

Iperonticismo e totalità in Severino (II/II)

FRANCESCO GUSMANO

gusmanof@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v9i13.489

Abstract: Starting from an heideggerian insight, this paper offers a critical analysis of Severino's theoretical work. Using tools and methods derived from the analytic tradition as well as the phenomenological one it tries to show that Severino a) comes to contradictions in developing the concept of eternity; b) misunderstands the role of "means" (with serious consequences for its ontological system); c) is unsuccessful in rejecting Heidegger's ontological difference (he faces a new type of ontological difference).

Keywords: ontic determinateness, holism, phenomenology, contradictions, nothingness.

Riassunto: Partendo da un'intuizione heideggeriana, questo articolo offre un'analisi critica del lavoro teorico di Severino. Utilizzando strumenti e metodi derivati dalla tradizione analitica e da quella fenomenologica, cerca di mostrare che Severino a) giunge a contraddizioni nello sviluppare il concetto di eternità; b) fraintende il ruolo di "significa" (con gravi conseguenze per il suo sistema ontologico); c) non riesce a rigettare la differenza ontologica di Heidegger (si imbatte in un nuovo tipo di differenza ontologica).

Parole chiave: determinatezza ontica, olismo, fenomenologia, contraddizioni, nulla.

4. L'eternità del tutto

Partendo dal presupposto che ogni ente non è un nulla, Severino arriva a sostenere che ogni ente è eterno. Il movimento logico-argomentativo consiste nell'*inferire* dall'autoidentità dell'ente la sua eternità. Le legna, in quanto ente, è autoidentica, il suo esser sé non può mai venir meno, *dunque* è eterna. Si tratta qui, naturalmente, di vedere cosa intende Severino con il termine "eternità" e di valutare la legittimità dell'inferenza da "necessario" a "eterno".

La definizione di "eternità" è connessa alla proprietà logica di un ente di essere sé stesso. Dice Severino, "l'eternità è l'*impossibilità* di non essere.

(L'impossibilità è la *negazione* dell'inegabile *esser sé*)".¹ L'eternità è la *necessità* dell'esser sé dell'essente. Severino, in virtù di questa proprietà logica, attribuisce l'eternità a tutti gli enti (questa lampada, questo tavolo, questo particolare rumore della pioggia che cade, Giulio Cesare, la fenice ecc.). Essendo autoidentici, questa lampada, questo tavolo, questo rumore, Giulio Cesare, la fenice ecc. sono necessariamente eterni. Il passaggio dalla necessità all'eternità non costituisce di per sé un'aberrazione: la connessione dei concetti modali alla dimensione temporale è largamente presente, ad esempio, nella filosofia greca.² Severino tuttavia sviluppa, da par suo, questa implicazione da "necessario" a "eterno". La prima formulazione esplicita si ha in *Tautótēs*. Una seconda in *Dike*. Una terza, più completa e probabilmente definitiva, in *Storia, Gioia*. Vediamole brevemente.

In *Tautótēs* (par. 4, capitolo XIV) si afferma che i) la forma del pensare e del dire non è negazione dell'esser sé dell'essente solo se il contenuto è eterno; ii) ciò che è detto e pensato è eterno solo se la forma del pensare e del dire non nega l'identità dell'essente. La chiave di tutto è il *non isolamento* fra le determinazioni. Il pensiero nichilista isola le determinazioni – isola "questa lampada" dal suo "essere accesa" – e così facendo identifica determinazioni diverse fra loro, dunque contravviene a (PNC). Se si predica, di *questa* lampada, un *astratto* "essere accesa" e non invece il *suo* essere accesa, allora si finisce per identificare, nell'enunciato "questa lampada è accesa", due determinazioni diverse. La giusta predicazione, secondo Severino, deve invece avere questa forma:

$$(A=B) = (B=A)$$

Posto A= "questa lampada", e B= "il suo essere accesa", l'equazione viene a dire che "questa lampada è uguale al suo essere accesa" cioè A=B (la copula vale l'identità) è uguale a "l'essere accesa da parte di questa lampada" (B=A). Conclude Severino: "La sintesi fra questa lampada e il suo essere accesa è eterna, e dunque è un nesso necessario; tale sintesi è un nesso necessario (perché i suoi termini non sono isolati), e dunque è eterna".³ Il procedimento inferenziale sembra allora funzionare così: la necessità implica il non isolamento, il non isolamento implica l'eternità.

Il discorso svolto in *Dike* rielabora la stessa struttura implicativa, e distingue due livelli di fondazione dell'eternità. Il presupposto è sempre l'impossibilità che ciò che è non sia. Partendo da qui Severino individua una fondazione *primaria*

1. E. Severino, *Storia, Gioia*, p. 131 (corsivi aggiunti).

2. Per esempio in Aristotele si può ravvisare una interpretazione in termini temporali delle modalità: si veda lo studio di J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotele's Theory of Modality*.

3. E. Severino, *Tautótēs*, p. 135.

dell'eternità e una fondazione *ulteriore*. Scrive Severino che "l'apparire dell'eternità dell'essente è una determinazione che compete *immediatamente* all'apparire dell'esser sé, ossia alla struttura originaria in quanto *contenuto* dell'essenza linguistica del destino"⁴. Questa è la fondazione *primaria* dell'eternità dell'essente. Per Severino il fondamento ultimo è la struttura originaria giacché il primo rilevamento che si dà nel destino della verità è l'apparire dell'esser sé come *determinazione persintattica*, cioè come relazione ontologica fondamentale, per questo arriva a dire che il fondamento di ogni fondamento è la struttura originaria. Il tutto precede (ontologicamente) la parte, *dunque* il tutto *fonda* (ontologicamente) la parte (è questo un aspetto, o forse, l'aspetto centrale dell'olismo di Severino). In questa relazione di priorità ontologica risiede la fondazione *primaria* dell'eternità. La fondazione ulteriore è tale solo in senso lato, giacché essa si fonda in ultimo sulla fondazione primaria. In realtà rappresenta una *specificazione* di quella fondazione. Indicando con (e)EE l'eternità dell'essente in quanto essente, con S la struttura originaria, e con (e)S l'eternità della struttura originaria Severino sviluppa così nessi implicativi fra queste determinazioni:

1) $S \rightarrow (e)EE$, cioè S fonda (e)EE. (fondazione primaria originaria)

2) $(e)EE \rightarrow (e)S$, cioè (e)EE fonda (e)S (fondazione primaria)

1) rappresenta la fondazione primaria. La struttura originaria nel suo apparire come essa è, una struttura *stabile* del tutto, manifesta contestualmente l'eternità del tutto, cioè dell'essente in quanto essente ((e)EE). Però ancora non si è manifestata l'eternità della struttura, la quale viene implicata nella 2) giacché essendo S una determinazione persintattica, in quanto determinazione è un essente e dunque sottostà alla legge posta da (e)EE, cioè dell'eternità dell'essente in quanto essente. Perciò la 2) rappresenta un altro *aspetto* della fondazione primaria. Ora, ad esse segue

3) $(e)S \rightarrow (e)EE$ (fondazione ulteriore)

Potrebbe sembrare che siamo di fronte a un circolo vizioso, dice Severino. Infatti, da un lato, secondo la 2), l'eternità dell'essente in quanto essente fonda l'eternità della Struttura originaria. S, in quanto determinazione persintattica, è un essente, e dunque in quanto tale è identico a sé, e dunque è eterno. Però, secondo una *specificazione* ulteriore, vale anche la 3), giacché l'eternità di S implica l'eternità del *contenuto* di S, cioè della *totalità* degli essenti, di *ogni* singolo

4. E. Severino, *Dike*, p. 116.

essente. La proprietà di S si “trasmette” al contenuto di S. La 3) assicura che la proprietà (e) valga *per ogni* essente, nessuno escluso. Se così non fosse, se anche uno degli essenti che stanno dentro S non fosse eterno, ciò significherebbe che questo essente, in un certo tempo, sarebbe nulla, dunque che questo essente, nell’esito del suo diventar altro, è nulla. Ma se anche questo solo essente fosse nulla allora lo sarebbero *ex lege* gli altri essenti giacché ognuno di essi vive in una relazione di sintesi e di opposizione con gli altri. Annullandosene uno, si annullano gli altri. Il quadro ontologico di Severino si fonda su un’assunzione di consistenza assoluta. Per questo il nulla, una volta entrato, “infetterebbe” l’intero sistema (chiaramente nel sistema logico-ontologico severiniano vige il principio di esplosione). Ma il nulla non può essere, e non può perché implicando (e)S la negazione del diventar altro, implica la negazione dell’entificazione del nulla, perciò è necessario che (e)S si estenda a tutti gli essenti, implicando così (e)EE, cioè l’eternità dell’essente in quanto essente.⁵

In *Storia, Gioia* si fa un passo ulteriore. La fondazione dell’eternità viene portata a un livello ancora più originario. Severino va al fondamento di quella che è la vera sorgente di (e)EE, l’identità dell’essente in quanto essente.⁶

L’essente è indicato come il “ciò che è”. Questa determinazione è composta dall’elemento “ciò che” e dall’“è”. Secondo quella che Severino considera la modalità corretta di affermare la sintesi delle determinazioni, l’equazione dell’essere del “ciò che è”, posto “ciò che” = x, e “è” = y, è

$$I) (x=y) = (y=x)$$

La I) significa che il “ciò che” nel *suo* essere è identico all’essere da parte del “ciò che”.

Un essente è essente *in quanto* è, e questo essere è inscindibile dall’essente. Non può darsi un “ciò che” come determinazione isolata, così come non può darsi un “è” come determinazione isolata. Se ora si vuole cogliere adeguatamente la dimensione dell’esser sé dell’essente in quanto essente allora la I) viene sviluppata mettendo in risalto l’identità dell’essente con sé stesso, e assume questa forma:

$$II) [(x=y) = (y=x)] = [(x=y) = (y=x)]$$

La II) rappresenta indica il *senso concreto*, dice Severino, dell’originario *esser sé* dell’essente. È l’*autoidentità* dell’essente in quanto essente, cioè la *relazione*

5. *ivi*, pp. 183-185.

6. E. Severino, *Storia, Gioia*, pp. 208-214.

originaria che riproduce, come *unità minima*, la Struttura originaria secondo la quale si costituisce la totalità degli essenti in quanto essenti. Dato che nessuno degli elementi che costituiscono sia I) che II) è nulla allora sia I) che II) esprimono il livello ultimo della *non separabilità* dell'essente dal suo *esser sé*, del suo impossibile essere nulla e *quindi* del suo necessario essere *eterno*. I) e soprattutto II) sono il fondamento ultimo dell'eternità dell'essente in quanto essente. L'eternità si configura, in ultima analisi, come l'*unione necessaria* di "ciò che" e "è". L'essere dell'essere è l'essere dell'essente. Ossia: non si dà (non appare) l'essere (l'è) se non nel darsi (nell'apparire) dell'essente (il "ciò che").

Severino affronta due obiezioni. La prima dice che I) e II) funzionano solo se il "ciò che" è, ma non è detto che accada sempre. Se si considera la necessità dell'unione dell'essere e del "ciò che" come condizionata, allora l'essente, il "ciò che è" è una sintesi unitaria solo a certe condizioni, come ad esempio nell'espressione come "questa cosa esiste", che vale come "questa cosa è 'ciò che è'". Il "ciò che" è unito all'"è" solo in casi come questo, quando serve a designare l'esistenza. Ma in altri casi il "ciò che" non è unito con necessità all'essere, dunque *di per sé* non è, è cioè nulla. Ma, così facendo, replica Severino, si viene a sostenere che il "ciò che", che di per sé è nulla, è. Si viene cioè a equiparare il nulla all'essere.

La seconda, complementare alla prima, dice che anche ammettendo che la separazione tra il "ciò che" e l'"è" comporti l'equiparazione del "ciò che" al nulla, questa implicazione non esclude che il "ciò che", posto che sia originariamente connesso all'"è", da un certo momento in poi possa *non esser più*.⁷ La replica di Severino consiste nel far rilevare che, se è possibile che il "ciò che" da un certo momento in poi sia nulla, allora ciò significa che da quel certo momento in poi il "ciò che" è unito al nulla da una relazione necessaria, e questo verrebbe a significare che, da quel certo momento in poi, si costituisce una relazione necessaria, cioè che una relazione necessaria *incomincia* ad essere. Ma questo è impossibile perché è impossibile, nell'ottica di Severino, che una relazione necessaria incominci ad essere perché ciò significherebbe che prima di essere tale relazione era un nulla. Quindi, si deve concludere che l'unione fra il "ciò che" e l'"è" è necessaria e inoltrepassabile.

Come si vede, il filo conduttore della deduzione dell'eternità è il *non isolamento* fra le determinazioni e, più radicalmente, il non isolamento dell'essente rispetto a sé stesso – del "ciò che" rispetto all'"è" – espresso in modo concreto dall'equazione II). Severino costruisce una metafisica *relazionale* che sta al fondamento della determinatezza ontica: al cuore dell'essente vi è la relazione necessaria dell'essente con sé stesso.

7. Ivi, p. 214.

4.1 Rilievi critici

Due osservazioni. La prima, riguardo al concetto di eternità. Severino si riallaccia parzialmente alla tradizione filosofica che distingueva l'eternità *extratemporale* da quella che si può concepire *all'interno* del tempo, e che quindi lo presuppone. Si riteneva essere la vera eternità quella che sovrasta e include il tempo, metafisicamente *oltre* il tempo, dunque a rigore né prima né dopo. L'eternità intesa come durata infinita che si dà *nel* tempo (come ad esempio in Aristotele), soffre della dipendenza ontologica dal tempo.⁸ Severino opera in modo ambiguo: sembra per un verso distinguere i due concetti di eternità, ma per un altro sembra unificarli.⁹

Da un lato, essendo impossibile che, ad esempio, questa giornata, con tutto il suo concreto contenuto, sia nulla, ne consegue che questa giornata, così temporalmente istanziata, è eterna. Questa eternità si declina in tre modi, secondo la scansione del passato, del presente e del futuro. Questa giornata è eterna *in quanto presente* (e quindi in modo concreto) *ora*, nel momento in cui si svolge. Ma è eterna anche *in quanto futuro* se considerata in relazione alla giornata di *ieri*, e sarà eterna *in quanto passato* in relazione alla giornata di *domani*. Questo tipo di eternità è inclusa nel, e presuppone il, tempo. (Questa concezione, sembra abbastanza evidente, permetterebbe di collocare Severino, rispetto al dibattito contemporaneo sulla filosofia del tempo, nell'ambito dell'eternalismo).

Senonché, Severino completa la sua metafisica del tempo con uno sviluppo che conduce all'eternità intesa anche in senso extratemporale. Se gli enti sono istanziati nel tempo, la struttura originaria, invece, rappresenta una dimensione in cui il prima e il poi della variazione degli stati/istanti del mondo, appaiono *tutti insieme*. La struttura è l'apparire del sopraggiungere degli essenti, il quale sopraggiungere può sussistere solo se il prima appare *insieme* al poi, nel senso che se non ci fosse un prima un poi non potrebbe sopraggiungere visto che il poi sopraggiunge *sul* prima, cioè l'elemento posteriore (il poi) si "aggancia" a quello che precede (il prima). Se così non fosse non potrebbe darsi variazione, cioè divenire non nichilisticamente inteso. Ora, la struttura, intesa come il luogo dell'apparire del tutto, *include* il tempo.¹⁰ Per due ragioni. Intanto perché la variazione – lo scorrere del tempo – si dà dentro la struttura come infinito sopraggiungere di determinazioni eterne, poi perché col sopraggiungere della "terra che salva" si risolve il contrasto fra la terra isolata e il destino: "Col tramonto del contrasto e con l'avvento della terra che salva appare la

8. Questa l'argomentazione presentata da S. Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 3-8; tr. it. S. Boezio, *Consolazione della filosofia*, pp. 226-229.

9. E. Severino, *Dike*, cit., pp. 124-128.

10. Ivi, p. 128.

totalità concreta e il compimento del tempo del contrasto, e ogni “prima” appare insieme a ogni “poi”¹¹. Visto dall’altezza della struttura originaria il tempo sembra non esistere. Esiste solo una struttura ontologica costituita da un’infinità di determinazioni, e questa è la struttura originaria *dopo* il compimento del contrasto fra la terra isolata e il destino.

Questa concezione dà luogo a una serie di potenziali contraddizioni. Gli stati del mondo che variano nel tempo sono eterni, dunque eterno è il loro variare. Ma al tempo stesso, dopo il contrasto della terra isolata col destino, la variazione sembra, stando alle indicazioni di Severino, doversi dileguare (il “prima” e il “poi”, e tutti gli essenti, finito il contrasto, appaiono insieme)¹². La variazione verrebbe ad essere così solo una “fase” ontologica, in cui inizialmente appare solo la variazione ma poi comincia a manifestarsi l’apparire *tutto insieme* degli essenti, sebbene in forma non compiuta. Quando il processo che rappresenta questo contrasto sarà compiuto (“*perfectum*”, dice Severino, per sottolinearne la compiutezza) allora sarà compiuta anche la variazione, il comparire e lo scomparire, e si aprirà una dimensione nuova, di *eterna simultaneità*.¹³ E tuttavia, si presenta il seguente problema: la variazione stessa è un essente eterno, che si conserva eternamente come variazione. Ciò implica che non può svanire nel nulla poiché, seguendo la logica di Severino, il sopraggiungere della simultaneità al cessare del contrasto fra la terra isolata e il destino della verità presuppone, necessariamente, la non simultaneità, presuppone cioè l’esistenza della variazione. Se la variazione diventasse nulla, e quindi fosse un nulla, la simultaneità eterna della struttura non potrebbe sopraggiungere perché il suo sarebbe un sopraggiungere *dal* nulla, ossia un giungere-*sopra* il nulla.

Andiamo alla seconda osservazione. Severino assume, implicitamente e tacitamente, una concezione del tempo che è essenzialmente dedotta dal senso comune. Il tempo viene considerato alla stregua di un “orologio cosmico” che scandisce il susseguirsi degli stati di cose del mondo. Questa concezione è esigita dalla estensionalizzazione temporale della necessità, dal fatto che “necessario” vale in Severino come “esistente in un istante eterno del tempo”. Questa lampada che sta sul tavolo, qui e ora, esiste eternamente nella struttura originaria del destino. Esiste concretamente *ora* ma esiste *sempre* in quanto elemento insopprimibile del destino della verità, la variazione dell’apparire non comportando alcun annullamento dell’essente. Ogni istante del tempo è connesso necessariamente a un insieme infinito di determinazioni ma, al tempo

11. *Ibidem*.

12. E. Severino, *Dike*, cit., p. 127.

13. Si avverte l’eco della definizione di Boezio: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”. S. Boezio, *Consolazione della filosofia*, pp. 227-228.

stesso, l'insieme infinito delle determinazioni è connesso al singolo istante perché è per mezzo di esso che esse vengono istanziate. L'istante *istanzia* le determinazioni. Sembra quasi che l'istante *fondi* le determinazioni. La temporalità riveste il ruolo di presupposto essenziale per la sussistenza della struttura la quale, pertanto, si trova in una condizione di *non* indipendenza ontologica. Severino, pur assegnando, nel suo discorso, all'ordine del tempo un rilievo così fondamentale, non lo tematizza a fondo: non prende seriamente in considerazione ciò che la conoscenza scientifica – segnatamente, la fisica – ha acquisito sul tempo, e di conseguenza non esprime alcuna valutazione sui rapporti di eventuale connessione, compatibilità o incompatibilità della sua concezione del tempo con quella elaborata dalla conoscenza scientifica. Decide di scartare il sapere scientifico in quanto sapere *umano* avvolto necessariamente nella non verità del nichilismo¹⁴, così come elude, per le stesse ragioni, il confronto con il sapere filosofico specifico sul tema (la filosofia del tempo). Purtuttavia, adottando implicitamente la concezione del tempo desunta dal senso comune, non si avvede del fatto che questa *non* rappresenta la descrizione fenomenologicamente primitiva e originaria del tempo, come egli crede, ma che anch'essa è una concezione inscritta in una particolare *teoria* del tempo. Si tratta perciò, anche in questo caso, di un sapere umano che in quanto tale, stando a quel che esige la dottrina di Severino, sarebbe necessariamente avvolto nella non verità, ossia in quel particolare atteggiamento conoscitivo che consiste nell'aver fede nel diventar-altro delle cose.

4.2 Il divenire e il nichilismo

L'affermazione dell'eternità dell'essente è coestensiva alla negazione del divenire. Severino ha cercato faticosamente di risolvere questa difficoltà, indubbiamente la più macroscopica della sua filosofia.¹⁵ Non potendo negare l'evidenza della variazione delle cose, delle situazioni, degli eventi, e dovendo tener fermo il principio ontologico dell'esser sé dell'essente, ha tentato di elaborare un modo per pensare il divenire in senso non nichilistico. La conseguenza è stata quella di immergersi in un fitto ginepraio. Prendiamo il noto esempio della legna e della cenere. Severino spiega il processo della combustione con un succedersi di stati istanziate temporalmente. Ad ogni istante corrisponde

14. Solo qualche cenno alla relatività di Einstein per rilevare un'analogia con la sua concezione ma al tempo stesso per mostrarne il carattere nichilistico: la tesi dell'eternità fondata sulla struttura originaria è abissalmente diversa dalla tesi dell'eternità fondata sulla relatività. Cfr. E. Severino, *Testimoniando il destino*, pp. 41-45.

15. Tutta la produzione successiva a *Destino della necessità* fino a *La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra, Dike e Storia, Gioia* è volta a rendere conto del divenire nel senso che Severino definisce "non nichilistico".

uno stato (es. da “legna” a “legna che inizia a bruciare” a “legna che è bruciata a metà” a “legna che sta per finire di bruciare” ecc. ecc. fino a “cenere”). Per ognuno di questi stati vale la legge suprema, il principio fermissimo, per cui di essi si deve dire che sono ed è impossibile che non siano, e che dunque sono eterni. Il prezzo da pagare, anche qui, non è irrisorio. Per mettere in campo questa concezione “non nichilistica” del divenire Severino è costretto a “frantumare” infinitamente l’oggetto “legna” facendolo diventare qualcosa di irriconoscibile e palesando così, per dirla con Bontadini, una strana concezione del reale mondano. Nella successione proposta da Severino un singolo pezzo di legno viene interpretato come *infiniti* pezzi di legno che si succedono durante la serie infinita degli istanti che caratterizza la combustione. Qualcosa che sembra non corrispondere ai dettami dell’esperienza di cui egli stesso peraltro afferma esplicitamente, e convintamente, di voler tener conto.¹⁶

E il non tener conto dell’esperienza si rivela precisamente in questo. Nel processo di combustione della legna, anche volendo concedere, per mera ipotesi, alla interpretazione di Severino, e quindi volendo ammettere che le singole determinazioni che escono dal cerchio del nostro apparire non vadano nel nulla ma siano essenti eterni “visibili” nello spazio dell’apparire trascendentale, c’è qualcosa che, indubitabilmente, scompare, che *si annienta*, e che dunque viene meno al divieto posto da (PNC). Questo qualcosa, per chi si trova nello spazio prossimale della legna, è il *calore* che da essa promana. Per fornire ancora del calore c’è bisogno di altra legna, in quanto quella specifica legna che si trovava prima nel camino ora non c’è più. L’esistenza, come giustamente viene rilevato,

16. A Bontadini che, mediante il celebre esempio del melissiano con la barba, obiettava proprio questo, la frantumazione ingiustificata dell’unità del molteplice, e dunque una proliferazione degli enti *praeter necessitatem*, Severino rispondeva osservando che a) la successione di ciò che appare ha un *ordine* e che b) l’unità del molteplice, dunque *quest’ordine*, si manifesta come apparire trascendentale. (Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 304). Severino ammette che l’ordine della successione è un qualcosa di inerente alla dimensione *fattuale*, rilevabile dunque mediante l’esperienza. Così facendo, però, la successione (es. degli stati della legna che brucia) non risponde più a una “necessità del logo”, come richiederebbe il suo sistema necessitarista. Che alla legna-che-inizia-a-bruciare al tempo t non succeda, al tempo t_1 , un tubo di stufa o una macchina da cucire, rileva giustamente Bontadini, è un fatto di comune esperienza ma non è qualcosa di *logicamente necessario*. Severino si limita semplicemente ad affermare che l’ordine fattuale della successione dei vari stati *coincide* con quello logico-trascendentale, e per questo motivo è necessario. Ma si tratta di una petizione di principio: che cosa *garantisce* che sia così? Lo può garantire l’ordine trascendentale stesso? Ma noi non abbiamo accesso diretto a questo livello dell’apparire! Inoltre tenta di ribaltare l’obiezione dicendo che anche per Bontadini l’ordine della successione non è logicamente necessario (è un fatto). Vero, ma questo non costituisce un problema per chi accetta l’evidenza empirica del divenire, dunque dell’unità del molteplice successivo rilevato a livello fenomenologico. Si rende manifesto il fatto che la legna è un’unità che, bruciando diviene, trasformandosi da legna, appunto, in cenere. E questo non rappresenta affatto un problema.

è una proprietà reale, la cui essenza consiste nell'aver poteri causali.¹⁷ La legna ormai combusta ha perso una sua capacità essenziale, quella di scaldare. Ha perso il suo potere causale, la sua capacità di agire *nel* mondo e *sul* mondo, quindi possiamo legittimamente dire che, almeno sotto questo rispetto, essa non sussiste più. *Quel* potere – è certo – non sussiste più in relazione al soggetto o agli oggetti che si trovano dentro la stanza. La sua esistenza non esplica più i suoi effetti nello spazio circostante. L'esistenza concreta, sembra persino ovvio, non è (riducibile a) una proprietà logica. Severino metafisicizza rigidamente i principi logici: “il logo esige l'immutabilità dell'essere”, si legge nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*.¹⁸ Ciò che non si adegua a questo dettato va semantizzato come “nulla”.¹⁹

4.3 Monismo modale

Il passaggio dalla necessità logica a quella metafisica implica la previa adesione a una forma di monismo modale, la dottrina secondo cui i concetti modali (in questo caso, la necessità) vanno ridotti a una categoria comune. Consideriamo ad esempio, prendendo spunto da Kit Fine, le seguenti tipologie di necessità:

- a. logico-concettuale (relativa al significato dei termini);
- b. metafisica (relativa alla natura delle cose);
- c. naturale (relativa alle leggi di natura);
- d. etica (relativa all'ordine normativo)²⁰

17. Cfr. F. Berto, *L'esistenza non è logica*, p. 73.

18. Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 87. In ultima analisi Severino, pur volendo mantenere ferma la realtà dell'esperienza, determina la struttura del campo ontologico a partire dalla configurazione dello spazio logico. Bontadini, pur accettando l'isomorfismo, non disconosce la contraddizione attestata dalla fenomenologia ma la utilizza produttivamente come “leva” per attingere la trascendenza. Di diverso avviso era Amato Masnovo, maestro di Bontadini, che invece assegnava importanza all'evidenza ontologica, al “darsi dell'ente” da cui, per via elenchica, emerge (PNC): è la consapevolezza della realtà che conduce alla consapevolezza esplicita del Principio. Una posizione, quest'ultima, nota come “subordinatismo realista”, che sembra più idonea a superare le aporie del rigido logicismo severiniano. Si veda, su questi temi, P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della “neoscolastica” milanese*, Jaca Book, Milano, 1990.

19. Pur da una prospettiva simpatetica verso il necessitarismo Williamson afferma che “‘Trajan does not exist’ is true when ‘exist’ is used in the nonlogical sense of concreteness, not when it is used in the logical sense. Existence in the sense of concreteness is of crucial significance for metaphysics; for logic it is just one more property, which objects may have or lack”. T. Williamson, *Necessary Existents*, in O'Hear, A. (ed.), *Logic, Thought and Language*, p. 245.

20. K. Fine, *The Varieties of Necessity*, in Szabo Gendler, T. & Hawthorne, J., (eds.), *Conceivability and Possibility*, pp. 253-281, 2002. Lo schema di Fine prevede tre tipologie di necessità.

Il monista modale è colui il quale, mediante opportuni procedimenti di restrizione, assume una tipologia come fondamentale e ricava le altre tre riconducendole progressivamente dentro il dominio della prima. Severino procede in modo diverso. Lo si potrebbe definire un monista modale estremo perché opera innanzitutto una saldatura fra a) e b) e, successivamente, la riduzione di c) e l'eliminazione di d). La determinatezza del significato implica la determinatezza del concetto che a sua volta implica la determinatezza dell'ente, cioè la determinatezza metafisica, pertanto l'unica necessità esistente è quella logico-concettuale-metafisica. A questo punto, consegue che i) il "mondo" descritto dalla concettualità scientifica viene *eliminato* perché connesso alla fede nel diventar altro delle cose: la scienza non coglie il livello trascendentale degli enti che sottostanno alla legge posta da (PNC), l'esser sé e non esser altro;²¹ ii) la sfera del normativo viene del tutto espunta: il bene e il male, l'etica, la volontà del soggetto, l'agire concreto di esso nel mondo, la violenza, la sopraffazione sono tutti contenuti illusori. L'uomo *crede* di agire, *crede* di muoversi per il bene (o il male), *crede* di poterlo fare attraverso l'uso dei mezzi tecnici. Ma, nel quadro rigidamente necessitarista di Severino, non c'è spazio per tutto questo.

Il conflitto con l'esperienza concreta dell'esistere umano non potrebbe essere più netto. Un conflitto così aperto che, non per caso, ha indotto frequentemente lo stesso Severino a dubitare in modo profondo e sistematico.²²

21. Difatti le leggi scientifiche non hanno statuto ontologico ma sono semplici "connessioni" casuali stabilite dalla volontà. Scrive Severino: "D'altra parte, lo sviluppo della concettualità scientifica presuppone sì la fede nel diventar altro ma questa fede (cioè la struttura in cui essa consiste) non implica necessariamente tale sviluppo (o ancora non appare tale implicazione), sì che nel loro insieme – come si è rilevato nel paragrafo precedente – le leggi scientifiche si presentano, agli occhi stessi del nichilismo coerente, come connessioni *volute*, e quindi, in esse, è da ultimo casuale sia l'accadimento del termine implicante sia l'accadimento del termine implicato". E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, p. 33. La "deformazione" del sapere scientifico da parte di Severino si mostra, in questo passo, in tutta la sua evidenza.

22. In *Intorno al senso del nulla*, p. 210, si legge una inattesa e per certi versi sconcertante ammissione da parte di Severino: "Anche se "io" sono una volontà di testimoniare il destino, io credo *di più* e *più spesso* nelle cose in cui comunemente si crede che non nel "destino della verità" – credo di più nelle cose in cui *credo* che comunemente si creda, cioè nel "senso comune" (ossia in ciò che credo che sia il "senso comune", e che non ha eccessive difficoltà a credere nella scienza), nella "vita quotidiana": credo di più e più spesso nei contenuti della terra isolata, dalla quale sono spesso completamente avvolto: sono spesso assalito dal dubbio che il "destino", che peraltro voglio affermare, non sia altro che una mia costruzione arbitraria e che alla fine il nulla non risparmiarà nessuno e nessuna cosa: ciò che, nel linguaggio con cui intendo testimoniare il destino, viene chiamato "terra isolata" e "nichilismo" è una grande sebbene disperante tentazione – anche se a volte, invece, la letizia mi invade per ciò che in quella testimonianza si dice".

5. La differenza ontologica

Correlata a questo tema è la questione della differenza ontologica delineata da Heidegger. Severino la rigetta in questi termini. Heidegger, nel tracciare la differenza fra essere e ente, non si è accorto di un fatto importante: sia l'essere che l'ente, in quanto sono affermati, condividono un tratto essenziale, quello di non essere un *nihil absolutum*. Entrambi cioè *si oppongono* al nulla assoluto poiché sono, essi stessi, delle *determinazioni significanti* che, in quanto tali, *negano* di essere quello che non sono. E dato che il loro, diciamo, polo negativo coincide (il *nihil absolutum*), allora anche essi, quanto alla loro natura trascendentale, coincidono. L'essere e l'ente si oppongono al nulla, sono entrambi un *significare*, e questo fa sì che essi siano entrambi degli enti. Diversi, ma uguali sotto il rispetto della determinatezza del significato.²³

Severino arriva a questo risultato attraverso due passaggi, e cioè a) interpreta l'essere heideggeriano come "apparire" e quindi b) lo onticizza. Il passo decisivo è il primo, una volta compiuto il quale il secondo segue da sé. Per Severino infatti l'essente che appare, appare *insieme* al suo apparire.²⁴ Il che porta necessariamente a concludere che anche l'apparire è un ente connesso all'ente che appare. Se così non fosse, se l'apparire non fosse per necessità connesso all'ente che appare, allora varrebbe l'obiezione che l'apparire potrebbe esser soggetto a un divenire in senso nichilistico poiché ci sarebbe un momento in cui, pur essendo eterno l'ente che appare, il suo apparire cesserebbe di esistere, una volta scomparso l'ente. La lampada che esce dal cerchio dell'apparire conduce con sé il proprio apparire che così, come la lampada, uscendo dal cerchio rimane illuminato dalla luce dell'essere. L'apparire è dunque per necessità un ente.

Qui sorge una difficoltà. Lasciando da parte la legittimità di interpretare l'essere heideggeriano come l'apparire degli enti (facendone, contrariamente all'intento di Heidegger, un essere "semplicemente presente"), la riduzione dell'essere all'ente costringe Severino a introdurre, si direbbe per necessità, un terzo elemento, l'*essente*, che li include entrambi ("essere" e "ente" sono entrambi essenti) e che perciò viene a costituirsi come il vero senso *trascendentale* dell'ente.²⁵ Dunque, mentre da un lato si cancella una differenza (quella fra essere e ente) se ne introduce subito dopo un'altra, quella fra l'*essente* e gli

23. Cfr. *Tautôtês*, p. 94. Sul punto si veda anche E. Severino, *La filosofia contemporanea*, pp. 243-249.

24. Cfr. *Essenza del nichilismo*, pp. 95-97. Questa "deduzione" costituisce il cuore della risposta di Severino all'obiezione posta da Bontadini.

25. Cfr. E. Severino, *Dike*, p. 17. Severino deduce il senso (per lui) autentico dell'ente in quanto ente in opposizione alla caratterizzazione platonica dell'ente espressa dal termine *epamphoterizein*, che indica "il senso nichilistico del trascendentale ontologico". Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 61.

enti. Considerando poi che la trascendentalità dell'essente consiste nel fatto che esso rappresenta la struttura formale della Legge che esprime la necessità dell'esser sé dell'ente, di cui (PNC) rappresenta la "manifestazione" concreta, allora non si può evitare l'impressione che l'essere heideggeriano cacciato dalla porta rientri, camuffato, dalla finestra. La Legge dell'essere che "obbliga" l'ente a essere quello che è, e che qualifica tutto ciò che è come un essente che si oppone al nulla assoluto (*nihil absolutum*) è una *norma metafisica* che rende possibile l'esistenza degli enti i quali ne rappresentano perciò l'istanza concreta. Questa Legge, proprio perché trascende l'ente, se ne differenzia.

5.1. La riformulazione dell'argomento

In *Oltrepassare*, forse non pienamente soddisfatto delle precedenti formulazioni, Severino riprende in modo più esteso la sua critica ad Heidegger.²⁶ Bisogna distinguere fra due significati dell'essere, uno semplice e uno complesso. Al primo si riferisce sostanzialmente Heidegger mentre quello essenziale è il secondo, che però rimane inavvertito nella filosofia di Heidegger.

L'essere, come significato semplice, corrisponde all'essere di Parmenide. L'espressione "l'essere è" non indica una differenza fra l'"essere" e l'"è" ma designa piuttosto una tautologia, cioè significa l'"è è" o l'"essere essere". Visto nella sua semplicità l'essere è un essere *formale* lontano dalla *concretezza* del suo significare. Heidegger, sulla scia di Berkeley, pensa all'esser come un apparire (un *percipi*) ma così facendo mette in campo un tentativo di espungere il significato autentico di "essere" dal linguaggio della filosofia.²⁷ L'apparire così inteso ha i tratti dell'essere formale, ed è in ultimo per questo motivo che la differenza ontologica, nonostante le intenzioni, non riesce a costituirsi. Il *significato ontico* e il *senso dell'essere* sono accomunati dal fatto che le parole "significato" e "senso" hanno in comune un più ampio senso del significare che consiste nell'*opporsi* all'assoluta assenza di significato, dunque al *nihil absolutum*.

Questo più ampio senso del significare, osserva Severino, può essere colto solo se ci si *solleva* da livello della *semplicità* dell'essere a quello della *concretezza* dell'essente, laddove emerge il significato autentico dell'essere, che consiste nella *relazione di identità* fra determinazioni concrete. "Questa lampada è accesa" si può esprimere, come si è già visto, con l'equazione

$$1) (x=y) = (y=x)$$

26. Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, pp. 317-329.

27. Qui Severino ammette esplicitamente di forzare il discorso di Heidegger, in qualche misura trasformandolo. Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, p. 319.

la quale esprime una relazione di identità fra determinazioni, e cioè, posto $x =$ “questa lampada” e $y =$ “essere accesa”, la 1) dice che questa lampada, nel *suo* essere accesa ($x=y$) è *identica* all’essere accesa da parte di *questa* lampada ($y=x$).

La 1) è l’equazione dell’essere, ne esprime il *significato complesso*, cioè la relazione di identità fra determinazioni che permette di indicare concretamente il carattere di identità dell’essente, il suo *esser sé* e non poter essere altro.²⁸

Per portare argomenti in favore della sua tesi Severino si impegna nel mostrare che l’autentico significato del verbo “essere”, il suo significare filosofico-ontologico, consiste nell’indicare una relazione di identità. Nell’isolamento della terra questo significato rimane nascosto ma esso, se si vuole giungere alla piena comprensione dell’essere, va fatto emergere. Come si è già visto, la 1) esprime questo significato filosofico-ontologico poiché fa vedere che l’autentico senso della copula è quello di esprimere una relazione di identità. “Questa lampada è accesa” significa che questa lampada è *identica* al suo essere accesa. Dunque “è” vale “=” o “eguaglia”. Dire “questa lampada è accesa” vuol dire “questa lampada = il suo essere accesa” o “questa lampada *eguaglia* il suo essere accesa”. La copula “è” indica l’identità. E questo accade anche quando la si voglia pensare, all’interno del nichilismo, come indicatore di esistenza, cioè nella sua funzione *esistenziale*, contrapposta perciò a quella copulativa. In realtà, dice Severino, queste due funzioni si implicano a vicenda, e non sono per nulla separate. Dire “ x è x ”, dato che x non può uscire dal nulla e tornare nel nulla, implica il fatto che la “è” presente in questa espressione è insieme copulativa ed esistenziale, cioè il *sussistere* di x consiste nell’*esser sé* di x , cioè nel suo *essere identico* a sé. D’altra parte, nell’espressione “ x è” l’“è” esistenziale viene espresso dalla stessa forma copulativa nel momento in cui si riformula l’affermazione esistenziale “ x è” secondo i termini dell’equazione dell’essere, cioè $(x=è) = (è = x)$. Dire “questa lampada esiste” è come dire che “questa lampada è identica al *suo* esistere” che equivale a “l’esistere da parte di *questa* lampada è identico a questa lampada”. L’esistenza si costituisce nella relazione di identità fra le determinazioni dell’essente, perciò non si può distinguere da essa.

Severino poi aggiunge un terzo elemento, funzionale al suo disegno. La copula vale come relazione di identità ma vale anche come relazione di *significazione*. “È” vale “è identico a”, “eguaglia” ma vale anche “significa”. L’intento è chiaro: l’essere è identità ma essere identità significa essere significato giacché ciò che non significa è il niente, il *nihil absolutum*. Perciò “è”, “eguaglia”,

28. Volendo usare una formula, potremmo dire che mentre Heidegger cercava l’essere nei bagliori della radura (la “mezza luce” indicata col termine *Lichtung*) Severino ha tentato di farlo emergere dalla determinatezza degli enti.

“significa” sono lo stesso significato, si eguagliano, sono identici.²⁹ L’esser sé dell’essente, il suo *significato*, consiste nel non essere l’altro da sé, nell’essere perciò *identico* a sé. Su questa base Severino costruisce l’obiezione alla differenza ontologica la quale, volgendosi verso l’essere indeterminato, non pone attenzione al fatto di presupporre implicitamente il senso autentico dell’essere – cioè *significato, identità, determinazione* – lasciandoselo sfuggire.

Questi argomenti proposti da Severino, va detto, non sembrano del tutto convincenti. Per esempio, non è chiaro come la funzione esistenziale della copula possa essere assorbita interamente da quella copulativa. Dopotutto, dire “questa lampada esiste” è qualcosa di diverso dall’affermare “questa lampada è accesa” (anche se “questa lampada è accesa” implica che “questa lampada esiste”). Se in aggiunta, come si è sopra richiamato, “esistere” significa avere poteri causali, allora sembra difficile poter ricondurre questi a una mera relazione di identità.

Inoltre – ed è questo un punto decisivo – viene operata una indebita sovrapposizione fra “eguaglia” e “significa”. Severino individua correttamente il significato di “significa” come una relazione di identità ma non si accorge del fatto che essa opera a un livello non *intralinguistico* ma *metalinguistico*. Come ha messo in luce Wilfrid Sellars, “significa” è un operatore del metalinguaggio che svolge il compito di equiparare ruoli funzionali nel linguaggio-oggetto. Difatti, se si prende in considerazione una frase come

red significa “rosso”

emerge che la parola *menzionata* a sinistra svolge lo stesso ruolo della parola *usata*, che si trova a destra dell’operatore.³⁰ Possiamo poi riformulare la frase come

red è “rosso”

che fa risaltare il ruolo autentico dell’operatore “significa”, una identità di ruoli funzionali: il ruolo che la parola “red” svolge nella lingua inglese è identico a quello svolto dalla parola “rosso” nella lingua italiana. Come si vede, dunque, “significa” è sì un operatore di identità (una forma specializzata di copula, dice Sellars) ma lo è a livello metalinguistico giacché opera dal metalinguaggio sul linguaggio-oggetto e non, come “eguaglia”, all’interno il linguaggio

29. Questo assunto viene ribadito anche in E. Severino, *Intorno al senso del nulla* che conferma quanto espresso prima in *Oltrepassare*: “Si aggiunga che *è* significa *significa* e che *è* e *significa* significano *è identico*, e viceversa; cfr. *Oltrepassare*, loc. cit.”. *Intorno al senso del nulla*, p. 123.

30. Cfr. W. Sellars, *Meaning as Functional Classification. A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in R. Brandom, K. Scharp (eds), *In the Space of Reasons*, pp. 81-100.

oggetto. Non a caso se proviamo a sostituire “significa” con “eguaglia” otteniamo espressioni prive di senso. Se è legittimo affermare, ad esempio, “Carlo *eguaglia* Paolo” (es. in altezza o in bravura), non ha senso invece “Carlo *significa* Paolo”. Dunque “significa” e “eguaglia” o “è identico a” non solo la stessa cosa. “Significa” rappresenta un’identità fra determinazioni linguistiche (ruoli funzionali) e non, come vorrebbe Severino, fra determinazioni ontologiche.

Questo fatto però non è privo di conseguenze. Non si tratta di una marginale inesattezza tecnica che non lascia tracce nel complesso del sistema. Severino, lo ricordiamo, stabilisce la dualità fra semantica e ontologia ma al tempo stesso ma ne esige l’equivalenza. Il *semaínein* (*Met.* 1006 a 21) che Aristotele usa contro il confutatore di (PNC) è una parola centrale nel discorso severiniano perché esprime l’*insuperabilità* della determinatezza, e della parola e dell’oggetto. “La parola significa l’oggetto” vuol dire che la parola è *identica*, nella sua costituzione, all’oggetto. La parola “lampada” è identica, dal punto di vista trascendentale, alla lampada, esprime la stessa relazione di un ente che è e non può essere altro. L’ente *linguistico lampada* e l’ente *materiale lampada* sono determinazioni distinte ma non isolate, pertanto la loro relazione viene catturata dalla forma concreta dell’equazione dell’essere, e cioè

II) (**lampada** = lampada) = (lampada = **lampada**).

La II) dice che l’esser lampada da parte della **lampada** significa (è identico) all’esser lampada da parte della **lampada**. Ma ancora la II) dice che l’esser **lampada** significa (è identico) all’esser lampada (primo membro dell’equazione) e che l’esser lampada significa (è identico) all’esser **lampada** (secondo membro dell’equazione). Severino cerca di ottenere una completa coerentizzazione dei principi che reggono la sua struttura teoretica, e per farlo ha bisogno di affermare una *connessione* fra la parola e l’oggetto, cioè una *identità trascendentale* tra i due elementi. La **lampada** è identica alla lampada, e questo è l’autentico significato del “significato”. Nel quadro dell’ontologia di Severino si configura pertanto la seguente situazione:

- a. la determinazione linguistica *coincide* con la determinazione ontologica (**lampada** = lampada); ma, più basilamente, la relazione semantica è anche il “cuore” trascendentale dell’essente poiché
- b. la relazione ontologica fondamentale, *l’esser sé dell’essente*, è anch’essa, e precipuamente, una relazione di significazione, cioè una relazione di identità (A=A) = (A=A).

La sfera semantica contiene tutto, così come la sfera ontologica contiene tutto. La totalità semantica coincide con la totalità ontologica. Posto T_s = totalità semantica e T_o = totalità ontologica, il plesso concettuale che esprime questa relazione è ancora una volta catturato dall'equazione

$$\text{III) } (T_s = T_o) = (T_o = T_s)$$

Perciò Severino giustamente (dal suo punto di vista) dice che “*il significato è l'originario [...] ad esso non si accede né è possibile uscirne*”.³¹ Dato che la relazione di significato è una relazione di identità, e dato che la relazione di identità è il *fondamento ultimo* della struttura originaria, allora si capisce come sia necessario, per la coerenza dei principi stabiliti da Severino, che il significato esprima una relazione di identità i) fra parola e oggetto, ii) fra oggetto e oggetto, iii) fra totalità e totalità.

Come si è osservato però, l'operatore funzionale “significa” non istituisce una connessione della parola con l'oggetto, come pensa Severino, e come prevedevano le concezioni verificazioniste del significato, ma equipara ruoli funzionali intralinguistici che le parole normalmente svolgono: è un operatore linguaggio \rightarrow linguaggio e non linguaggio \rightarrow mondo o, ancor meno, mondo \rightarrow mondo. Dicendo che la lampada è (significa) la lampada non si dice che la parola “lampada” è la stessa cosa dell'oggetto “lampada” – il che sarebbe un vero paradosso – ma si afferma che il ruolo funzionale della parola *menzionata* coincide con quello della parola “lampada” *usata* nei normali contesti conversazionali.

“Copula”, “identità”, “significato” sono parole che nella teoresi severiniana hanno un ruolo centrale ma il “significato” è il vero elemento originario perché su di esso si fonda in ultimo

- a. l'esser sé dell'essente singolarmente inteso
- b. l'esser sé delle determinazioni in quanto relazioni fra essenti
- c. l'esser sé della totalità degli essenti e delle loro relazioni e infine, e soprattutto,
- d. la relazione di identità originaria fra semantica e ontologia.

a), b), c) ma soprattutto d) fondano la specularità e la fusione fra linguaggio e mondo, fra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica. L'essente

31. E. Severino, *Dike*, p. 59 (corsivo aggiunto).

è originariamente il significante, il suo esser sé è esso stesso originariamente una relazione di significazione, e per questo il suo significare *coincide* con il suo essere.

È evidente che, alla luce di quanto osservato, l'architrave che regge la struttura originaria del destino della verità subisce una grave incrinatura. L'operatore funzionale "significa", come emerge dall'analisi di Sellars, non può svolgere il ruolo che Severino gli conferisce, non può stabilire una relazione di identità fra determinazioni ontologiche.

6. Una conclusione

Scrive Severino in *Intorno al senso del nulla*:

Anche il linguaggio "mentale" è cioè testimonianza del destino solo nella misura in cui il destino in quanto appartenente alla dimensione mentale e il destino in quanto libero da essa non sono soltanto un differire, ma hanno anche in comune un tratto del loro significato, un tratto per il quale il tentativo del linguaggio di indicare il destino non è un fallimento totale, sebbene il destino, *in quanto appare in sé stesso*, libero dalla volontà e dal linguaggio, sia *indicibile*. In quanto non detto è indicibile, giacché se fosse assolutamente dicibile, se il dire fosse capace di contenere *totalmente* il destino, il destino apparterebbe totalmente alla volontà di dirlo, ossia apparterebbe totalmente alla non verità della terra isolata.³²

Il destino, cioè la *Totalità concreta* delle determinazioni, è inattuabile nel suo proprio, profondo esser sé. La coscienza che ha di sé, in quanto appare in sé stesso, oltrepassa i confini del linguaggio, e non solo del linguaggio della terra isolata, incapace di vederne il benché minimo tratto, ma anche del linguaggio che si pone sulla strada della testimonianza, cercando di rilevarne il volto autentico. L'autocoscienza del destino, la *Totalità* in cui consiste l'apparire del destino a sé stesso, può essere solo postulata ma non *detta*. Il destino, come l'essere per Heidegger, mostra la sua radicale *alterità*, la sua *irriducibilità* al linguaggio che tenta di indicarlo. La terra liberata dalla Follia e dall'alterazione esiziale della verità dell'essere si inoltra nella processualità della Gloria, cioè nel dispiegarsi *infinito* della Gioia nei cerchi del destino, che non arriva mai però a toccare la Gioia Assoluta dell'Autocoscienza del destino che appare a sé stesso, al di fuori da ogni volontà e da ogni possibilità di catturarla mediante il linguaggio. La differenza ontologica, nonostante tutti gli sforzi volti ad arginarla, sembra ritornare in campo in tutta la sua pregnanza.

32. Cfr. E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit. p. 200.

Riferimenti bibliografici

- Berto, F., *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Boezio, S., *Consolazione della filosofia*, Rusconi, Milano, 1996.
- Hintikka, J., *Time and Necessity. Studies in Aristotele's Theory of Modality*, OUP, 1973.
- O'Hear, A. (ed.), *Logic, Thought and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Severino, E., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.
- *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995.
- *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995.
- *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 2001.
- *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.
- *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano, 2013.
- *Dike*, Adelphi, Milano, 2015.
- *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano, 2016.
- *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano, 2019.
- Sellars, W., *Meaning as Functional Classification. A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in R. Brandom, K. Scharp (eds), *In the Space of Reasons*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2007, pp. 81-100.
- Szabo Gendler, T. & Hawthorne, J., (eds.), *Conceivability and Possibility*, OUP, 2002.