, forzare l'opera severiniana nel tentativo di piegarla ad un'improbabile lettura in chiave post-moderna? Perché mettere a confronto proposte tra loro così diverse e, sotto molti aspetti, antagoniste?

La risposta non è semplice, né potrebbe esserlo, in quanto l'obiezione è stringente e contiene in sé molta verità. Quello che però qui preme porre in evidenza sono alcuni aspetti non trascurabili dell'opera severiniana che la portano, suo malgrado, a lambire quella sensibilità e quella disillusione della quale il postmoderno rappresenta la presa di coscienza e, nel contempo, la massima espressione. Qualcosa di molto triste si cela dietro l'entusiastico annuncio del volto gioioso della necessità; qualcosa di molto poco glorioso appare al di là del dispiegarsi di quella «costellazione infinita di cerchi finiti dell'apparire» nella quale, secondo il nostro autore, andrebbe rintracciata l'autentica natura gloriosa (ed eterna) del mortale.

Si prendano, per esempio, i molti luoghi nei quali sembra trasparire un recupero dell'escatologia cristiana.

Severino rivela come il mortale sia chiamato sì a morire, ma solo per *resuscitare* dalla sua ultima contraddizione, riconoscendosi per ciò che realmente è, ossia come quello sguardo sull'essere, quell'orizzonte trascendentale, all'interno del quale si svela la totalità concreta.

L'uso di simili espressioni sembrerebbe indicare un riavvicinamento alla dottrina di quella Chiesa con la quale, per molti anni, il nostro autore si è scontrato<sup>41</sup>. Tuttavia, la Gloria alla quale l'uomo è destinato, non ha nulla della resurrezione in Cristo nella quale, secondo la tradizione cattolica, all'uomo è concessa la grazia di contemplare Dio «faccia a faccia». Né la Gioia, della quale ci parla il filosofo bresciano, ha nulla in comune con lo stato beatifico di quanti, superato il momento drammatico della morte, rinascono a vita nuova, liberati dalla finitudine dalla precarietà angosciante della vita mortale. Ciò che ci viene annunciato dal cantore di *Dike* non è l'eternità dell'uomo, né l'elevazione della coscienza alla pienezza della Verità, bensì l'eternità della luce. L'uomo, all'interno del pensiero severiniano, viene ridotto, semplicemente, a questo suo essere coscienza, luce dell'essere<sup>42</sup>. Ogni altra determinazione, ogni

<sup>41</sup> Si veda il recente E. SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.

<sup>42</sup> Nel corso di una recente intervista rilasciata in occasione della pubblicazione del suo ultimo libro, alla domanda circa il significato che egli attribuiva al termine «Gloria», Severino offrì una risposta emblematica dichiarando che «l'uomo non solo è l'eterno apparire degli eterni, ma è una luce che si allarga senza fine sulla distesa degli eterni. Questo infinito dispiegamento è la Gloria». «Il Corriere della Sera», 12 dicembre 2001.



LUCA GRION

aspetto che possa richiamare la quotidianità e la concretezza del vivere perdo-  
no peso e valore.

«L'io della terra isolata crede che un corpo sia il "suo" corpo, innanzitutto perché in esso si manifesta il dolore e il piacere. Il tramonto dell'isolamento della terra è pertanto il tramonto non solo del dolore, ma anche del piacere in quanto il piacere è connesso alla volontà che vuole il divenir altro delle cose e gode quando crede di ottenerlo»<sup>43</sup>. Poco oltre, Severino aggiunge: «La Gloria, in cui è eternamente oltrepassata e conservata la totalità delle contraddizioni, sta anche al di là del piacere e del dolore, cioè li conserva eternamente come eternamente oltrepassati»<sup>44</sup>.

Siamo qui di fronte alla *summa* del pensiero etico del nostro autore, o meglio, alla radicale affermazione dell'assurdità della riflessione morale. Com'è possibile, infatti, interrogarsi sulla retta direzione della nostra volontà, come cercare il discrimine tra l'azione giusta e l'ingiusta quando a essere messa in dubbio (e anzi radicalmente negata) è non solo la libertà dell'uomo, bensì lo stesso costituirsi di una responsabilità personale? Ciò che, senza appello, Severino pone sotto il marchio della follia è infatti la vita stessa dell'uomo, nella sua più semplice e immediata concretezza. «L'agire è, in quanto tale, follia [...] la vita stessa è follia»<sup>45</sup> scrive Severino.

Follia radicale in quanto l'uomo crede di essere un'individualità responsabile del proprio agire e del proprio volere. Proprio questo suo volere viene visto dal filosofo bresciano come il segno più evidente dell'alienazione del mortale. Ben lungi dal rappresentare il cuore dell'agire etico, la volontà incarna infatti la follia che vuole il non essere dell'essere. Essa, ricercando il bene dell'uomo, vuole che il dolore (così come il male, ossia il dolore morale) non sopraggiunga; d'altro canto, quando l'uomo si trova nella sofferenza e nel dolore, la volontà opera per porre fine a questo soffrire e per riguadagnare il piacere, la serenità, la pace. Vuole, in altre parole, che il dolore venga a scomparire. Così facendo, però, essa vuole l'impossibile (ossia che ciò che è vada al nulla) e si condanna, inesorabilmente, al dolore e alla sofferenza<sup>46</sup>.

In ultima istanza non esiste l'agire (tanto meno l'agire responsabile); ciò che si dà nell'esperienza è solo «la *persuasione* che l'agire esista» [corsivo mio]<sup>47</sup>.

Si è detto della follia insita, secondo il nostro autore, nella semplice con-

<sup>43</sup> SEVERINO, *La gloria*, p. 329.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 361.

<sup>45</sup> SEVERINO, *La legna e la cenere*, pp. 227-228.

<sup>46</sup> «La volontà – scrive ancora Severino – isola il voluto; dunque non lo può ottenere, ottiene altro; dunque qualcosa che essa nella propria essenza rifiuta, dunque ciò che la volontà «ottiene» è dolore». ID., *La Gloria*, p. 374.

<sup>47</sup> ID., *La legna e la cenere*, p. 232.



vinzione di poter disporre di un corpo e di essere liberi di progettare il proprio domani. Non vi è infatti altra libertà se non la libertà del destino, ovvero l'assenza di libertà che si declina nelle forme dell'assenza di un volente.

La follia dell'Occidente non consiste, in altre parole, solo nella sua fede in una libertà che contrasta e nega la verità innegabile del *logos*. Ciò che porta su di sé il marchio indelebile della follia è la stessa fede nel darsi di un'identità personale. Non si può fuggire a questa drammatica conclusione: una volta affermata l'eternità dell'ente, di ogni ente, nonché di ogni configurazione di enti, non è più possibile parlare di responsabilità personale dinanzi alle proprie azioni. Non lo è perché tutto segue le ferree leggi del destino, certamente. Non lo è, però, anche a ragione del frantumarsi del singolo in una molteplicità indefinita di individualità tra loro estranee. Bontadini amava parlare, a tal proposito, di proliferazione infinita degli enti. Si riferiva all'impossibilità, stante l'eternità di ogni ente, di parlare ancora di un'identità personale sottesa all'azione umana<sup>48</sup>. Il celebre esempio di un Socrate seduto, condannato ad essere eternamente diverso dal Socrate alzato (pena il trattare l'essenza alla stregua di un genere) è emblematico<sup>49</sup>.

Il termine «individuo» assume pertanto in Severino un significato nuovo: esso serve a indicare l'insieme (eterno) degli stati in cui l'essenza specifica si determina. L'individuo consiste perciò in un'unità immanente alla molteplicità, e questo vale tanto per l'essenza «uomo», all'interno delle sue varie determi-

<sup>48</sup> A queste obiezioni, che il nostro autore tratta alla stregua di semplici inconvenienti, viene opposta una singolare concezione dell'essenza: questa, secondo Severino, assume il suo significato reale solo alla luce della verità dell'essere. In questa prospettiva, infatti, essa viene ad indicare l'identità indivisa sottesa al progressivo manifestarsi delle molteplici determinazioni del medesimo. Nell'esempio proposto, essa stabilisce l'identità che accomuna i vari Socrate «empirici», in modo analogo a quanto l'essenza umana ha di comune rispetto alla molteplicità degli individui. In tal modo appare chiaro che, se è certamente contraddittorio predicare l'essere alzato del Socrate-che-è-seduto, esso non lo è se riferito all'essenza Socrate, in quanto essa può realizzarsi determinandosi, appunto, sia nel Socrate eternamente alzato sia nel Socrate eternamente seduto. L'individuo è dunque un'essenza specifica quanto reale, la quale si manifesta in una molteplicità di determinazione a loro volta eterne; lo stesso succedersi, inoltre, di tali determinazioni all'interno dell'orizzonte dell'apparire appartiene poi anch'esso al loro eterno apparire.

<sup>49</sup> Secondo Bontadini se la proposta severiniana fosse corretta, questo implicherebbe una proliferazione infinita di enti. Per esplicitare questa obiezione il maestro ricorre ad un altro esempio, semplice quanto efficace: si pensi alla barba del melissiano. Di necessità, se Severino avesse ragione e il divenire non fosse che il comparire e lo scomparire degli eterni, quest'unico uomo si «diromperebbe» in una molteplicità infinita di individui diversi: il melissiano che porta (eternamente) la barba sarebbe infatti diverso dal melissiano (eternamente) privo di barba. Solo se il tempo fosse qualcosa di reale, ma Severino lo nega, il medesimo potrebbe infatti venir predicato di determinazioni diverse. Se poi si pensa che, all'interno del processo di tale crescita della barba, è possibile individuare infiniti momenti di sviluppo, ne consegue che per quell'unico melissiano storico al quale noi crediamo di veder crescere la barba, corrispondano in realtà infiniti melissiani, che apparendo e scomparendo provocano l'illusione di un unico melissiano diveniente.



LUCA GRION

nazioni (Socrate piuttosto che Alcibiade e così via), quanto per il singolo uomo, poniamo Socrate, che si specifica in una molteplicità di determinazioni eterne e distinte, benché accomunate dal loro esser tutte determinazioni della stessa essenza.

Come si vede non vi è distinzione netta tra i concetti di «essenza» e di «specie», in quanto ambedue, all'interno della tradizione nichilista, sono condannati alla non verità. Solo allorché, vinta l'oscurità della Terra isolata, la verità dell'uomo emerge dalla contraddizione, solo allora l'autentico significato dell'essenza umana svela il suo volto autentico, ovvero quello di essere, come si diceva, luce dell'essere, sguardo eterno sulla totalità<sup>50</sup>.

Alla luce di queste considerazioni appare evidente come a perder peso (oltre che valore) sia il senso stesso del vivere umano.

L'io empirico, l'uomo che soffre e che spera è sì eterno, ma paga un caro prezzo per questa sua eternità: il prezzo della sua individualità. Come nella filosofia postmoderna, anche qui l'uomo viene posto al di là del bene del male, in quanto non ha più alcun senso parlare di moralità, quando chi commette una colpa non è lo stesso che ne porta il peso o che ne subisce la pena. Come nella postmodernità, anche qui, benché per ragioni opposte, non ha senso alcuno parlare di scopi o di fini da realizzare, in quanto viene negata alla radice la possibilità stessa di una volontà libera.

Il paradosso che vorremmo sottolineare, e che in fondo giustifica l'azzardo di proporre uno studio su di un «Severino postmoderno», è individuabile proprio in questa confluenza tra l'amoralità figlia della morte di Dio e dello scetticismo, e la «nuova» amoralità figlia dell'eternità e dell'*episteme*. Strade diversissime tracciano infatti i contorni di un medesimo disegno, all'interno del quale l'uomo vive senza più punti di riferimento. Ne risulta, alla fine, l'espressione di un mondo dove non ha più senso chiedersi dove andare, vuoi perché non c'è meta da raggiungere, vuoi perché non ha senso volere una meta. Un mondo nel quale non sono più rintracciabili le coordinate del bene e del male. Ciò che resta tra le mani, giunti alla conclusione di questo cammino, è quindi il desolante spettacolo di un mondo consegnato al fatalismo. E poco importa se per l'impossibilità di costruire una società diversa sulla base di valori condivisi o per l'assurdità di contrastare l'eterno disegno del destino.

Ciò che resta è soltanto l'amarezza di un vivere sul baratro del nulla, annichiliti dalla sfiducia nella possibilità di poter contrastare il male e di potergli contrapporre un mondo più giusto.

<sup>50</sup> «L'isolamento della terra non è l'atto di un "soggetto", ma è l'accadimento *all'interno* del quale soltanto può essere posto un "soggetto". Il «soggetto» è una delle maschere che l'isolamento tiene sul volto, stando dinanzi a sé» (in corsivo nel testo). SEVERINO, *Destino della necessità*, p. 578.

